



Глава 3

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В ПСЕВДОЭПИГРАФАХ, СВЯЗАННЫХ С ИАКОВОМ

Концепция небесного двойника Иакова в раввинистических источниках

Ранее в нашем исследовании упоминалось о том, что некоторые ученые, в том числе Дж. Вандеркам, в своем анализе преданий о небесном двойнике, содержащихся в иудейских псевдоэпиграфах, таких как *Енохическая Книга образов*, учитывали ряд мотивов, восходящих своими истоками к истории Иакова. В самом деле, библейское описание видения Иаковом лестницы в Вефиле, содержащееся в 28-й главе Книги Бытия, вне всяких сомнений, представляет собой концептуальную основу для преданий о небесном двойнике в различных религиозных контекстах. Хотя в псевдоэпиграфических источниках, посвященных теме видения Иаковом лестницы, идея о небесном двойнике присутствует только опосредованным образом, в более поздней раввинистической литературе связь между видением Иакова и рассматриваемой концепцией превращается в один из главных смысловых центров и явно прослеживается у авторов этих текстов. Учитывая ясность изложения материала авторами более поздних иудейских свидетельств и про-

водимую ими очевидную связь между историей Иакова и темой небесного двойника, логично было бы начать наше изучение источников, связанных с именем этого патриарха, с такого рода раввинистических свидетельств, что позволило бы нам более отчетливо проследить наличие подобных мотивов в ранних иудейских псевдоэпиграфах.

В раввинистических текстах, авторы которых излагают видение Иаковом лестницы, небесная личность мистика зачастую представлена как его образ, запечатленный на Престоле Славы. Подобные предания о небесном образе Иакова можно обнаружить в некоторых палестинских таргумических источниках. Так, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* представлено следующее описание небесной идентичности патриарха:

Он [Иаков] видел сон, и вот, лестница была утверждена на небесах, а верх ее достигал небес... и в тот день ангелы восходили на небеса ввысь и говорили: «Придите и посмотрите на Иакова благочестивого, чей образ запечатлен на Престоле Славы, и которого вы желали видеть».¹

В другом палестинском тексте, *Таргуме Неофити*, содержится похожий мотив:

И он спал, и вот, лестница была утверждена на земле, а верх ее достигал небесных высот; и вот, ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, восходили, чтобы принести благую весть вышним ангелам,

¹ *Maher M. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. ArBib, 1B. Collegeville: The Liturgical Press, 1992. P. 99–100.* В других местах, в том же самом таргуме, также можно обнаружить ссылки на идею о небесном двойнике, или ангеле-хранителе. Так, в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 33:10 говорится: «И Иаков сказал: “Прошу тебя, не говори так; если же я обрел милость в твоих глазах, тебе следует принять дар из моих рук; ибо именно ради этой цели я созерцал твое Лицо, и оно показалось мне подобным лицу твоего ангела; и вот, ты милостиво принял меня”» (*Maher M. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 116*). *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 48:16: «да будет угодным тебе то, что ангел, которого ты назначил ради искупления меня от всякого зла, благословит отроков; и пусть в них отзывается мое имя, как и имена моих предков Авраама и Исаака» (*Ibid. P. 156*).

говоря: «Придите и посмотрите на благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы, которого вы желали видеть». И вот, ангелы от Господа восходили и нисходили, чтобы посмотреть на него.¹

Наконец, в третьем палестинском тексте, так называемом *Фрагментарном Таргуме*, также обнаруживается знакомство его авторов с мотивом небесного *alter ego* Иакова, запечатленного на Престоле Славы:

И он спал, и была лестница, стоящая на земле, верх которой достигал небес; и вот, ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, восходили, чтобы возвестить вышним ангелам: «Придите и посмотрите на благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы...».²

Отличительной особенностью этих таргумических текстов представляется тот факт, что небесный двойник Иакова в виде его образа запечатлен на совершенно особой небесной реалии, а именно Престоле Божьем. Мотив запечатления образа Иакова на Престоле служит указанием на его связь с концепцией Славы (*Кавод*), так как мотив Престола это смысловой центр образного строя концепции *Кавод* — антропоморфной Славы Божьей. В данном случае, как и в обсуждавшихся ранее текстах, содержащих истории Моисея и Еноха, процесс явления небесного *alter ego* главного героя представлен совершающимся в контексте символических ассоциаций, связанных с понятием Славы (*Кавод*). Помимо мотива запечатления образа на Престоле, в некоторых раввинистических источниках содержится указание на еще более явную идентификацию образа Иакова со Славой Божьей. Ранее уже упоминалось,³ что в некоторых раввинистических повествованиях о небесном двойнике Иакова говорится, что его образ не просто запечатлен на небесном Престоле, но даже описывается как восседающий на этом

¹ McNamara M. Targum Neofiti 1: Genesis. P. 140.

² Klein M. L. The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. P. 1.57, 2.20.

³ Fossum J. The Image of the Invisible God. P. 140–41.

троне Славы.¹ Фоссум высказывает предположение, что именно такой вариант предания представляет собой его изначальную версию, возможно, связанную с концепцией посреднических фигур, которую можно обнаружить в иудаизме Второго Храма. К. Роулэнд также поддерживает гипотезу о том, что образ Иакова «отождествлен с образом Бога на Престоле Славы (Иез. 1:26)».² Подобное представление об образе Иакова как антропоморфной Славе можно найти уже в некоторых таргумических источниках. Так, Д. Гэлперин привлекает внимание исследователей к таргумическому истолкованию текста Книги пророка Иезекииля 1:26, в котором выражение «подобие человека» интерпретируется как образ Иакова.³ Я. Фоссум обнаруживает дополнительное подтверждение того

¹ Фоссум отмечает, что такого рода предание можно обнаружить в некоторых других версиях текста *Фрагментарного Таргума*, не содержащих слов «запечатленный» или «утвержденный» (Ibid. P. 141). Исследователь также указывает на тот факт, что барайта из *Бавли Хулин* 91b, также, по-видимому, служит свидетельством присутствия того же самого предания (Ibid. P. 139–140).

² Rowland C. John 1.51, *Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition*. P. 504.

³ Д. Гэлперин отмечает, что в «тексте таргумической тосефты на Книгу пророка Иезекииля 1:26 содержится удивительное толкование этого стиха, примечательное тем, как автор толкования стремится решить проблему антропоморфизма библейского текста. Согласно автору древнееврейского текста, пророк видит образ престола, сделанного из сапфира, “а над подобием престола было как бы подобие человека сверху на нем”. В большинстве рукописей этого таргума присутствуют библейские древнееврейские слова, означающие “подобие человека”; в рукописи Codex Reuchlinianus и в печатных изданиях эти слова приводятся в буквальном переводе. Тем не менее, в одной из рукописей (Montefiore H. 116) засвидетельствовано иное чтение: “подобие нашего отца Иакова сверху на нем”. При прочтении текста Книги пророка Иезекииля 1:26 обычно предполагается, что явление “подобия человека” представлено восседающим на престоле, однако можно понять этот древнееврейский текст и как означающий то, что образ был запечатлен на престоле. Как в палестинских, так и в вавилонских раввинистических источниках (*Берешит Рабба* 68:12; *Бавли Хулин* 91b) говорится об образе Иакова, запечатленном на Божьем престоле, однако ни в одном из них не приво-

факта, что идея о восшествии Иакова на Престол представляет собой изначальную версию предания, указывая на синонимичность древнееврейских форм заимствованного из греческого языка слова $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$, использованного в таргумах, понятиям צֶלֶם и דְמוּת .¹ Исследователь далее утверждает, что « אִיקוֹנִי или דְיוֹקְנָא можно, таким образом, рассматривать как слова, означающие телесную форму, и это относится даже к представлениям о манифестации Бога, т. е. Его Славы».²

Подобного рода символизм небесного образа Иакова, ассоциирующегося с Престолом Божьей Славы, получил широкое распространение в раввинистических текстах.³ Особое значение для на-

дится удовлетворительного экзегетического обоснования такого прочтения библейского текста. На основании этой тосефты можно предположить, что такого рода представления ведут свое происхождение от анти-антропоморфного толкования текста Книги пророка Иезекииля 1:26, разработанного в синагогах. Разумеется, для нас до сих пор остается загадкой, почему “подобие” воспринимается именно как образ Иакова; возможно, такая интерпретация связана с представлением о том, что небесное соответствие Израиля (Иакова) постоянно пребывает пред взором Бога. В арамейском гимне для *Шавуот*, время создания которого определить достаточно сложно, образ Иакова связан с мотивом вознесения на небеса: Моисей видит “образ Иакова, возникающий пред ним”, когда он возносится ради обретения Торы» (*Halperin D. The Faces of the Chariot*. P. 121). В связи с подобного рода преданиями, Вольфсон отмечает, что «данное представление также со всей очевидностью нашло свое отражение в литературе пиютим, к примеру, в тексте керовы Элеазара Каллира» (*Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne // Idem. Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics / Albany: SUNY, 1995. P. 8*). См. также *Книгу Зоар* I.72a: «Слова “как бы подобие человека” относятся к образу Иакова, сидящего на нем» (*Sperling H., Simon M. The Zohar*. P. 1.242).

¹ Fossum J. The Image of the Invisible God. P. 142.

² Ibid.

³ В связи с подобного рода темами в раввинистических источниках, Дж. Кугел отмечает, что «этот мотив получил широкое распространение в раввинистических текстах. Так, к примеру, в *Бемидбар Рабба* 4:1 стих из Книги пророка Исайи 43:4: “Так как ты дорог в очах Моих, многоценен...” получил такое толкование: “Бог сказал Иакову: Иаков, ты так до-

шего исследования представляет тот факт, что в таких источниках подчеркивается разграничение между двумя идентичностями патриарха, одна из которых понимается как небесная, а другая — как земная. Так, по мнению Р. Нейс, «в раввинистических текстах проводится идея визуальной симметрии между земным Иаковом и небесным Иаковом, представленным как икона».¹ Возможность представления небесной личности Иакова как «иконы» в подобного рода источниках требует нашего более пристального рассмотрения. В связи с данной темой, особо примечательными представляются два раввинистических текста. В первом из них, содержащемся в *Берешит Рабба* 82:2, можно обнаружить такое предание:

Рабби Исаак начал читать: Сделай мне жертвенник на земле... на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе, и благословлю тебя (Исх. 20:24). Если Я благословляю того, кто строит жертвенник в память об имени Моем, насколько больше должен Я явить Себя Иакову, чье лицо запечатлено на Моем Престоле, и благословить его? Ибо сказано: И Бог явился Иакову... и благословил его. Рабби Леви начал читать: И вола, и овна в жертву мирную... ибо сегодня Господь явится вам (Лев. 9:4). Если Я являюсь тому, кто приносит в жертву овна в память об имени Моем, и благословляю его, насколько больше должен Я явить Себя Иакову, чье лицо

рог в очах Моих, что Я как бы утвердил твой образ (*iqonin*) на небесном престоле". Подобным образом и относительно первого стиха 2-й главы Книги Плача Иеремии говорится: "Как помрачил Господь во гневе Своем..." Сказал Бог Израилю: "Ты воистину гневаешь Меня? Это всего лишь означает тот факт, что образ (*iqonin*) Иакова запечатлен на Моем престоле. Что же, тогда возьми его!" И Он бросил его в их лица. Похожее толкование обнаруживается в *Берешит Рабба* 78:3, где относительно стиха "Ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь" (Быт. 32:28) говорится: "Ты — тот, чей образ запечатлен в вышних"» (*Kugel J.* In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts. San Francisco: Harper Collins, 1990. P. 113). Исчерпывающее обсуждение подобного рода преданий об образе Иакова, запечатленном на Престоле, которые можно обнаружить в раввинистических источниках, см.: *Wolfson E.* The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 1–62, 111–186.

¹ *Neis R.* Embracing Icons. P. 46.

запечатлено на Моем Престоле, и благословить его? Ибо сказано: И Бог явился Иакову... и благословил его.¹

Автор другого текста, *Эйха Рабба* 2:2, также знаком с представлениями о небесной личности Иакова в виде небесного образа:

Так говорил Святой, будь Он Благословен, Израилю: Не искушаешь ли ты Меня из-за того, что пользуешься преимуществом присутствия подобия Иакова, запечатленного на Моем Престоле? Вот, получи его, оно брошено в твое лицо! И Он сбросил с небес на землю красу Израиля.²

По-видимому, в этих раввинистических текстах образ Иакова, запечатленный на Престоле, наделен священническим смыслом, и его можно рассматривать как своего рода «икону» Бога, подобно тому как авторами *Жития Адама и Евы* воспринимался Адам на небесах до его грехопадения. В связи с данной концепцией, Нейс указывает на то, что в *Эйха Рабба* 2:2 говорится: «Бог осуждает Израиль за злоупотребление его привилегией обладания этой иконой, искушая его своим поведением. Он угрожает сбросить икону Иакова со своего престола».³

В еще одном раввинистическом тексте из *Бемидбар Рабба* 4:1 не только образ Иакова, но и его имя, по-видимому, воспринимаются, соответственно, как своего рода визуальные и аудиальные репрезентации Бога, посредством которых ангелы получают возможность почитать Его:

Есть библейский текст, относящийся к этой теме: Так как ты дорог в очах Моих, многоценен, и т. д. (Ис. 43:4). Святой, будь Он Благословен, сказал Иакову: Иаков, ты безмерно дорог в очах Моих. Ибо Я как бы поместил твой образ на Моем Престоле, и именем твоим ангелы восхваляют Меня и говорят: Благословен Господь, Бог Израилев, от века и до века (Пс. 41:14).⁴

¹ Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 2.752.

² Ibid. P. 7.151.

³ Neis R. Embracing Icons. P. 45.

⁴ Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 5.94.

Как будет показано далее в нашем исследовании, подобного рода сочетания концепций играли значительную роль в преданиях о первоначально небесном образе-целеме Адама.

По-видимому, небесный статус Иакова и его связь с концепцией Божьей Славы представляли собой большую проблему для раввинистических авторов с их строгими монотеистическими представлениями о Боге, — так как некоторые тексты мидрашей, содержащие концепцию небесного образа патриарха, пронизаны отчетливо воспринимаемыми полемическими интонациями. К примеру, в *Берешит Рабба* 68:12 можно обнаружить следующий спор между двумя известными раввинами:

Рабби Хийя Старший и Рабби Янай поспорили. Один из них утверждал: Они восходили и нисходили по лестнице; а другой говорил: Они восходили и нисходили по Иакову. Утверждение о том, что они восходили и нисходили по лестнице, не представляет собой никакой проблемы. Утверждение о том, что они восходили и нисходили по Иакову, следует понимать как означающее, что некоторые превозносили его, а другие унижали его тем, что плясали, скакали и оскорбляли его. Ибо сказано: Израиль, в Тебе Я прославлюсь (Ис. 49:3); это именно ты, чье лицо запечатлено в вышних; они восходили ввысь и видели черты его лица, и они нисходили на землю и обнаруживали его спящим. Это можно сравнить с царем, сидящим и совершающим суд над людьми в [базилике]; люди приходят в базилику и видят его [совершающим суд], они выходят в покои и видят его [спящим].¹

В этом словесном состязании раввинистических светил присутствует интересный мотив, а именно предположение о том, что Иаков сам мог представлять собой своего рода антропоморфную «лестницу», служащую связью между земным и небесным мирами. Этот мотив будет подробно рассмотрен далее.

Более того, полемическая направленность данного текста проявляется не только в споре между двумя известными раввинами, ее подчеркивает также идея соперничества между небесными созданиями. Так, бросающийся в глаза отличительный признак этого

¹ Ibid. P. 2.626.

текста состоит в утверждении, что некоторые ангельские служители, по-видимому, противостояли небесной личности Иакова, «унижая... и оскорбляя его», и, таким образом, в данном тексте обнаруживается знакомый нам мотив ангельской оппозиции человеческим существам, рассмотренный нами ранее. Это тема ангельского противостояния нашла свое отражение уже в некоторых талмудических текстах и, вероятно, представляет собой смысловое основание для изучаемых нами мидрашей. Так, в *Бавли Хулин* 91b содержится следующее предание:

Танна учил: Они восходили, чтобы посмотреть на его образ наверху, и нисходили, чтобы увидеть его образ внизу. Они хотели причинить ему вред, когда вдруг вот, Господь стоял около него (Быт. 28:13). Рабби Шимон бен Лакиш сказал: Не сказано ли ясно в Писании о том, что мы не должны этого говорить. [Богу приходится являться] подобным человеку, намеревающемуся проучить своего сына.¹

Э. Вольфсон отмечает, что в данных раввинистических источниках мотив небесного двойника патриарха «помещен в контекст еще одного хорошо известного мотива враждебности ангелов по отношению к человеческим существам или зависти к ним. Так, согласно утверждениям, содержащимся в *Берешит Рабба* и *Бавли Хулин*, ангелы, созерцающие вышний образ Иакова, позавидовали ему и искали способ причинить вред земному Иакову».² Исследователь замечает, что «влияние талмудического переосмысления этого мотива обнаруживается также в более поздних мидрашах».³

Тема небесной личности Иакова, запечатленной на Небесном Престоле, также получила свое развитие в позднем иудейском мистицизме. В подобного рода мистических текстах к хорошо известному образному строю, связанному с мотивом Иакова на Небесном Престоле, зачастую добавляются новые символические аспекты. Так, в *Хейхалот Раббати* (*Synopse* § 164) предание о небесном *alter ego* Иакова пронизано интересным эротическим символизмом:

¹ Epstein I. The Babylonian Talmud. Hullin. P. 91b.

² Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 4.

³ Ibid.

Вы видите Меня — что Я сделаю с образом лица Иакова, вашего отца, запечатленного для Меня на Престоле Моей Славы (לְקַלְסֹתֶר פָּנָיו יַעֲרֹב אֲבִיהֶם שְׁהִיא חֲקֻקָּה לִי עַל כֶּסֶּא כְבוֹדִי). Ибо в тот час, когда вы говорите пред людьми «Свят», Я преклоняю колена пред ним и обнимаю его и целую его, и сжимаю его в Моих объятиях, и Мои руки троекратно на его руках, что соответствует троекратному произнесению вами предо Мной слова «Свят», в соответствии со сказанным «Свят, свят, свят» (Ис. 6:3).¹

В данном случае Бог обнимает и целует небесную личность Иакова, запечатленную на Его Престоле. Удивительным отличием по сравнению с ранее рассмотренными текстами служит тот факт, что здесь не образ, а лицо Иакова (לְקַלְסֹתֶר פָּנָיו יַעֲרֹב), или, еще точнее, слепок (קַלְסֹתֶר)² лица патриарха запечатлен на Престоле. По-видимому, подобного рода концептуальное изменение представляет собой не просто случайно неправильно выбранное слово автором текста, принадлежащего к традиции Хейхалот, а сознательную модификацию рассматриваемой концепции, так как подобное явление обнаруживается также в некоторых других раввинистических источниках.³ Так, в некоторых *пнумах*, концептуально очень близких к текстам литературы Хейхалот, небесная личность Иакова также представлена в виде «лица» на Престоле. В одной

¹ Davila J. Hekhalot Literature in Translation. P. 86; Schäfer P. Synopse. S. 72.

² Размышляя над этим загадочным термином, Р. Нейс отмечает, что «слово *qlaster* в раввинистических текстах означает идентичность человеческого облика с его особыми чертами лица (т. е. лица Исаака или Авраама). Ястров считает, что выражение *qlaster panim* аналогично по своему смыслу с термином זֵי אִקּוֹנִין [сияние *iqonin*], которое используется для обозначения “особых черт лица” в случае внешнего сходства» (Neis R. Embracing Icons. P. 42).

³ Л. Гинзберг также высказывает предположение, что «легенда о человеке на луне, которого можно идентифицировать с Иаковом, возможно, связана с древней легендой о лице Иакова, запечатленном на Божьем Престоле» (Ginzberg L. The Legends of the Jews. 7 vols. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998. P. 5.291). Об этих преданиях см. также: Wolfson E. R. The Face of Jacob in the Moon: Mystical Transformations of an Aggadic Myth // The Seductiveness of Jewish Myth / Ed. S. D. Breslaur. Albany: SUNY, 1997. P. 235–270.

из литургических поэм Рабби Яная можно обнаружить следующее поэтическое изложение рассматриваемой нами концепции:

Ваша вера в Иакове, и подтверждение в Израиле. Видящий образ Иакова благословит святого человека Израиля. И упоминающие имя Иакова будут почитать тебя, Бог Израиля. Тебя называют Богом Иакова, а также Богом Израиля. И, пример для сонмов ангельских, он призовет имя Иакова. И он призовет имя Израиля. Скажет, что он свят, и скажет, что он благословен. И они будут взывать друг к другу... И они окружают колесницу, и коснутся ее своими крыльями. [...] И они падут распростертыми во весь рост к его ногам. И они покроют *лицо Престола*. И поднимется звук от их колес. [...] Их пение обращено к Иакову. Они благословят тебя, Святой Иаков. И они ответят и возгласят: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! Вся земля полна славы Его!» С этого места Он [Бог] снизойдет в сопровождении Его сонмов, чтобы созерцать образ Иакова. На этом месте он [Иаков] спал; вот, Я [Бог] с тобой, ибо твой образ со Мною. На этом месте он спал; пока ты спишь, твой хранитель бодрствует.¹

Один из удивительных символов, использованных в этом поэтическом тексте, посвященном теме небесной личности Иакова, это выражение «лицо Престола». Р. Нейс отмечает, что «это словосочетание представляет собой аллюзию на Иов. 26:9, “Он покрывает лицо престола”, однако в данном контексте оно также имеет дополнительную коннотацию, связанную с концепцией образа Иакова и черт его лица».²

Еще одно раввинистическое свидетельство присутствия рассматриваемой концепции можно обнаружить в 35-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер*, автор которого предпринимает попытку заменить образный строй понятия *целем* на символизм лица (*паним*) Иакова, утверждая, что ангелы приходили ради созерцания лица патриарха, и что его небесный лик также напоминал образ одного из *Хаййот* — Живых Существ, поддерживающих Божий Престол:³

¹ Neis R. Embracing Icons. P. 46.

² Ibid.

³ В литературе Хейхалот одно из Живых Существ Престола названо именем Израиля. Об этом предании см.: *Synopse* § 406; *Scholem G. Major*

Рабби Леви сказал: Той ночью Святой, будь Он Благословен, показал ему все знамения. Он показал ему лестницу, стоящую на земле и достигающую небес, как сказано: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба» (Быт. 28:12). И совершающие служение ангелы восходили и нисходили по ней, и они созерцали лицо Иакова и говорили: Вот лицо — подобно лицу той *Хаййя*, которая на Престоле Славы. Те (ангелы), которые были (на земле) внизу, восходили, чтобы созерцать лицо Иакова среди лиц *Хаййот*, (ибо оно было) подобно лицу *Хаййя*, пребывающему на Престоле Славы.¹

Подобного рода терминологические соответствия между понятиями *целем* и *паним* имеют особое значение для нашего исследования, поскольку они напоминают об уже знакомых нам повествованиях о небесных двойниках, в которых символизм небесного *alter ego* адепта тесно связан с образным строем, имеющим отношение к концепции *паним*. Так, следует еще раз упомянуть, что во *Второй книге Еноха* небесный двойник патриарха представлен как светоносное «лицо», отражающее Божье *Паним*.² Подобное соответствие служит указанием на тот факт, что идея о небесной личности Иакова в виде «лица» не представляет собой позднего раввинистического измышления. Как мы увидим далее, идея о небесном двойнике Иакова в виде небесного «лица» играет заметную роль уже в раннем иудейском псевдоэпиграфическом сочинении, известном нам как *Лествица Иакова*.³

Trends. P. 62; Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 7.

¹ Friedländer G. Pirke de Rabbi Eliezer. P. 265.

² 2 Енох 39: «Вы, чада мои, видите лицо мое, подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры» (Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3. 220–221).

³ В *Лествице Иакова* 1:3–4 говорится: «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба. И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня» (Lunt H. The Ladder of Jacob. P. 2.407). В *Молитве Иосифа* также утверждается о связи Иакова с Божьим Лицом, ибо в этом тексте он наделяется обязанностями *Сар ха-Паним*.

В более поздних раввинистических источниках можно также обнаружить еще одно важное концептуальное направление, о котором уже упоминалось в нашем исследовании, а именно, представление о том, что небесная личность Иакова не просто запечатлена на Престоле, а даже восседает на Меркаве. Так, в *Книге Зогар* I.71b–72a содержится удивительная интерпретация видения пророком Иезекииелем небесной Колесницы:

«А над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира» (Иез. 1:26). Это имеет отношение к «краеугольному камню», положенному в центр вселенной, на котором стоит Святая Святых. «Подобие престола», т. е. вышний святой престол, у которого четыре основания, символизирует Устный Закон. «А над подобием престола было как бы подобие человека вверху на нем»; это символизирует Писанный Закон. Из этого мы узнаем, что список Писаного Закона должен покоиться на списке Устного Закона (а не наоборот), ибо Устный Закон — престол для Писаного. «Как бы подобие человека» относится к образу Иакова, сидящего на нем.¹

В данном случае текст из Книги пророка Иезекииля, самый важный из тех, на основании которых формировалась иудейская мистическая традиция, переосмыслен таким образом, что на Небесном Престоле теперь восседает образ Иакова. В еще одном тексте из *Книги Зогар* II.241a можно найти похожую интерпретацию теофанического видения пророка Исаяи:

Рабби Шимон предварил свой ответ таким стихом: «Так говорит Господь: небо — престол Мой, и т. д.» (Ис. 66:1). «Заметьте, — сказал он, — что Святой, будь Он Благословен, возлюбил Израиль как Свое наследие, приблизил его людей к Себе и разделил их на определенные классы в соответствии с небесным образцом, чтобы завершить создание всех миров, как высших, так и низших. Так, слова “небо — престол Мой” служат указанием на небо, где живет Иаков, небесный образ, как бы на высочайшем Божьем Престоле».²

¹ *Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 1.242.*

² *Ibid. P. 4.319.*

И в этом тексте, как и в предыдущих, небесный образ Иакова представлен вознесенным на Божий Престол.

Веще одном месте из *Книги Зогар* I.168а, ранее уже упоминавшемся в нашем исследовании, проводится связь между преданием об образе Иакова и символизмом зеркала, очень важной метафоры, которая, как мы выяснили, была наделена ключевым смыслом во многих повествованиях о небесных двойниках:

Следовательно, именно это случилось, когда дети Иакова подверглись преследованию, Бог посмотрел на образ Иакова и исполнился жалостью к миру. Именно на это указывает сказанное: «И Я вспомню завет Мой с Иаковом» (Лев. 26:42), где имя Иакова начертано в своей полной форме, с буквой «вав», которая сама — образ Иакова. Смотреть на Иакова было подобно созерцанию в «ясном зеркале».¹

Более того, в некоторых иудейских сочинениях символизм «образа» как небесного двойника адепта связан также с историями других широко известных библейских героев, предания о небесных *alter ego* которых уже ранее рассматривались в нашем исследовании. Так, к примеру, в *Таргуме Псевдо-Ионафана*, в рассказе о сияющем лице Моисея, появляется уже знакомый нам термин *iqonin* (יִקוֹנִין). В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх. 34:29 говорится следующее: «Когда Моисей сошел вниз с горы Синай, взяв с собой две скрижали свидетельства в своих руках, при его сошествии с горы Моисей не знал, что сияние от *iqonin* его лица было ослепительным из-за сияния Славы Шхины Господа, говорившего с ним».² В следующем стихе (34:30) также используются словесные формулы с термином יִקוֹנִין: «Аарон и дети Израиля увидели Моисея, и вот, *iqonin* его лица сиял; и они боялись подойти ближе».³ Наконец, в стихах 33–35, описывающих сокрытие сияющего лица великого пророка, терминология «образа» (*iqonin*) опять играет очень важную роль:

¹ Ibid. P. 2.144.

² McNamara M. J. Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus. Ar-Bib, 2. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994. P. 260.

³ Ibid. P. 261.

Когда Моисей закончил говорить с ними, он опустил покрывало на *iqonin* своего лица. Всякий раз, когда Моисей приходил к Господу, чтобы говорить с Ним, он снимал покрывало, которое закрывало *iqonin* его лица до тех пор, пока он не уходил. И он выходил и говорил детям Израиля о том, что было ему заповедано. Дети Израиля видели *iqonin* Моисея, и что сияние *iqonin* лица Моисея было ослепительным. Затем Моисей вновь опускал покрывало на свое лицо, когда он приходил говорить с Ним.¹

В этих таргумических интерпретациях библейских рассказов о сияющем лице Моисея, как и в вышеупомянутых преданиях об Иакове, можно наблюдать творческий подход их авторов к идее взаимозаменяемости символических значений, связанных с понятиями *паним* и *целем*.²

Как и в таргумах, в источниках позднего иудейского мистицизма, и особенно в *Книге Зогар*, идея об образе как небесной личности, в конце концов, перестает относиться только к истории Иакова. *Целем* теперь становится небесной идентичностью любого

¹ McNamara M. J. Targum Neofiti 1 and Pseudo-Jonathan: Exodus. Ar-Bib, 2. P. 261.

² Отголоски подобного рода интерпретаций мотива сияющего лица Моисея как светоносного образа-*целем* можно также обнаружить в текстах некоторых мидрашей, в которых проводится вполне очевидная параллель между облеченным славой образом первого человека и сияющим *паним* великого пророка. Так, в *Дварим Рабба* 11:3 говорится: «Адам сказал Моисею: “Я более велик, чем ты, так как я был сотворен по образу Бога”. На каком основании? Ибо сказано: И сотворил Бог человека по образу Своему (Быт. 1:27). Моисей ответил ему: “Я более велик, чем ты, ибо слава, которой ты был наделен, была отнята от тебя, согласно сказанному: Но человек (Адам) в чести не пребудет (Пс. 49:13); а в отношении меня следует сказать, что сияющее лицо, которым Бог наделил меня, все еще пребывает таковым”». См.: Freedman H., Simon M. *Midrash Rabbah*. P. 7.173. См. также *Мидраш Тадиш* 4: «Подобно тому как Святой, будь Он Благословен, сотворил мир, Он творил чудеса для Израиля во время исхода из Египта... В начале: “И сотворил Бог человека по образу Своему”, а в пустыне: “Моисей не знал, что лице его стало сиять лучами”» (Goshen Gottstein A. *The Body as Image of God in Rabbinic Literature*//HTR 87 (1994). P. 183).

человека и воспринимается как его небесное «тело». Г. Шолем подчеркивает присутствие этой идеи в поздних иудейских мистических источниках, отмечая, что

уже в среде хасидов-ашкеназим XII в. древние мотивы личного ангела-хранителя, или *даймона*, были связаны с концепцией образа, согласно которому был сотворен человек... Этот ангел теперь воспринимался как двойник человека, о котором ничего не говорится в ранних иудейских источниках, содержащих темы мистицизма Меркавы. Мотив посылания этого ангела на землю также связан с явлением человеку его небесного двойника.¹

Г. Шолем также замечает, что в поздних иудейских текстах образ Божий (*целем Элохим*) иногда понимается как образ ангела-хранителя, черты которого запечатлеваются на вновь сотворенном существе в момент его или ее рождения, или даже раньше, в момент зачатия.²

Представление о *целем* как небесном архетипе находит свое наиболее явное выражение в некоторых текстах из *Книги Зогар*, где божественный образ праведника представлен в виде ангела. Так, из текста *Книги Зогар* I.191а читатель узнает следующее:

Рабби Йехуда ответил: «Божественный образ праведного человека — это тот самый ангел, который заграждает пасти зверей и обуздывает их, чтобы они не могли причинить ему вред; отсюда и слова Даниила: “Бог мой послал Ангела Своего”, — тот, кто обладает отпечатками всех образов в мире, кто твердо возлагает мой образ на меня, тем самым заграждая пасти львов и уничтожая их власть надо мной. Следовательно, человек должен обращать пристальное внимание на свои пути и образ действий, чтобы не грешить перед своим Наставником и хранить в чистоте образ Адама».³

¹ Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 260–261.

² Ibid. P. 261.

³ Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.227. См. также *Книгу Зогар* II.86b: «Сказал Рабби Йосе: “Следовательно, изготовление изваяний и живописных изображений всех существ разрешено, кроме изображения человека”. Сказал Рабби Исаак: “Причина такого запрета состоит в том, что, когда создается скульптурный или живописный образ человека, изоб-

В данном случае небесная личность человека представлена не просто как ангельское существо, но как ангел-хранитель,¹ в чьи обязанности входит защита людей от сверхъестественных злых сил.²

Г. Шолем особо подчеркивает сложную многомерную природу образного строя, связанного с понятием *целем* в текстах *Книги Зо-*

ражается не только телесный облик его личности, но также воспроизводится и весь человек в его целостном существовании, его внутренний образ, а именно дух, наряду с его телесной формой» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 3.261*).

¹ Подобного рода сочетание концепций, в которых мотив ангела-хранителя объединяется с мотивом образа-целем, довольно часто встречается в раввинистических источниках. Так, к примеру, в *Дварим Рабба* 4:4 говорится: «И кто они? Ангелы, защищающие людей. Рабби Йегошуа бен Леви сказал: Процессия [ангелов] шествует пред человеком, и глашатаи восклицают перед ним, говоря: “Посторонитесь и уступите дорогу образу Божьему”. Смотри, [говорит Тора], сколько стражей охраняют тебя» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 7.92*). Также и в *Мидраш Теилим* 17:8 приводится подробное изложение такого предания: «...так что куда бы ни пошел человек, его рука оказывается в окружении демонов, — и тем не менее, Святой, будь Он Благословен, защищает его. Рабби Йегошуа бен Леви сказал: Когда человек идет по дороге, сонм ангелов шествует пред ним, восклицая и говоря: “Уступите дорогу образу Святого, будь Он Благословен”» (*Braude W. G. The Midrash on Psalms. 2 vols. YJS, 13. New Haven: Yale University Press, 1959. P. 1.212*). См. также *Мидраш Теилим* 55:3: «Рабби Йегошуа бен Леви учил: Что означают слова “Он избавил в мире душу мою”, и т. д.? Это значит, что ангелы шествуют перед человеком, и эти небесные существа восклицают, говоря: “Уступите дорогу подобию Господа!”» (*Braude W. G. The Midrash on Psalms. P. 1.493*); *Книга Зогар* II.129а: «...появился ангел, охраняющий небесные образы праведников, и имя этого ангела — Йехудаим, названного так благодаря его обязанности (“хранить иудеев”), и он увенчан короной, на которой запечатлено Имя Божье... ибо нет ни одного праведника в мире, чье имя не было бы запечатлено на небесах под руководством ангела» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 3.367*).

² В связи с подобного рода преданиями, Г. Шолем отмечает, что «таким образом, ангел — это и есть первый образ человека, пугающий всех животных, так как он сотворен по образу Божьему; *целем* праведника идентифицируется с ангелом, охраняющим его» (*Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 269*).

гар, где концепция образа как ангельской личности человека порой заменяется концепциями его первоначальной формы и предсуществующего небесного одеяния, в которое была облечена душа в ее райском состоянии, до ее вхождения в человеческое тело.¹ Таким образом, утверждается, что чистые души нуждаются в своем собственном одеянии, даже в их высшем небесном состоянии, и только в исключительных случаях они могут оставить это облачение и предстать без него пред Богом.² Г. Шолем отмечает, что в *Книге Зогар* обнаруживаются обстоятельные рассуждения на тему небесных облачений,³ и смысл метафор одеяний раскрывается в контексте размышлений о понятии *целем* и связанного с ним символизма.⁴ Одно из таких рассуждений можно обнаружить в *Книге Зогар* I.226b, где повествуется о сне одного раввинистического авторитета:

Рабби Йехуда Старший однажды увидел во сне свой собственный образ, светящийся и испускающий лучи во всех направлениях. «Что это?» — спросил он; и получил такой ответ: «Это твое облачение для твоего обитания здесь»; тотчас он преисполнился великой радости. Рабби Йехуда сказал: «Каждый день духи праведников садятся в ряд в саду Эдема, облаченные в их одеяния, возносят хвалы Богу и прославляют Его, как написано: “Воистину, праведники будут славить имя Твое; непорочные будут сидеть пред Тобой”».⁵

¹ Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 261.

² Ibid.

³ Г. Шолем высказывает мнение о том, что «в *Книге Зогар* проводится связь между понятием *целем* как астрального тела и облачением, которым покрывается душа до своего появления на свет, и это одеяние вновь возвращается ей в Раю после смерти. Эфир, состоящий из тонкой материи, представляющий собой воздух в Раю, соответствует облачению из тонкой материи, идентичному святому, эфирному телу, приготовленному для блаженных духов... В самых ранних каббалистических сочинениях говорится только об облачении, надеваемом на душу после смерти, или об одеяниях, которыми были наделены Енох и Илия в их преображенном состоянии, при восхождении на небеса. Только после того как души “сбрасывают” нечистоту их земных тел, они могут надеть “тело, излучающее сияние”» (Ibid. P. 270).

⁴ Ibid. P. 261.

⁵ Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.326.

В этом тексте говорится о том, что Рабби Йехуде Старшему было даровано видение его светоносного образа, который в данном случае идентифицируется с небесным облачением. Этот мотив напоминает ранние представления о небесном двойнике, нашедшие свое особо яркое выражение в *Песни о жемчужине*, где небесное одеяние главного героя выступает в роли его небесного двойника. Другой очень важной аллюзией раввинистического текста является мотив Эдемского сада, что свидетельствует о подтексте, связанном с Адамическими источниками, в которых говорится о том, что первые люди были наделены одеяниями света, присущими им в их первоначальном состоянии и предопределенными к восстановлению для праведников в эсхатологический период. Подобная отсылка служит указанием на особое восприятие автором этого текста преданий о первочеловеке, оказавших влияние на формирование понятия *целем* в текстах, составляющих *Книгу Зогар*. Несмотря на то, что в *Книге Зогар*¹ очень редко явно высказываются суждения о том, что это понятие идентично с понятием *целем* из 1-й главы Книги Бытия, по мнению Г. Шолема, нет никаких оснований сомневаться в том, что таковым было намерение авторов этой мистической компиляции.²

Еще одной очень важной концепцией, также имеющей отношение к метафоре облачения, ассоциирующейся с образным строем понятия *целем*, представляется совершенно особая интерпретация этой сущности как одеяния души, т. е. эфирного тела, которое определяет форму человеческого физического тела и взаимодействует

¹ Зогар III.104а: «Рабби Шимон процитировал следующий стих: “Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил для славы Моей, образовал и устроил”. “Каждого, кто называется Моим именем” — это человек, сотворенный Богом по Его подобию, которого Он называет Его собственным именем, когда он творит правду и справедливость, как написано: “Да не оскорбишь ты судьи”. “Образовал и устроил” — как было растолковано ранее, слова “Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему” относятся ко времени супружества, а именно, к процессу соединения “образа” и “подобия”, в результате чего человек появляется из соединения Мужского и Женского» (Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 5.137).

² Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 262–263.

с ним.¹ В своем анализе концепций, содержащихся в *Книге Зогар*, Г. Шолем высказывает мнение о том, что «эфирное тело, неотъемлемое от каждого человеческого земного тела, в *Книге Зогар* обозначается как *целем*. В то же время, оно понимается как биологическая сущность, действующая внутри человеческого организма и меняющая свою форму вместе с физическими изменениями. Оно формируется и запечатлевается на человеческой душе в момент зачатия человека».²

Д. Мэтт также высказывает предположение, что в *Книге Зогар* понятие *целем* воспринимается как «эфирное тело, в которое облачается каждая душа прежде, чем войти в человеческое тело. Это облачение похоже на физическое тело, в котором оно будет обитать на земле. Человек создается «согласно этому образу», и он продолжает существовать в течение его жизни как образ, окружающий его подобно ауре, и покидает его незадолго до того, как человек умирает».³

В полном согласии с подобного рода концепциями, в *Книге Зогар* III. 13b утверждается, что, когда человек приходит в этот мир, он (или она) формируется в соответствии со своим образом-*целем*. Из текстов *Книги Зогар* II.217b и III.13b⁴ также можно узнать о

¹ Г. Шолем отмечает, что в некоторых текстах из *Книги Зогар* образ *целем* представлен не как облачение души, а как нечто, «стоящее» или «витающее» над ней; в некоторых других текстах (в которых, однако, термин *целем* не упоминается) подобной функцией наделено облачение души. См.: Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 264.

² Ibid. P. 262. Ср.: *Книга Зогар* II.217b: «Ибо когда я увидел тебя и посмотрел внимательно на твои внутренние образы, я увидел, что на тебе был запечатлен мистический образ Адама, и таким образом я узнал, что твой образ запечатлен в вышних» (Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 4.239).

³ Matt D. The Zohar: Pritzker Edition. 12 vols. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003. P. 7.264.

⁴ В *Книге Зогар* III. 13a-b говорится: «Ибо мы узнали, что, когда Святой, будь Он Благословен, выбирает душу для того, чтобы послать ее вниз на землю, Он запечатлевает на ней множество предупреждений и повелевает соблюдать Его заповеди, и Он также проводит ее по тысячи и восьми мирам, чтобы она увидела славу тех, кто посвятил себя изучению Торы, и кто стоит ныне пред Царем в сияющем одеянии в том образе, которым они обладали в

том, что *целем* покидает человеческое существо до его (или ее) смерти.¹

Г. Шолем подробно размышляет над этими важными концептуальными представлениями, согласно которым *целем* рассматривается как своего рода внутренний образец, согласно которому формируется физическое тело. В таком концептуальном контексте человеческое тело само становится своего рода «тенью» внутреннего образа-*целем*. Исследователь отмечает, что, «с одной стороны, *целем* как некое духовное начало определен до рождения человека; с другой стороны, как биологическое начало каждой конкретной жизни, эта сущность содержит семенное начало, определяющее

этом мире, созерцая Славу Царя, увенчанные множеством диадем. Когда приходит время ее нисхождения на землю, она пребывает в течение тридцати дней в земном Раю, чтобы созерцать Славу Наставника праведников, а затем восходит к их высшему месту обитания, и только потом нисходит на землю. До того как она войдет в тело человека, святой Царь увенчивает ее семью коронами. В случае, если она будет грешить в этом мире и ходить во тьме, Тора опечалится из-за этого и скажет: “Всякой славой и всяким совершенством наделил святой Царь душу, и она согрешила пред ним!” А что, если она действительно согрешит? Мы знаем ответ, — продолжил Рабби Йосе, — из стиха, гласящего: “Доколе день дышит прохладою, и убегают тени”. “Доколе день дышит прохладою”: это предупреждение душе о том, что ей необходимо каяться и очищать себя прежде, чем этот мир прекратит свое существование, а затем наступит тот страшный день, когда Бог призовет ее держать пред Ним ответ, когда она покинет этот мир. “И убегают тени”: это относится к тайне, известной Сопровождающим, состоящей в том, что в час, когда человек должен покинуть этот мир, его тень оставляет его. Рабби Элеазар говорит, что у человека две тени, одна — большая, другая — меньшая, и в то время, когда они соединены вместе, человек представляет собой свою истинную личность. Следовательно, человек должен правильно оценивать свои деяния и исправлять свои ошибки пред лицом своего Наставника, а также каяться в своих грехах, ибо Бог милостив и великодушен, и Он принимает тех, кто возвращается к Нему. Человек должен покаяться до того, как его тень покинет его, ибо если он сделает это уже после этого события, находясь под властью смерти, это будет признано раскаянием, но уже не в такой степени приемлемым» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 4.349–350*).

¹ *Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 262.*

рост организма в течение всей его жизни».¹ В *Книге Зогар* III.104a-b можно обнаружить такого рода направления развития понятий, оказавших влияние на формирование концепции *целем*:

...в момент брачного единения на земле Бог посылает некий образ с чертами человеческого существа, который парит над этим единением, и если бы человеческому взору был виден этот образ, он узрел бы его над своей головой. Ребенок создается в соответствии с этим образом, а до того момента, когда образ встанет над головой человека, ребенок не может быть сотворен, так как этот образ приготовлен для него до того, как он приходит в этот мир. Он вырастает в соответствии с этим образом, носит в своем облике этот образ, как написано: «Подлинно, всякий человек ходит в образе» (*целем*, Пс. 39:6). Этот образ приходит свыше. Прежде чем отправиться в путь со своих мест, каждый из духов становится пред Святым Царем со своими украшениями, с лицом, которое они должны принести в этот мир; и из тех украшений возникает этот образ (*целем*). Так, этот образ — третий после духа, и он нисходит в этот мир во время брачного единения, и никогда не покидает рожденного человека. В случае с представителями Израиля, которые святы, этот *целем* свят и происходит из святого места. Однако для язычников он происходит от «злых видов», от стороны нечистоты. Следовательно, человек не должен смешивать свой образ с образом язычника, так как его образ свят, а другой — нечист.²

В своем анализе этого текста Г. Шолем отмечает, что *целем* в данном случае воспринимается как третий элемент — посредническая сущность между животной душой (*нефеш*), нижней частью человеческой *psychē* и телом. По мнению Г. Шолема, в *Книге Зогар*, таким образом, *целем* представляет собой астральное тело, которое дети Израиля получают из священной области бытия, а люди, принадлежащие к языческим народам, — из нечистых и демонических сфер.³

¹ Ibid. P. 264.

² *Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 5.137–138.*

³ *Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 266.*

Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что в текстах из *Книги Зогар* в некоторых случаях *целем* представлен как сущность, которую человек может увидеть. Г. Шолем отмечает, что в таких случаях адепт «может пережить своего рода опыт встречи со своим двойником... во время которого он видит “свой собственный образ”».¹ Согласно авторам *Книги Зогар*, адепт в некоторых ситуациях может вызвать путем заклинаний его (или ее) образ-*целем*. Однако, в отличие от рассмотренных ранее апокалиптических сочинений, где встреча со своей небесной личностью является положительным преображающим опытом для провидца, авторы *Книги Зогар* совершенно явно предостерегают об опасности встречи человека с его небесной идентичностью. Согласно авторам этого собрания мистических текстов, подобное событие может привести к негативным последствиям для адепта, поскольку для созерцания своего образа-*целем* он должен заключить договор с силами Левой Стороны. В *Книге Зогар* III.43а содержится такое разъяснение практики заклинания над своим образом-*целем* и связанных с ней опасных последствий:

...тот, кто знает, как совершать колдовство на левой стороне и держаться ее, должен встать на такое место, которое освещается светом лампы, или в какое-либо иное место, где его собственный образ был бы виден, и произнести некие слова, и передать свои образы тем духам, которых он вызвал, и сказать, что он по своей воле готов слушаться их приказаний. Такой человек не признает более власти

¹ Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 266. В этом отношении интересно отметить, что некоторые каббалистические авторы допускают возможность встречи человека со своим небесным двойником в форме образа-*целем* во время его земной жизни. Так, к примеру, Рабби Моше Кордоверо в своем сочинении *Пардес Римоним*, в ходе изложения учения об образе-*целем* как об астральном теле, высказывает мнение, что «некоторые благочестивые люди удостоиваются созерцания своего образа даже в этом мире». Также Рабби Хаим Витал, главный толкователь учения Аризала (Рабби Ицхак бен Шломо Ашкенази Лурия), отмечает, что «их [праведников] эфирное тело [содержится] тайным способом в образе-*целем*, которое могут увидеть только люди, обладающие чистым взором» (Ibid. P. 266).

своего Господа и вверяет себя власти нечистой стороны. И с этими словами колдовства, которые он произносит, призывая свои образы, появляются два духа и предстают в его образах в человеческом обличье, и они сообщают ему, как причинить вред или извлечь пользу в каждом конкретном случае. Эти два духа, которые не были заключены в тела, теперь приняли облик этих образов и воплощены в них, и они предоставляют сведения этому человеку — тому, кто покинул область владычества своего Господа и вверил себя власти нечистой стороны.¹

Из этого текста можно понять, что практика взаимодействия с небесной личностью адепта строго запрещается. Г. Шолем отмечает, что, совершая подобные действия, адепт заключает договор с силами Лево́й Стороны, предоставляя им свой *целем*, проявляющий себя посредством образов-теней.² В результате подобного рода ритуалов, вместо двух святых сил, обычно сопровождающих человека, в эти две тени облачаются две демонические силы, которые служат человеку проводниками и советниками.³

Еще одним бросающимся в глаза аспектом образного строя, связанного в *Книге Зогар* с понятием *целем*, служит изображение двойника в виде отражения, и в этой книге подобная концепция выражена с помощью особого термина «тень». Г. Шолем отмечает, что «в *Книге Зогар*, совершенно таким же способом, как и в Дантовом *Чистилище* (песнь 25), концепция астрального тела связана с образом человеческой тени, и такая связь становится еще очевиднее благодаря игре слов древнееврейского языка, а именно слов *целем* и *цел* (тень)».⁴ По мнению Г. Шолема, эта интерпрета-

¹ Matt D. The Zohar. P. 7.264–265.

² М. Идель также привлекает внимание исследователей к некоторым раввинистическим свидетельствам, согласно которым тени воспринимаются в качестве двойников людей. О подобного рода преданиях см.: Idel M. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 28–29.

³ Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 268.

⁴ Ibid. P. 263. В исследовании Д. Мэтта также подчеркиваются подобного рода терминологические соответствия. Размышляя о тексте из *Книги Зогар* III.43а, ученый отмечает, что «в данном случае слово **צל** (*цулма*), “образ” ассоциируется с “тенью”, **צל** (*цел*), человека, которая

ция авторами *Книги Зогар* концепции тени указывает на то, что она служит не чем иным, как внешним выражением внутреннего *целем*.¹ Подобное восприятие понятия *целем* как тени очень важно для нашего исследования, особенно принимая во внимание рассмотренные ранее концепции небесного двойника как своего рода зеркала.

Образ как потусторонняя личность в древнегреческой литературе и философии

Несмотря на вполне естественное искушение рассматривать рассуждения авторов *Книги Зогар* о небесном *alter ego* в виде образа-*целем* как поздние каббалистические измышления, никак не связанные с ранними повествованиями о небесных двойниках, нельзя исключить вероятность существования подобных концепций уже в древнегреческих литературных и философских текстах, созданных за несколько тысячелетий до появления *Книги Зогар* в Испании в XIII в. Так, уже в поэзии Гомера двойник человека обозначался термином εἰδωλον, словом, которое в некоторых других контекстах можно перевести как «образ» или «подобие»,² однако в гомеровских текстах используется в значении «призрак» или «двойник». ³ Так, подобную концепцию двойника можно обна-

исчезает за некоторое время до его смерти. Последнее слово, “два”, имеет отношение к идее о двух образах (изложенной в другом месте *Книги Зогар*). Связь между понятиями *цулма*, “образ”, и *цел*, “тень”, подчеркивается тем фактом, что древнееврейский эквивалент слова *цулма* — צל (целем) имеет смысл “тень” в стихе из Псалмов: אִךְ בַּצֶּלֶם (Ак бе-целем), человек подобен дуновению, дни его — как уклоняющаяся тень [или: призрак]» (*Matt D. The Zohar. P. 7.264*).

¹ Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. P. 263.

² Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon with a Revised Supplement. Oxford: Clarendon, 1996. P. 483.

³ В связи с подобного рода терминологическими нюансами, Ж.-П. Вернан высказывает мнение, что «как и призрак, *psychē* у Гомера принадлежит к числу явлений иного порядка, входящих как бы в категорию

ружить, к примеру, в тексте гомеровской *Одиссеи* 4.795–800, где говорится о том, что εἰδωλον Ифтимы, созданный Афиной, появляется во сне Пенелопы:

Добрая мысль пробудилась тогда в благосклонной Палладе: призрак (εἰδωλον) она сотворила, имевший наружность прекрасной дочери старца Икария, светлой Ифтимы, с которой царь фессалийской Феры, могучий Евмел, сочелся. В дом Одиссеев послала тот призрак Афина, дабы он там подошел к погруженной в печаль Пенелопе, ей слезы легкой рукою отер и ее утолил сокрушенье.¹

В еще одном тексте из *Одиссеи* (11.601–602) содержатся сведения о том, что εἰδωλον Геракла пребывает в Аиде,² в то время как сам герой обитает на Олимпе с богами:

явлений, обозначаемую греками архаического периода словом eidōla, которое можно было перевести скорее как “двойники”, чем как “образы”... Двойник — это совершенно иное явление, полностью отличающееся от образа, не представляя собой “естественный” объект, однако и не будучи продуктом воображения, т. е. это не имитация реального объекта, не иллюзия предмета и не результат умственной деятельности. Двойник представляет собой некую реальность, внешнюю по отношению к человеку, воспринимающему его присутствующим в мире видимых вещей. Тем не менее, даже при его соответствии с человеком, на которого он похож, благодаря своей необычной природе он существенно отличается от привычных вещей, присутствующих в обычной повседневной жизни. Двойник существует одновременно на двух противоположных уровнях бытия: в тот момент, когда он появляется, он совершенно ясно раскрывает себя как явление, принадлежащее не к обычному порядку вещей, а скорее к некой потусторонней реальности». См.: Vernant J.-P. *Psyche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine?* // *Idem. Mortals and Immortals* / Ed. F. I. Zeitlin. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 186–187. Об этой традиции также см.: *Idem. The Figuration of the Invisible and the Psychological Category of the Double: The Kolossos* // *Idem. Myth and Thought among the Greeks* / New York: Zone Books, 2005. P. 321–332. Выражаю глубокую благодарность Д. Литве за то, что он привлек мое внимание к работам Вернана.

¹ Пер. В. А. Жуковского.

² В отличие от ранее рассмотренных преданий, в которых двойник человека пребывает в небесном мире, в *Одиссее* призраки, или образы,

Видел я там, наконец, и Гераклову силу, один лишь призрак (εἰδωλον) воздушный; а сам он с богами на светлом Олимпе сладость блаженства вкушал близ супруги Гебеи, цветущей дочери Зевса от златообутой владычицы Геры.¹

В приведенных текстах понятие εἰδωλον совершенно явным образом отличается от «земного» существа, образом которого он служит, и представляется как своего рода «тень» или «призрак» этого человека.² Следует отметить также, что иногда этот образ буквально выступает в роли «двойника» человека, выглядящего в точности как этот человек. Размышляя над этими отличительными характеристиками рассматриваемых текстов, Я. Бреммер отмечает, что

смысл слова *eidōlon* становится понятным, если принять во внимание два текста. После того как Аполлон взял Энея в свой храм, чтобы вылечить его после битвы с Диомедом, «он сотворил *eidōlon*,

умерших людей (*eidōla*) пребывают в Аиде. Я. Бреммер отмечает, что во время посещения Аида Одиссей разговаривал с образом (*eidōlon*) своего друга Эльпенора (11.83). Пророк Феоклимен, предсказавший своим видением кровавую расправу над женихами, созерцал в этом видении дверной проем, ведущий во двор, заполненный образами (*eidōla*) (20.355) (*Bremmer J. N. The Early Greek Concept of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1983. P. 79*).

¹ Пер. В. А. Жуковского.

² Я. Бреммер отмечает, что «*psychē* покидает тело в момент смерти человека и начинает свою собственную жизнь. Однако умерший человек представлен в ином мире не только как *psychē*, но также и как *eidōlon* или как нечто, сравнимое с тенями... Для греков имели некоторое значение именно физические, а не психологические отличительные признаки души. Из описаний образа-двойника (*eidōlon*) можно сделать вывод о том, что греки представляли души умерших выглядевшими в точности похожими на живых людей. Они изображали физические действия душ умерших людей двумя противоположными способами: с одной стороны, такие души двигались и разговаривали подобно живым существам, с другой стороны, души умерших людей не могли двигаться и говорить, а вместо этого летали и издавали резкие звуки» (*Bremmer J. N. The Early Greek Concept of the Soul. P. 73*).

подобный самому Энею» (5.450).¹ Афина послала Пенелопе *eidōlon*, который она создала подобным Ифтиме (4.796). На основании этих текстов можно прийти к выводу о том, что *eidōlon* — это сущность, выглядящая в точности как человек. Особенно ясно это проявляется в случае с Ахиллом, когда его посещает во сне *psychē* Патрокла. После того как Патрокл готов был оставить Ахилла, Ахилл старался обнять его, но не смог, так как *psychē* Патрокла исчезла. Затем он понял, что это было: «*psychē* и *eidōlon*», хотя и «оружием самым подобный ему» (23.104–107).² Таким образом, словом *eidōlon* в его первоначальном смысле подчеркивался тот факт, что для древних греков умершие люди выглядели в точности похожими на живых.³

¹ В *Илиаде* 5.430–450 говорится: «Так взаимно бессмертные между собою вешали. Тою порой на Энея напал Диомед нестрашимый: зная, что сына Анхизова сам Аполлон покрывает, он не страшился ни мощного бога; горел непрестанно смерти Энея предать и доспех знаменитый похитить. Трижды Тидид напал, умертвить Анхизиду пылая; трижды блистательный щит Аполлон отражал у Тидида; но, лишь в четвертый раз налетел он, ужасный, как демон, голосом грозным к нему провещал Аполлон дальновержец: “Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами, гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!” Так провещал, — и назад Диомед отступил недалеко, гнева боящийся бога, далеко разящего Феба. Феб же, Энея похитив из толпищ, его полагает в собственном храме своем, на вершине святого Пергама. Там Анхизиду и Лета и стрелолубивая Феба сами в великом святилище мощь и красу возвращали. Тою порой Аполлон сотворил обманчивый призрак — образ (εἰδωλον) Энея живой и оружием самым подобный» (пер. Н. Гнедича).

² В *Илиаде* 23.100–107 говорится: «Рек — и жадные руки любимца обнять распростер он; тщетно: душа Менетида, как облако дыма, сквозь землю с воем ушла. И вскочил Ахиллес, пораженный виденьем, и руками всплеснул, и печальный так говорил он: “Боги! Так подлинно есть и в Аидовом доме подземном дух человека и образ (εἰδωλον), но он совершенно бесплотный! Целую ночь, я видел, душа несчастливца Патрокла все надо мною стояла, стенающий, плачущий призрак; всё мне заветы твердила, ему совершенно подобясь!”» (пер. Н. Гнедича).

³ Bremmer J. N. The Early Greek Concept of the Soul. P. 79.

Хотя в гомеровских поэмах термин $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ никогда не используется для обозначения душ живых людей,¹ в орфических и пифагорейских учениях он стал восприниматься как обозначение двойника живого человека. В отношении подобного направления развития этой концепции Ж.-П. Вернан отмечает, что в философско-религиозных сектах, таких как пифагорейцы² и орфики,³ было разработано совершенно иное учение о душе, противоположное гомеровскому. Ж.-П. Вернан указывает на то, что появление этой новой концепции, по-видимому, было связано с ритуалами духовного восхождения в этих эзотерических религиозных группах, целью которых было избежать влияния времени, последовательной цепи реинкарнаций и смерти путем очищения и освобождения малой частицы божественного начала, присутствующей внутри каждого человека.⁴ Ж.-П. Вернан отмечает, что эта новая интерпретация

¹ Bremmer J. N. The Early Greek Concept of the Soul. P. 79

² Я. Фоссум привлекает внимание исследователей к особому направлению развития рассматриваемой концепции, которое можно обнаружить в сочинении Плутарха *О демоне Сократа* 585Е, где возникновение предания об $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ как двойнике умершего или живого человека приписано пифагорейцам: «На это Феанор, улыбнувшись, ответил: “Я думаю, Симмий, что Лисиду хорошо здесь, и он, благодаря Эпаминонду, ни в чем не нуждается. Есть у пифагорейцев некоторые особые погребальные обряды, без совершения которых мы не считаем человека встретившим блаженную кончину. Когда мы из снов узнали о смерти Лисида (ибо есть признак, по которому можно различить, принадлежит ли являющийся во сне образ ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$) живому или мертвому), у многих возникло опасение, что Лисид на чужбине не встретил надлежащей заботы, и что его прах надо перенести, чтобы на родине он получил то, что предписывает обряд”» (пер. Я. Боровского в книге: *Плутарх. Сочинения* / Сост. С. С. Аверинцев. М., 1983. С. 517). В связи с этим текстом, Я. Фоссум отмечает, что «пифагорейцы использовали для обозначения духа-хранителя слово $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$, “образ”... [и]... Они знали, принадлежит ли явившийся во сне $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ умершему или живому человеку: если этот “образ” не отбрасывал тени и не моргал, значит он принадлежал умершему человеку» (*Fossom J. The Son of Man's Alter Ego*. P. 145–147).

³ Vernant J.-P. Mortals and Immortals. P. 190.

⁴ Ibid. Ж.-П. Вернан и Я. Бреммер отмечали, что подобный сдвиг парадигмы восприятия понятия $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ можно наблюдать уже у Пиндара. Во

понятия *psychē* все еще обозначалась гомеровским термином *eidōlon*, и, тем не менее, это слово уже не соотносилось с подобием умершего человека. Благодаря своему присутствию в живом человеке, эта сущность уже не могла принимать форму двойника-призрака исчезнувшего тела.¹ Кроме того, Ж.-П. Вернан замечает, что в ходе своей длительной эволюции это новая сущность превратилась в двойника живого существа: *aiōnos eidōlon*. Этот двойник, с его божественным происхождением и способностью избегать разрушения, которое постигает смертные тела, находится в спящем состоянии, когда части тела активны. Он просыпается, когда тело спит и появляется как сновидение, таким образом сообщая о судьбе, ожидающей нас в ином мире после смерти.²

В платонической философии понятие *eidōlon* в ходе дальнейшей эволюции претерпевает удивительные метаморфозы. В своем анализе этих изменений Ж.-П. Вернан указывает на то, что в философии Платона происходит инверсивная переоценка смысла и роли тела и души. Вместо связывания человеческой личности с физическим телом и его душой (*psychē*), представленной как *eidōlon*, т. е. призрак или двойник тела, более не пребывающий в этом мире, теперь бессмертная *psychē* служит реальной сущностью человека.³ В такой парадигме физическое тело меняет свой статус: теперь оно само становится «тенью», иллюзорным образом истинной реальности. В призрачном мире видимых явлений тело превращается в изменчивый внешний облик души. По мнению Ж.-П. Вернана, в результате таких представлений о теле и душе меняется и интерпретация понятия *eidōlon*. *Psychai* более не представляются как *eidōla*, призраки тех людей, чьи тела превратились в пепел на по-

фрагменте 131b Пиндара говорится: «И тело их следует за всемогущей смертью, но жив остается облик бытия (αἰώνος εἶδωλον), ибо только он — от богов. Он спит, когда члены наши — при деле их; а когда на них скатывается дрема, он в несчетных снах являет нам близящийся суд меж теми, кому радость и кому беда...» (пер. М. Л. Гаспарова: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты. М., 1980. С. 213; Snell B., Maehler H. Pindari carmina cum fragmentis. Pars I Epinicia. Leipzig: B. G. Teubner, 1980. P. 111).

¹ Vernant J.-P. Mortals and Immortals. P. 190.

² Ibid.

³ Ibid.

гребальном костре; теперь скорее тела умерших (их трупы) воспринимаются как *eidōla* тех, кто уже умер. Согласно замечанию Вернана, в данном случае мы имеем дело с важнейшим изменением представления о душе как призрачном двойнике тела — к представлению о теле как призрачном отражении души.¹

В этот период также происходят важные изменения в терминологии. Так, в текстах Платона, в отличие от гомеровских поэм, слово εἶδωλον означает не «призрак», а скорее «образ». Размышляя над такими изменениями, Ж.-П. Вернан отмечает, что, благодаря перевороту в восприятии взаимоотношений тела и души, можно получить ответ на вопрос о том, почему Платон, первым разработавший теорию образа как подражательного приема и художественного вымысла, использует для обозначения всякой подражательной деятельности именно этот термин, более всего наполненный архаическими смыслами и наименее «современный» из всех терминов, служивших для обозначения понятия «образ», которым Платон мог бы воспользоваться.²

Представление об *eidōla* как о последовательной цепи образов/отражений, служащих «подобием подобия», использовалось Платином в III в. н. э. и было детально разработано в его философской системе.³

¹ Vernant J.-P. Mortals and Immortals. P. 190.

² Ibid.

³ Ж.-П. Вернан отмечает, что, «согласно Плотину, Единое, или Бог, вечно неподвижный в своем абсолютном совершенстве, производит “образы” путем излучения, подобно тому как свет изливается из солнца. В меру своей способности служить выражением содержания Единого, эти образы отстоят на соответственно более или менее низких ступенях бытия, и все вместе ниже Единого. Эти образы зависят от него, будучи его порождениями и обретая свое существование от той связи, которую они могут сохранить со своим источником и образцом (Энн. 5.1.6.25 ff.). В качестве своего первого образа Единое производит Nous, или Ум. На следующем уровне появляется Душа как *eidōlon* Nous, отражение Ума, — образ, уже более замутненный, подобие этого Ума (*Nous*), от которого она не может быть отделена. В качестве образа (*eidōlon*) породившей ее сущности, Душа ниже Ума (*Nous*) по иерархии бытия. Она движется вокруг Ума, представляя собой свет, излучающийся от Ума (*Nous*), отражение света выс-

Выразительный пример такого использования термина εἶδωλον можно обнаружить в 6-м трактате первой книги *Эннеад*, где он помещен в контекст истории Нарцисса, однажды увидевшего свое отражение на поверхности воды:

Кто увидел прекрасное в телах, должен не оставаться на этом, но должен, в сознании, что это — [только] образы, следы и тени, бежать к тому, в отношении чего это является образами. Именно — если кто бежит за ними в желании овладеть ими как истинным, тот, как [Нарцисс], в желании овладеть тем, что носится прекрасным призраком (εἶδωλου καλοῦ) на воде, — как повествует (насколько мне известно) некий миф, — исчезает из виду, погрузившись в глубину

шего мира, отсветы которого она несет в нижний мир. С одной стороны, Душа неотъемлема от Ума, наполнена им и наслаждается им; *psychē* принимает участие в его деятельности и сама способна думать. С другой стороны, она соприкасается с нижним миром, или, скорее, *psychē* также порождает уровни бытия, неизбежно ниже ее самой (*Энн.* 5.1.7.36–47). Что означает, спрашивает Плотин, нисхождение в Аид (*Энн.* 6.4.16.37 ff.)? Если Аид означает нижний мир, следует ли понимать выражение “нисхождение в Аид” в том смысле, что наша душа, *psychē*, пребывает в том же самом месте, что и наши тела? Но что если тела более не существуют? Поскольку душа неотделима от своего *eidōlon* (т. е. от тела, отражения или образа души), как она может быть в том же самом месте, где пребывает тело в качестве ее отражения (*eidōlon*)? И тем не менее, даже в таком случае всегда остается возможность обращения души к Уму и к Единому. “Если целью философии служит наше полное освобождение, только *eidōlon* [тело как отражение души] нисходит в нижние сферы бытия. Душа живет в чистом умопостигаемом мире, при этом никоим образом не отделяясь от тела” (*Энн.* 6.4.16.41–43). Следовательно, быть философом означает обратиться от тела как образа к душе, и вернуться к тому, образом чего является душа, источнику, от которого она отделена до тех пор, пока она удовлетворяется ролью служить его отражением, вместо того чтобы быть идентичной с ним. Основная мысль здесь состоит в том, что душа теряется в этом мире, чтобы вновь обрести себя, но уже не как образ, двойник, похожий на внешний по отношению к ней образец, а как целостная и истинная сущность, в которой ее нижняя и высшая личности полностью совпадают посредством единения с Богом, представляющим собой Все» (*Vernant J.-P. Mortals and Immortals.* P. 192).

потока; и подобным же образом и держащийся за прекрасные тела и не отбрасывающий их должен уже не телом, а душой погрузиться в темные и безрадостные для ума глубины; пребывая там слепым, в [безвидном] Аиде, он, таким образом, и здесь и там сопричастен теням.¹

Ранее уже высказывалось предположение о возможности влияния подобного рода философских учений² на некоторые неортодоксальные течения в христианстве, с их парадоксальными представлениями о том, что высшие *eidōla* отражаются на зеркальной глади поверхности воды в нижних сферах бытия.³ К подробному рассмотрению этих учений мы обратимся далее в нашем исследовании.

¹ Пер. А. Лосева в книге: *Плотин. Сочинения*: Плотин в русских переводах. М.; СПб., 1995. С. 499. Размышляя над этим текстом, Ч. Стэнг отмечает, что «парадоксальным образом, слово, которое использует Плотин, а именно *eidōlon* (в данном случае означающее “отражение”), использовалось Платоном в его изложении речи Сократа, где он говорит Алкивиаду о том, что мы видим, когда смотрим на зрачок в глазу другого человека, а именно зеркальное отражение, или *eidōlon* (*Алкивиад* I.132e). Для Платона это наблюдение служит аналогией того способа, которым мы можем узнать себя: человек смотрит в душу другого человека и видит свой собственный *eidōlon*, или отражение, и таким образом люди приходят к взаимному почитанию и обожествлению. Я не думаю, что выбор этого термина Платином был случайностью...» (*Stang C. Our Divine Double*. P. 216–217).

² Ранее уже высказывались предположения, что манихейская идея о небесном двойнике была заимствована из платонических философских построений. См. на эту тему: *Koenen L. Augustine and Manichaeism in Light of the Cologne Mani Codex // ICS 3 (1978). P. 154–195; Sweeney L. Mani's Twin and Plotinus: Questions on Self // Neoplatonism and Gnosticism / Eds. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany: SUNY, 1992. P. 381–424; Fauth W. Syzygos und Eikon // Gnosis und Philosophie: Miscellanea / Eds. R. Berlinger, W. Schrader. Elementa, 59. Amsterdam: Rodopi, 1994. S. 115–139.*

³ Рассуждая на тему присутствия термина *eidōlon* в текстах рукописей Наг-Хаммади, Ж. Квиспел отмечает, что «в библиотеке гностиков, среди которых были друзья Плотина, посещавшие его лекции за несколько лет до того, как он написал трактат против них, были не-христианские книги, такие как Откровения Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена

Образ как небесный двойник в религии мандеев и манихеев, а также в раннем христианстве

Некоторые концепции, которые можно обнаружить в религиозных преданиях мандеев и манихеев, как и в ранних христианских текстах, могут служить подтверждением древности представлений об образе как двойнике человека.

Сначала нам следует обратиться к некоторым мандейским религиозным сочинениям, основанным на устном предании, которое восходит, возможно, к I–II в. н. э., в контексте которых можно обнаружить¹ понятие *дмута* — образа или подобия,² принадлежащего к Световому миру. В связи с этой концепцией *дмута* как небесного двойника человека в мандейских текстах, Э. С. Дровер отмечает, что, согласно этим источникам, «у каждого человека, живущего на земле, имеется свой двойник или подобие (*dmuta*), находящийся в *Мишунья Кушта*, и в момент смерти человек покидает свое земное тело и принимает эфирное тело своего двойника».³

и Меса, часть из которых обнаружилась в Наг-Хаммади. Согласно их учению, мировая Душа и Премудрость (София) склонилась над нижними сферами бытия, и хотя и не сошла вниз, но лишь осветила нижний мир, так что в материи отразился образ (*eidōlon*). От этого образа, говорят они, происходит еще один образ, представляющий собой Демиурга, отдалившегося от своей матери и создавшего мир, состоящий лишь из образов; они говорят это для того, чтобы осудить Демиурга, создавшего этот образ» (*Quispel G. Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John // Idem. Gnostica, Judaica, Catholica. P. 368*).

¹ О связи между понятиями *дмута* и *целем / iqonin* см.: *Idem. Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism // Les textes de Nag Hammadi / Ed. J.-É. Ménard. NHS, 7. Leiden: Brill, 1975. P. 115–116.*

² *Drower E. S., Macuch R. A Mandaic Dictionary. Oxford: Clarendon, 1963. P. 111–112.*

³ *Idem. The Secret Adam. Oxford: Oxford University Press, 1960. P. 40* (пер. Н. Н. Каменской при участии А. С. Четверухина в книге: Мандеи: История, литература, религия / Сост. Н. К. Герасимов. СПб., 2002. С. 288).

Еще одна выдающаяся исследовательница мандейских преданий, Й. Бакли, в своем анализе символического смысла понятия *дмута* подчеркивает некоторые отличительные признаки этой загадочной сущности, имеющей столь важное значение для нашего исследования. Она отмечает, что

...термин *дмута* служит для выражения динамичных взаимоотношений между земным образом и его двойником, пребывающем в Световом мире. Выражаясь точнее, образ, находящийся в Световом мире, пребывает в *Мишунья Кушта*, мире идеальных небесных соответствий, т. е. особой части Светового мира. Земной образ может функционировать только постольку, поскольку он получает импульсы от своего образа-*дмута* в вышнем мире. Все люди и все *утре*, по-видимому, обладают такими образами. Что можно было бы ожидать от данной очень подвижной и изменчивой мифологической фигуры, зависит от того факта, где эта фигура находится в каждый конкретный момент. Благодаря образу-*дмута*, эта фигура сохраняет свою неизменную идентичность, но может проявлять свои как позитивные, так и негативные свойства, в зависимости от места ее пребывания и от сопровождающих ее фигур. В данном случае мы имеем дело с функционированием основной мандейской психологической концепции, согласно которой отличительные признаки личности могут меняться, однако фундаментальная, полученная через образ-*дмута* идентичность, остается неизменной.¹

В рассуждениях Й. Бакли подчеркивается сложная природа символизма, связанного с понятием *дмута*, содержащегося в мандейских источниках, авторы которых зачастую разрабатывают идеи как земной, так и небесной идентичностей, взаимосвязанных между собой. В данном случае, как и в приведенных выше иудей-

¹ Buckley J. J. The Mandaean: Ancient Texts and Modern People. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 37. Обсуждение термина *дмута* см. также в: Eadem. The Mandaean Sital as an Example of The Image Above and Below // Numen 26 (1979), P. 185–191; Eadem. Two Female Gnostic Revelers // HR 19 (1980). P. 259–269; Eadem. A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion // HR 21 (1982), P. 60–84; Corbin A. The Man of Light in Iranian Sufism. P. 33; Deutsch N. Guardians of the Gate. P. 133, 139.

ских мистических текстах, небесная личность представляется как основополагающая сущность, контролирующая ее земное воплощение.

Некоторые исследователи также отмечают ярко выраженный сотериологический смысл концепции небесного *alter ego* в мандейской религии, который достигается путем воссоединения с небесным «я» в форме образа-*дмута*, что напоминает предания о небесном двойнике, которые можно обнаружить в иудейских апокалиптических сочинениях. Так, Р. Фольц высказывает предположение о том, что «как и манихеи, и представители ряда других религиозных систем, мандеи полагали, что каждый человек обладает своим небесным двойником (*дмута*). Таким образом, целью мандеев было восхождение к Световому миру и воссоединение со своими идеализированными, духовными двойниками».¹

Важно отметить также, что в мандейской религии небесный двойник адепта в форме образа-*дмута* зачастую изображается как небесное «облачение»,² служащее вышним соответствием его (или ее) земного «одеяния».³ Ранее в нашем исследовании говорилось о том, что подобное восприятие небесного *alter ego* как облачения можно обнаружить в преданиях о небесных двойниках в других религиозных контекстах.

В некоторых манихейских преданиях о небесном двойнике также присутствует представление о небесной личности как образе

¹ Foltz R. Religions of Iran: From Prehistory to the Present. London: One-world, 2013. P. 128.

² *Левая Гинза* II.5: «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 укрою тебя в моем одеянии. В моем одеянии, которое Великая (Жизнь) дала мне, и в чистом благоухании, которое вверено мне» (*Foerster W. Gnosis. P. 2.255; Lidzbarski M. Ginza. S. 461*).

³ *Левая Гинза* II.5: «Почему с меня сняты сияющие одеяния, почему я брошен в мир, где на мне телесные одежды? Я облачен в телесные одежды, которые он надел на меня и снял с меня. Я разгневан и подвергаюсь мучениям в телесных одеждах, в мире, куда я был брошен. Сколько раз должен я снять их, и сколько раз должен я одеть их!» (*Foerster W. Gnosis. P. 2.255; Lidzbarski M. Ginza. S. 461*).

(*eikōn*). Так, в манихейском сочинении *Кефалайя (Главы)* 14:27–15:3 небесный двойник Мани, по-видимому, назван его «образом»:

...в то самое время он [дал мне] мой образ, который я ношу — в годы Артабана, царя Парфии. А в годы Артаксеркса, царя Персии, я возрос и достиг совершенных лет; в те самые годы, когда царь Артаксеркс [получил] венец, Параклет живой сошел ко мне и говорил со мной. Он открыл мне тайну сокровенную, скрытую от мира и поколений, тайну бездны и высоты...¹

Размышляя над этим манихейским текстом, Ч. Стэнг отмечает, что самым интересным его отличительным признаком служит

использование выражения «мой образ» (*tab-ikōn*). Глагол в этой строке неразличим, и из десяти строк этого текста прочтению поддаются только отдельные фрагменты. Тем не менее, представляется вполне вероятным, что под словом «Параклет» в некотором смысле подразумевается выражение «мой образ» (греч. *eikōn*), и что, по утверждению Мани, он «принял» этот образ по достижении совершеннолетия. В таком случае, мы имеем дело с существенным изменением смысла по сравнению с Евангелием от Иоанна. Иисус нигде не говорит о том, что Параклет может быть образом (*eikōn*), однако, как будет показано далее, такая интерпретация рассматриваемых терминов в *Кефалайя* находит свое подтверждение в *Кельнском манихейском кодексе*, где Мани заявляет: «Итак, ко времени, когда мое тело достигло совершеннолетия, тотчас, спустившись сверху, явилось предо мной то самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение (*katoptron*) [меня]» (*Кельнский манихейский кодекс* 17:1). Далее мы также рассмотрим, каким образом в таких выражениях, как «образ» и «зеркальное отражение», возможно, содержатся аллюзии на тексты Павла (и его концепцию образа *eikōn*), Платона (влюбленные как зеркальные отражения друг друга), а также на *Евангелие от Фомы* («образ», противопоставленный «подобию» в § 84).²

¹ Пер. Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 64.

² Stang C. Our Divine Double. P. 162–163.

Ч. Стэнг далее высказывает мнение, что понятие образа как небесного *alter ego* становится важным отличительным признаком манихейской антропологии божественного двойника. Исследователь обращает внимание на текст из *Кеф.* 36, 9–15, где обнаруживается такое описание «Формы Света»:

Третья — Форма Света, которую принимают Избранники и Слушатели, когда покидают мир. А пятый Отец — та Форма Света, которая открывается каждому, кто выходит из своего тела по подобию образа (*ikōn*) апостола, и три великих славных ангела идут с ней...¹

В своем комментарии на этот текст Ч. Стэнг отмечает следующее:

Именно на эту Форму Света мы должны теперь обратить наиболее пристальное внимание с целью понимания того, существует ли манихейская антропология божественного двойника, которая относилась бы ко всем ее представителям. В данном случае, мы узнаем о том, что эта Форма Света явится обеим группам, составляющим манихейскую общину, как новообращенным, или «слушателям», так и избранным. Эта Форма Света «служит соответствием образу (*ikōn*) апостола». Ранее мы уже видели, что «сотоварищ» Мани, или его двойник, представлялся как его образ: «мой образ» (*Кефалайя* 14:28); «то мое самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение (*katoptron ton prosōpou tou*)» (*Кёльнский манихейский кодекс* 17:1–16). На основании этих текстов становится понятным, что взаимоотношение между апостолом и его сотоварищем воспроизводится на уровне каждого верного последователя манихейской религии: Форма Света является представителям манихейской общины, подобно тому как образ явился апостолу.²

Еще одно важное свидетельство можно обнаружить в тексте *Кёльнского манихейского кодекса* 94–96, где говорится о том, что «образ человека» явился несколько раз главе секты последователей обряда погружения в воду, Элкасаю: «Ибо Элкасай, основатель вашего закона, указал (на это): ибо, когда он однажды направился

¹ Пер. Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 82.

² Stang C. Our Divine Double. P. 180–181.

к воде ради омовения, образ человека явился ему из источника воды... вновь во второй раз образ человека явился ему из этого источника...».¹ Некоторые исследователи ранее высказывали мнение, что этот «образ», явивший себя в воде, следует понимать в данном манихейском тексте как небесного двойника Мани.²

Представляется вполне возможным предположить, что вышеупомянутые манихейские предания восходят своими истоками к некоторым неортодоксальным христианским представлениям о небесном двойнике в форме образа.³ Ж. Квиспел и Э. Деконик высказывают предположение, что подобного рода концепцию небесного двойника адепта можно обнаружить в некоторых христианских апокрифических текстах, таких как *Логиион 84 Евангелия (от) Фомы*⁴ (ННС II, 7, 47:25–29), где содержится следующее высказывание Иисуса:

¹ Koenen L., Römer C. Der Kölner Mani-Kodex. S. 66; Aitken E. B. The Cologne Mani Codex // Religions of Late Antiquity in Practice / Ed. R. Valantasis. Princeton Readings in Religions. Princeton: Princeton University Press, 2000. P. 168.

² Так, Ч. Стэнг отмечает, что в этом эпизоде образ на поверхности воды «представляет собой не самого Элкая, и, таким образом, возникает вопрос, не является ли этот образ также божественным сотоварищем Апостола света» (Stang C. Our Divine Double. P. 284). В манихейском коптском тексте из Келлис (*T. Kell. Copt.* 2, текст а 5) также можно обнаружить присутствие концепции небесного двойника как образа: «образ моего двойника пришел ко мне, со своими тремя ангелами. Он даровал мне облачение, венец и пальмовую ветвь победителя... я пришел для обретения покоя при царском дворе (?); ибо Отец Светов явил мне его образ» (Gardner I., Lieu S. N. C. Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 257–258).

³ Возможно, что такого рода концепция образа как высшей личности присутствует уже в тексте Нового Завета, так как в Послании к Колоссянам 1:15 Христос представлен как «образ Бога невидимого». О возможной связи между Кол. 1:15 и преданиями о небесном двойнике см.: Fossum J. The Image of the Invisible God: Colossians 1:15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism // *Idem*. The Image of the Invisible God. P. 13–39. В тексте 2 Кор. 3:18 символизм, связанный с понятием небесного двойника, также тесно связан с использованием термина *eikōn*.

⁴ Учитывая подобные направления развития изучаемой нами концепции, Ж. Квиспел высказывает предположение, что представление об

Иисус сказал: Когда вы видите ваше подобие, вы радуетесь. Но когда вы видите ваши образы, которые произошли до вас, — они не умирают и не являются — сколь великое вы перенесете?¹

По мнению Э. Деконик, понятие «подобия» в этом тексте связано с земной личностью адепта, в то время как понятие «образа» соответствует его небесной идентичности.² Смысл этого высказывания, как полагает Деконик, состоит в том, что земное «подобие» человека должно встретить его небесного двойника, или «образ».³ Другие исследователи также отмечали присутствие подобных соответствий. Так, анализируя смысл Логииона 84, А.-Ш. Пюэш также указывает на связь в этом тексте между понятием небесного образа и концепции божественной высшей личности, или ангела-хранителя, которого необходимо встретить, чтобы воссоединиться с ним.⁴

Ж. Квиспел обращает особое внимание на предыдущий Логиион 83 того же самого апокрифического Евангелия, в котором также упоминается понятие образа, полагая, что Логиион 83 и Логиион 84 представляют собой две различных версии одного и того же изречения Иисуса.⁵

образе как небесном двойнике «было уже давно знакомо христианам в Эдессе, если принять во внимание тот факт, что *Евангелие Фомы* датируется приблизительно 140 г. н. э.» (*Quispel G. Genius and Spirit. P. 107*).

¹ Пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан. С. 259. См. также: *Layton B. Nag Hammadi Codex II, 2–7 together with XIII, 2, * Brit. Lib. Or. 4926(I), and P. Oxy. I, 654, 655. NHS, 20. Leiden: Brill, 1989. P. 1.85.*

² В противоположность рассматриваемым текстам, в *Евангелии от Филиппа* понятие «образ» используется применительно не к небесной, а к земной части, составляющей концепцию сизигии. В *Ев. Фил.* 58:11–14 говорится: «Ты, кто соединил совершенный свет с совершенным духом, соединил также ангелов с нами, их образами» (см.: *Layton B. Nag Hammadi Codex II, 2–7. P. 1.157*). Объясняя смысл этого текста, Ч. Стэнг отмечает, что «для автора Евангелия Филиппа именно мы представляем собой образы, а ангелы — это как бы наши архетипы» (*Stang C. Our Divine Double. P. 115*).

³ *DeConick A. Seek to See Him. P. 149.*

⁴ *Puech H.-Ch. Doctrines ésotériques et thèmes gnostiques dans L'Évangile selon Thomas // ACF 62 (1962). P. 199–213.*

⁵ *Quispel G. Genius and Spirit. P. 107.*

В Логии 83 (ННС II, 7, 47:20–24) говорится: «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света Отца он (свет) откроется, и его образ скрыт из-за его света».¹ В данном случае, символический смысл образа адепта связан с концепцией «образа Божьего света». Первой интересной особенностью этого изречения представляется тот факт, что оба «образа» ассоциируются со светом, а таким отличительным признаком, как мы помним, характеризуются рассказы о небесных двойниках Еноха и Моисея, где как Образ Божий, так и небесный образ мистика представлены светоносными. Вторая примечательная особенность состоит в том, что образ адепта, по-видимому, сокрыт в Божьем Образе, а этот мотив также часто можно обнаружить в некоторых повествованиях о небесном двойнике, где высшая идентичность адепта проявляется только после его встречи с Божьим Образом.

Ж. Квиспел обнаруживает также похожее восприятие понятия образа в некоторых ранних христианских текстах, возникших в среде сирийского христианства, таких как глава 112-я *Деяний Фомы*, содержащая уже знакомую нам *Песнь о жемчужине*. В этом тексте высшая личность главного героя, пребывающая в ином мире, представленная его небесным облачением, идентифицируется с Образом Божиим. В *Деяниях Фомы* 112:82–86 говорится:

...одевание сверкающее, украшенное мое, которое самоцветами убрано, золотом, и бериллами, и рубинами, и агатами, и сардониксами разноцветными. И оно было сделано по размеру своему, и камнями алмазными все его застежки были скреплены. И образ царя царей весь целиком на нем был выгравирован и изображен.²

Такую же концепцию образа как небесного двойника можно обнаружить в другой группе письменных источников, связанной с идеологической средой Сирийской церкви, а именно в так называемых макарьевских *Духовных Беседах*, традиционно приписываемых преп. Макарию Великому, автором же которых в действительности был христианский мистик IV в. н. э. из Месопота-

¹ Пер. М. К. Трофимовой в книге: Апокрифы древних христиан. С. 259.

² Пер. Е. Мещерской (Там же. С. 266).

мии, писавший на греческом. В одной из его бесед понятие образа, по-видимому, интерпретируется как небесная Личность, идентифицирующаяся с посреднической фигурой Святого Духа.¹ В *Беседе* 12.12.6 говорится следующее:

¹ В связи с подобными тенденциями развития христианской мысли в области пневматологии, Р. ван дер Брук отмечает, что в *Макарьевских Беседах* содержатся многочисленные глубокие размышления о взаимоотношении между Святым Духом и духом в человеке. Такие рассуждения пронизаны совершенно особым символизмом, связанным с понятием «образа». Исследователь указывает на то, что «в *Беседе* 30.3 Макарий разъясняет свою теорию о том, что без Духа душа мертва. Ей необходимо вновь родиться от Духа и, таким образом, самой стать Духом: “Все ангелы и святые силы радуются душе, родившейся от Духа и самой ставшей Духом”. Душа — это образ Святого Духа. Христос, небесный мастер, ваяет “небесного человека” по образу самого себя для тех, кто верит в него и постоянно созерцает его: “Из своего собственного Духа, из существа своего невыразимого света, Он живописует небесный образ и представляет его душе как благородного и доброго жениха” (*Бес.* 30.4)... этот “образ небесного Духа”, по выражению автора *Бесед*, идентифицируется с Христом и со Святым Духом. Душа, не обладающая “небесным образом божественного света, который сам — свет души”, бесполезна и достойна полнейшего осуждения: “Подобно тому как в этом мире душа — это жизнь тела, также и в вечном, небесном мире именно Дух Божий — жизнь души” (*Бес.* 30.5)» (*Van den Broek R. The Cathars: Medieval Gnostics? // Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times / Eds. R. van den Broek, W. J. Hanegraaff; SUNY Series in Western Esoteric Traditions; Albany: SUNY, 1997. P. 100*). Следовательно, согласно автору *Макарьевских Бесед*, для человека «совершенно необходимо обрести эту жизнь души, т. е. Дух, во время его пребывания на земле, иначе душа не сможет войти в Царство Небесное и будет изгнана в ад (*Бес.* 30.6). До грехопадения Адам обладал этим небесным образом, и это означает, что он обладал Святым Духом; после грехопадения он его утратил (*Бес.* 12.6). Христос, “сформировавший тело и душу”, пришел, чтобы положить конец деяниям Врага: “Он возобновляет небесный образ и придает ему форму, а также творит новую душу, так что Адам [т. е. человек] может вновь стать царем над смертью и господином над всеми творениями” (*Бес.* 11.6)... “небесный человек объединяется с твоим [земным] человеком, превращаясь в единое целое” (*Бес.* 12.18)» (*Van den Broek R. The Cathars: Medieval Gnostics? P. 100*).

Поскольку Адам утратил свой собственный образ, а также тот небесный образ, то обладал ли он Святым Духом (πνεῦμα ἅγιον) тогда, когда он не был лишен небесного образа? Ответ: Пока Слово Божье пребывало с ним, ему принадлежало все. Ибо само Слово было его наследием, его облачением и славой, защищавшей его. Оно было его учением. Ибо Оно учило его, как давать имена всем вещам: «Нареки этим именем небо, этим — солнце; этим — луну; этим — землю; этим — птицу; этим — зверя; этим — дерево». Как было сказано ему, так он и нарек их этими именами.¹

Размышляя над заимствованием и переосмыслением концепции образа как небесной идентичности автором *Макарьевских Бесед*, Ж. Квиспел отмечает, что

христианский автор *Макарьевских Бесед*, сочинения, написанного на греческом языке, но отражающего образ мыслей представителей мистического богословия Сирийской церкви, в некоторых отрывках намекает на то, что понятия Дух и Образ идентичны... Похожее представления можно также обнаружить в *Песни о жемчужине* в 112-й главе *Деяний Фомы*. В этом тексте Небесная Личность, с которой встречается царевич, с одной стороны, представлена как облачение, ожидающее его на небесах, Святой Дух, а с другой стороны — как Образ (*eikōn*) Царя Царей, который был вплетен в него. Небесная личность — это одновременно Дух и ангел-хранитель.²

Ж. Квиспел также высказывает предположение, что подобную концепцию можно обнаружить в другой части античного мира, а именно в Риме II в. н. э., месте создания сочинения под названием *Пастырь Гермы*.³ В *Прологе к Заповедям* этого раннего христианского текста содержится следующее предание:

¹ Dörries H. Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. PTS, 4. Berlin: Walter de Gruyter, 1964. S. 110.

² Quispel G. Genius and Spirit. P. 108.

³ Еще одним важным свидетельством существования у христиан концепции небесного двойника в виде образа служит *Речь против эллинов* Татиана — текст, датирующийся II в. н. э. В 12-й главе *Речи против эллинов* говорится: «Мы знаем два вида духов, из которых один называется душою, а другой выше души и есть образ (εἰκών) и подобие Божие.

Когда я помолился дома и сидел на ложе, вошел ко мне человек почтенного вида, в пастушеской одежде: на нем был белый плащ, сума за плечами и посох в руке. Он приветствовал меня, и я ответил ему также приветствием. Тотчас же он сел подле меня и говорит: «Я послан от достопоклоняемого ангела, чтобы жить с тобою остальные дни твоей жизни». Мне показалось, что он искушает меня, и сказал я ему: «Кто же ты? Я знаю, — сказал я, — того, кому препоручен я». Он сказал мне: «Не узнаешь меня?» «Нет», — сказал я. «Я тот самый пастырь, которому препоручен ты». Пока он говорил, вид его изменился, и я узнал, что это тот, которому я препоручен. Тотчас я смешался, объял меня страх, и весь я разрывался от скорби, что отвечал ему так лукаво и неразумно. Он же сказал мне: «Не смущайся, но укрепишься заповедями, которые услышишь от меня. Ибо я послан, — сказал он, — для того чтобы снова показать тебе все, что видел ты прежде, и особенно то, что полезно для вас. Итак, я приказываю тебе сперва записать заповеди мои и притчи, чтобы перечитывать их время от времени, — так удобнее будет тебе выполнять их». Поэтому я записал заповеди и притчи так, как повелел он мне. Если, услышав их, вы будете поступать по ним и исполните их с чистым сердцем, то получите от Господа то, что обещал Он вам. Если же, услышав их, не покаетесь, но обратитесь к грехам вашим, то воспримите от Господа наказание. Все это повелел мне записать этот пастырь, ангел покаяния.¹

Тот и другой дух находились в первых человеках, так что они, с одной стороны, состояли из вещества, с другой — были выше его» (пер. П. А. Преображенского в книге: Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1885. С. 21). См. также: *Whittaker M. Tatian, Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford: Clarendon, 1982. P. 22–23. В отношении этого предания Ч. Стэнг замечает, что «человек обладает сейчас только своей собственной душой, как духом; второй дух, более великий, чем душа, покинул его. Этот другой дух — образ и подобие Бога (как и “образ” в § 84 *Евангелия Фомы*), и в таком состоянии люди совершенно лишены божественного начала в них, или почти лишены его» (*Stang C. Our Divine Double*. P. 110).

¹ «Пастырь» Гермы. Апокрифические тексты / Сост. И. С. Свенцицкая. М., 1997. С. 32.

По мнению Ж. Квиспела, в этом тексте ангел-хранитель Гермы выступает в роли его небесного двойника. Более того, согласно Квиспелу, это ангельское существо представлено в данном случае в виде образа, или *iqonin*, мистика. Исследователь высказывает предположение, что «когда ангел меняет свою внешность, Герма узнает его, вероятно, благодаря тому, что тот превращается в его двойника или его образ. Таким образом, здесь подразумевается присутствие иудейской концепции ангела-хранителя как образа».¹ Подобного рода интерпретации загадочного «пастыря» подтверждаются многочисленными доводами исследователей, начиная с таких научных светил, как В. Буссе и М. Дибелиус, придерживавшихся аналогичной точки зрения и утверждавших, что в этом тексте главный герой узнает в небесном госте свой собственный образ.²

Следует отметить, что беседа Гермы со своим небесным заступником напоминает особого рода разговоры Ангелов Присутствия с земными мистиками, содержащимися в рассмотренных ранее иудейских псевдоэпиграфических сочинениях, где апокалиптические адепты затем отождествляются со своими небесными двойниками.

Ж. Квиспел также привлекает внимание исследователей к еще одному христианскому источнику, содержащему подобное сочетание концепций, а именно к *Завету Господа нашего Иисуса Христа*, где образ человека представлен стоящим в небесной выси подобно Ангелу Присутствия:³ «Прежде основания мира стоит об-

¹ *Quispel G. Genius and Spirit. P. 109.*

² См.: *Dibelius M. Der Hirt des Hermas. HNT. Die Apostolischen Väter, 4. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1923. S. 495; Bousset W. Die Religion des Judentums in späthellenistischen Zeitalter. 3d ed. HNT, 21. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1926. S. 324; Conzelmann H. Acts of the Apostles. Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1987. P. 95. Критику этой гипотезы см. в: Snyder G. The Shepherd of Hermas/Ed. R. M. Grant. Apostolic Fathers, 6. Camden, NJ: Nelson, 1969. P. 61–62; Osiek C. Shepherd of Hermas. P. 100.*

³ Связь между понятиями подобия (или образа) и *Сар ха-Паним*, служащими для обозначения небесной идентичности мистика, можно обнаружить в 19-й главе апокрифического *Откровения Павла*, содержащей такое предание: «И последовал я за ангелом, и вознес он меня на третье небо, и поставил меня перед городскими воротами... И я спросил

раз (*салма*) или отпечаток каждой души». ¹ Квиспел отмечает, что сирийское слово *салма*, использованное в этом тексте, «соотносится с древнееврейским словом *целем*, посредством которого в Книге Бытия 1:27 передается смысл понятия образа Божьего в человеке». ² Этот ученый также подчеркивает, что в данном случае «не внешность человека, не его разумная часть или свободная воля, а именно его вечная потусторонняя Личность служит истинным образом Божьим». ³

Подводя итоги исследования приведенных ранее христианских свидетельств рассматриваемой концепции, Ж. Квиспел приходит к выводу о ее иудейском происхождении, утверждая, что «концепция *гения*, или *даймона*, была хорошо известна иудеям Палестины эллинистического периода, и они обозначали ангела-хранителя термином *iqonin* (икона, образ), полагая, что он представляет собой точное воспроизведение человека, которому он принадлежал, т. е. его двойника». ⁴

ангела, говоря: “Господин, объясни мне, почему эти буквы начертаны на этих таблицах?” Ангел ответил и сказал мне: “Это имена праведников, которые, пока они пребывают на земле, свои сердца отдают служению Богу”. И вновь я сказал: “Написаны ли их имена на небесах, в то время как они все еще пребывают на земле?” И он сказал: “Не только их имена, но также и их лица начертаны, и подобия тех, кто служат Богу, находятся на небесах, и служители Бога, отдающие свои сердца служению Ему, известны ангелам до того, как они покинут этот мир”» (*Hennecke E., Schneemelcher W. New Testament Apocrypha. 2 vols. Louisville: Westminster John Knox, 2003. P. 2.724–725*). В 7-й главе *Откровения Павла* мотив небесных представителей человеческих существ вновь соотносится с темой образа Божьего: «Затем, когда заходит солнце в первый час ночи, в тот же самый час (приходит) ангел каждого народа и ангел каждого мужчины и каждой женщины, (ангелы), защищающие и охраняющие их, ибо человек — образ Божий....» (*Ibid. P. 2.718*).

¹ *Cooper J., Maclean A. J. Testament of Our Lord. Edinburgh: T&T Clark, 1902. P. 96; Rahmani I. E. Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae: F. Kirchheim, 1899. P. 96–97.*

² *Quispel G. Genius and Spirit. P. 107.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

Адамические и Енохические истоки концепции небесного образа Иакова

Ранее мы уже отмечали, что в некоторых приведенных выше иудейских и христианских источниках, повествующих о небесной личности человека в виде образа, эта тема часто развивается в контексте истории Адама — первого человеческого существа, наделенного Божьим Образом. Исследователи ранее высказывали предположения, что предания об образе Иакова как о его небесном архетипе, по-видимому, при своем формировании испытали глубокое влияние ранних рассказов об Адаме. Так, по мнению Дж. Кугела,

библейский рассказ об Адаме, сотворенном по «образу» Божьему (Быт. 1:27), и об Адаме как об отце Сифа, о котором говорится, что он был рожден «по подобию своему [Адама], по образу своему», а также особую фразеологию в этих текстах, разумеется, можно использовать в аргументации довода о том, что упомянутый ранее предсуществующий образ [в рассказах об Иакове] представлял собой на самом деле образ первого человека, в соответствии с которым Бог сотворил Адама, и который затем неизменно пребывает на небесах.¹

Э. Вольфсон подчеркивает главную мысль подобных догадок, высказанных различными исследователями, отмечая, что «некоторые ученые предполагали, что Иаков представляет собой первоначального Адама, и, следовательно, икону Иакова, запечатленную на престоле, следует понимать как образ всего человечества».²

¹ Kugel J. In Potiphar's House. P. 250.

² О подобного рода связях см.: Ginzberg L. The Legends of the Jews. P. 5.290, n. 134; Altmann A. The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends // JQR 35 (1945). P. 371–391; Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 4. Вольфсон указывает на тот факт, что в некоторых раввинистических источниках красота Иакова зачастую сравнивается с красотой Адама. См., к примеру, Книгу Зогар I.168a: «Согласно преданию, красота Иакова была такой же, как и красота Адама, первого человека» (Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.144).

Такого рода ценные замечания выдающихся экспертов в области иудейской мистики подталкивают нас к более тщательному рассмотрению возможного влияния некоторых ранних Адамических рассказов на формирование концепции небесной личности Иакова в форме образа.

Так, в различных версиях *Жития Адама и Евы*, детали повествования в которых отражают влияние ранних идеологических тенденций иудаизма Второго Храма,¹ представлена сцена сотворения первочеловека, в которой Бог наделяет Адама Божьим Образом. После этого важнейшего события Адам в его состоянии до грехопадения рассматривается авторами *Жития Адама и Евы* как своего рода «икона» Бога, и эта его функция очень напоминает роль небесного образа Иакова, которой он будет наделен в раввинистических источниках. В обоих случаях эти антропоморфные «иконы» провоцируют очень похожую реакцию со стороны ангелов. С одной стороны, ангелы выражают свою лояльность этим персонажам и поклоняются им, с другой — они испытывают чувства возмущения и отвращения. Как мы отмечали ранее, такого рода сложные отношения между воплощенным небесным образом и небесными служителями Бога составляют смысловой центр более поздних мидрашей, а также таргумических и талмудических рассказов об Иакове, в которых ангелы представлены вовлеченными в постоянный диалог как с высшей идентичностью патриарха в форме его образа на Божественном Престоле, так и с его нижней, «спящей» личностью, таким образом соединяя обе личности посредством нисхождения и восхождения по «ангельской» лестнице. Тем не менее, этот мотив особого ангельского общения с человеческим существом восходит своими корнями не к историям патри-

¹ Намек на одно из самых ранних упоминаний о мотиве ангельского поклонения Адаму, возможно, присутствует в рукописи 4Q381. См.: Fletcher-Louis C. All the Glory of Adam. P. 98–100. Мотив ангельского поклонения также можно обнаружить в синоптических Евангелиях. См. на эту тему: Orlov A. The Veneration Motif in the Temptation Narrative of the Gospel of Matthew: Lessons from the Enochic Tradition // *Idem*. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 153–166.

арха Иакова, а ведет свое происхождение от рассказов об ангельской реакции на небесный Образ Божий, которым был наделен Адам, подобных тем, что нашли свое отражение в различных версиях *Жития Адама и Евы*.¹

В текстах, содержащихся в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*, описываются изначальные моменты жизни первого человеческого существа, когда архангел Михаил приводит только что сотворенного Адама пред Божье Присутствие и повелевает ему поклониться Богу.² Затем Бог приказывает всем ангелам поклониться первому человеку.³ Ангелы по-разному реагируют на этот приказ. Некоторые из них соглашаются почтительно поклониться Адаму, в то время как другие ангелы, в том числе и Сатана, отказываются подчиняться Богу, объясняя свой отказ тем, что Адам «младше» их и был сотворен «позднее».⁴

¹ О мотиве ангельского почитания первого человека см.: *Fletcher-Louis C. The Worship of Divine Humanity as God's Image and the Worship of Jesus // The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St Andrew's Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus / Eds. C. Newman et al. JSJSS, 63. Leiden: Brill, 1999. P. 125–128; Idem. All the Glory of Adam. P. 101–102.*

² В латинской версии *Жития Адама и Евы* 13:2 говорится: «Когда Бог вдохнул в тебя дыхание жизни, и твое лицо и подобие были сотворены по образу Божьему, Михаил повел тебя для поклонения Богу». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 13:2 говорится: «Когда Бог вдохнул в тебя этот дух, ты получил подобие Его образа. Затем пришел Михаил, чтобы ты поклонился Богу» (*Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 16E*).

³ В латинской версии *Жития Адама и Евы* 13:2–14:1 говорится: «Господь Бог затем сказал: "Вот, Адам, Я сотворил тебя по Нашему образу и подобию". Когда он вышел, Михаил созвал всех ангелов, говоря: "Почитайте образ Господа Бога в точности так же, как Господь Бог заповедал вам"». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 13:2–14:1 говорится: «Бог сказал Михаилу: "Вот, я сотворил Адама по подобию Моего образа". Затем Михаил созвал всех ангелов, и Бог сказал им: "Давайте, поклонитесь богу, которого Я создал"» (*Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 16E*).

⁴ В латинской версии *Жития Адама и Евы* 14:2–15:1 говорится: «Михаил сам первым поклонился, а затем он позвал меня [Сатану] и

Подобного рода рассказы о поклонении одних ангелов и отказе поклониться первому носителю Божьего Образа других имеют непосредственное отношение к предмету нашего исследования. Такие истории не только напоминают об обсуждавшейся ранее теме различных реакций ангелов на небесную личность Иакова, которые можно обнаружить в *Бавли Хулин* 91b и *Берешит Рабба* 68:12, но также и о дальнейшем развитии подобных мотивов в других повествованиях о небесном двойнике, таких как предания о небесной личности, содержащихся во *Второй книге Еноха*, где преображение Еноха в небесное существо, облеченное славой, сопровождается упоминанием мотива ангельского поклонения.

Как отмечалось ранее, в 21-й и 22-й главах *Второй книги Еноха* говорится о последнем этапе небесного путешествия главного героя, во время которого ангелы подводят седьмого допотопного патриарха к пределам седьмого неба. По повелению Бога архангел Гавриил приглашает патриарха встать пред Лицом Божиим. Енох соглашается, и архангел приводит его к облеченному в славу Лику Божьему, и в этом месте патриарх поклоняется Богу. Затем Бог лично повторяет приглашение Еноху встать навечно пред Его Лицом. После этого приглашения другой архангел, Михаил, приводит патриарха к месту, где он будет вечно стоять пред Божиим *Паним*. Затем Бог говорит ангелам, как бы искушая их: «Да вступит Енох,

сказал: “Поклонись образу Бога”. Я [Сатана] ответил: “Нет во мне намерения поклоняться Адаму”. Когда Михаил стал понуждать меня к его почитанию, я сказал ему: “Почему ты понуждаешь меня? Я не буду поклоняться тому, кто ниже меня и появился позже меня. Я выше этого создания. Прежде чем он был сотворен, я уже был создан. Он должен поклоняться мне”. Услышав это, другие ангелы, которые были у меня в подчинении, отказались поклоняться ему». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 14:2–15:1 говорится: «Михаил поклонился первым. Он позвал меня и сказал: “Ты также поклонись Адаму”. Я сказал: “Уходи, Михаил! Я не буду поклоняться тому, кто был создан после меня, ибо я был создан раньше. Почему я должен поклоняться ему?” Другие ангелы, которые были со мной, услышали это, и мои слова показались им приятными, и они не распростерлись пред тобой, Адам» (*Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 16E — 17E*).

чтобы стоять пред Лицом Моим во веки!» В ответ на повеление Бога ангелы поклоняются Еноху.¹

Исследователи ранее отмечали, что в этой истории, отраженной во *Второй книге Еноха*, присутствует намек на мотив сотворения первоначального Адама, а также поклонения, оказанного ему со стороны ангелов. По мнению М. Стоуна, наряду с этими мотивами автор *Второй книги Еноха* также, по-видимому, был знаком с мотивом ангельского неповиновения и отказа от поклонения первому человеку. Исследователь обращает внимание на фразу «искушая их»,² содержащуюся во *2 Енох* 22:6, которую другой переводчик этого славянского текста выразил словами «испытывая их».³ М. Стоун высказывает предположение, что выражения «искушая их» или «испытывая их» означают, что Бог проверяет, будут ли ангелы Ему повиноваться на этот раз.⁴

Принимая во внимание подобное истолкование текста славянского апокрифа, М. Стоун утверждает, что в главах 21-й и 22-й *Второй книги Еноха* содержатся мотивы, напоминающие о событиях, представленных в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*. Сходными признаками характеризуются три события:

А. Сцена на небесах. В *Житии Адама и Евы* говорится, что Адам был сотворен на небесах и пребывал там; во *Второй книге*

¹ Andersen F. 2 Enoch. P. 1.138. Предание об ангельском поклонении Еноху можно обнаружить в текстах *Второй книги Еноха* в обеих ее редакциях. Во *2 Енох* 22:6–7 в рукописи J (пространная редакция) говорится: «И Господь сказал своим служителям, искушая их: “Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки!” И славные Господа поклонились и сказали: “Да вступит Енох, по слову Твоему, Господи!”» (Andersen F. 2 Enoch. P. 1.138). *2 Енох* 22:6–7 в Ркп. А (краткая редакция) говорится: «И испытал Господь слуг своих, сказав им: “Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки”. Славные же поклонились <Господу> и сказали: “Да вступит”» (Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.214–215).

² Macaskill G. The Slavonic Texts of 2 Enoch. P. 100.

³ Charles R. H., Morfill W. R. The Book of the Secrets of Enoch. Oxford: Oxford University Press, 1896. P. 28.

⁴ Stone M. The Fall of Satan and Adam's Penance. P. 47.

Еноха ангелы приводят седьмого допотопного патриарха на небеса.

Б. Поклонение Богу. В *Житии Адама и Евы* Адам совершает поклонение Богу; во *Второй книге Еноха* седьмой допотопный патриарх также поклоняется Богу.

В. Посвящение в члены небесного сообщества: ангельское поклонение, оказанное главному герою, и отказ Сатаны поклониться ему. В *Житии Адама и Евы* Бог повелевает ангелам поклониться Адаму. Все ангелы повинуются. Сатана и его ангелы отказываются повиноваться. Во *Второй книге Еноха* предполагается мотив ангельского сопротивления. Бог испытывает ангелов относительно того, повинуются ли они на этот раз.¹

Важно отметить также, что предание об ангельском поклонении в славянском апокалипсисе, по-видимому, связано с концепцией небесного двойника. В этом отношении весьма интересным представляется факт упоминания в некоторых рукописях *Второй книги Еноха* титула «юноша», относящегося к патриарху, так как это обозначение главного героя, столь важное в повествованиях о небесных двойниках, неожиданно появляется в контексте события ангельского поклонения.²

Мотив ангельского поклонения в описании процесса идентификации адепта с его небесным двойником, возможно, присутствует также в *Эксагоге* Иезекииля Трагика. Следует напомнить, что в этом произведении говорится, что «множество звезд упало» к ногам Моисея.³ Принимая во внимание влияние на автора *Эксагоге* Енохических традиций, в которых ангельские существа часто обозначаются как звезды,⁴ описание преклонения множества звезд

¹ Ibid. P. 48.

² См. рукопись V (VL 125) [Нг. 3], fol. 317: «И Господь устами своими воззвал ко мне [Еноху] и сказал: “Дерзай, Юноша. Не бойся! Встань перед 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 перед лицом Моим во веки”. И славные поклонились и сказали: “Да вступит”».

³ Jacobson H. The Exagoge of Ezekiel. P. 54–55.

⁴ Дж. Коллинз отмечает, что «звезды в мифологии народа Израиля издавна идентифицировались с ангельскими сонмами... В конечном сче-

пред мистиком, вероятно, служит отголоском мотива ангельского поклонения.

Предание об ангельском поклонении первому человеку не было забыто и авторами более поздних Енохических текстов, включая уже упомянутый нами *Сефер Хейхалот*. В данном тексте этот мотив также тесно связан с концепцией небесной личности Еноха, называемой там «Отроком». Так, в *Сефер Хейхалот* 4:1–10 представлен Рабби Ишмаэл, задающий вопросы своему небесному проводнику Метатрону о его имени «Отрок»:

Рабби Ишмаэл сказал: Я спросил Метатрона: «...Ты более велик, чем все князья, возвышеннее, чем все ангелы, более возлюблен, чем все служители... почему же тогда называют тебя “Отрок” на небесных высотах?» Он ответил: «Потому что я Енох, сын Йареда... И Святой, будь Он Благословен, поставил меня на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три

те, эта мифологическая традиция может быть прослежена как восходящая к ханаанской мифологии, в которой звезды представляются членами божественного совета в текстах из Угарита» (*Collins J. Apocalyptic Vision. P. 136*). См., к примеру, Суд. 5:20: «С неба сражались, звезды с путей своих сражались с Сисарою»; Иов. 38:7: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?»; Дан. 8:10: «И вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрал их»; *1 Енох* 86:3–4: «И я опять видел в видении, и посмотрел на небо, и вот, я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты с неба к той первой звезде и в среду тех рогатых животных и тельцов; и вот, они были теперь с ними и паслись в среде их. И я посмотрел на них и увидел, и вот, все они обнаружили свои срамные члены, как кони, и начали подниматься на тельцовых коров; и все они стали стельными, и родили слонов, верблюдов и ослов» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р. Книги Еноха. С. 359*); *1 Енох* 88:1: «И я видел одного из тех четырех, которые вышли прежде, как он схватил звезду, прежде всех ниспадшую с неба, связал ей руки и ноги, и положил ее в пропасть. Пропать же та была тесна и глубока, ужасна и мрачна» (Там же); *1 Енох* 90:24: «И суд совершился прежде всего над звездами, и они были судимы и оказались виновными, и пришли к месту осуждения, и их бросили в глубокое место, наполненное огнем, пылающее и наполненное огненными столбами» (Там же. С. 365).

ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: “Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: Не сотвориай человека!”... Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: “Счастливы ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволил к тебе”. Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня “Отроком”».¹

Комментируя этот текст, Г. Андерсон обращает внимание на то, что если «удалить в нем те наслоения предания, которые очевидно представляются второстепенными... перед нами предстанет история, почти в точности повторяющая аналогичное повествование, прослеженное в текстах, посвященных Адаму и Еве, и во *Второй книге Еноха*».²

Г. Андерсон также отмечает, что обозначение Еноха термином «Отрок» в *Сефер Хейхалот* представляет интерес еще и потому, что автор *Третьей книги Еноха* приводит обманчиво простое и прямолинейное объяснение смысла этого титула: «Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня “Отроком”». Андерсон высказывает предположение, что подобное использование этого титула может служить указанием на его Адамическое происхождение, поскольку объяснение слова «Отрок» содержит в себе намек на ту причину, по которой ангелы отказались поклоняться Адаму в *Житии Адама и Евы*, т. е. на основании его более низкого статуса по сравнению с ними из-за его юного возраста.³

Сходства между мотивами ангельского почитания Адама как образа Божьего и почитания Еноха пред Божьим Лицом приводят нас к одному важному вопросу, а именно: можно ли обнаружить предания об Образе Божьем, играющие столь важную роль в некоторых повествованиях о небесных двойниках, во *Второй книге*

¹ Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон. С. 179–180.

² Anderson G. The Exaltation of Adam and the Fall of Satan // Literature on Adam and Eve. Collected Essays / Eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp. SVTP, 15. Brill: Leiden, 2000. P. 107.

³ Ibid. P. 108.

Еноха? Несмотря на то, что в славянском апокалипсисе нет явных упоминаний о Божьем Образе как небесном двойнике седьмого допотопного патриарха, в этом сочинении постоянно встречаются указания на еще одну очень важную небесную сущность — Божье Лицо. Эта сущность играет весьма заметную роль в процессе единения мистика с его небесным *alter ego*, и, как мы помним, в этом произведении ангельское поклонение главному герою тоже происходит в непосредственной близости от этой сущности.

Можно предположить, что во *Второй книге Еноха*, как и в некоторых раввинистических источниках и в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, Божье Лицо (*Паним*), возможно, выступает в роли Божьего Образа (*Целем*). Как было показано ранее в нашем исследовании, Божье Лицо в 22-й главе *Второй книги Еноха* представляет собой причину и прототип, согласно которым была сформирована новая небесная личность Еноха. Новое творение в соответствии с Ликом Божьим означает возвращение к состоянию Адама до грехопадения, — человека, сотворенного, по свидетельству авторов славянского апокалипсиса, по образу Божьего Лица. Подтверждение такого предположения можно обнаружить в 44-й главе *Второй книги Еноха*, из которого читатель узнает, что первый человек был сотворен в соответствии с *Паним* Бога. В этом тексте утверждается, что «Господь руками Своими создал человека в подобие Лица Своего, малого и великого сотворил Господь».¹ Интересно отметить, что автор *Второй книги Еноха* в данном случае не следует точному каноническому чтению текста Книги Бытия 1:26–27, где говорится, что Адам был сотворен не в соответствии с Лицом Божьим, а по Его Образу (*целем*).² В свя-

¹ Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.222–223.

² В отношении этого текста Н. Дойч отмечает, что ключ к его пониманию был найден Ф. Й. Андерсеном, указавшим в своем издании *Второй книги Еноха* на тот факт, что использованные в ней слова воспроизводят стих из Быт. 1:27, где говорится: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их». Вместо слов «образ Божий» во *Второй книге Еноха* мы обнаруживаем выражение «лицо Божье», а вместо «мужчину и женщину сотворил их» мы читаем «малого и великого сотворил Господь». В свете иудейских, гностических и мандейских преданий, согласно которым понятие «образ

зи с этим, Ф. Андерсен отмечает, что во *Второй Книге Еноха* обнаруживается «идея, примечательная со всех точек зрения... Это не изначальный смысл понятия *целем*... В тексте используется выражение *подобие лица*, а не *образ* или *видение*, т. е. термины, обычно служащие для выражения понятия “образа”». ¹ Тем не менее, представляется совершенно очевидным, что такое прочтение библейского текста возникло не в среде славянских переводчиков нашего псевдоэпиграфа, а изначально присутствовало в тексте *Второй книги Еноха*, в котором сотворение светоносного первого человека по образцу Божьего Лица соответствует похожему мотиву создания ангельской личности седьмого допотопного патриарха.

В свете подобного рода терминологических параллелей можно предположить, что представление о небесной личности, обнаруживаемое во *Второй книге Еноха*, по-видимому, связано также с концепцией *целем* в том виде, в каком она присутствует в сочинениях, повествующих об истории Иакова. Как было отмечено ранее, подобное восприятие образного строя, связанного с понятием *целем*, т. е. с использованием словесных формул, содержащих термины, обозначающие Божье Лицо, или *Паним*, позднее обнаруживается в сформировавшихся под влиянием такого рода представлений раввинистических рассказах о небесной личности Иакова.²

Божий» из Быт. 1:27 интерпретировалось как гипостазированная сущность, зачастую отождествляемая с Небесным Адамом, замена слов «образ Божий» из Быт. 1:27 на слова «лицо Божье» служит свидетельством того факта, что в этом раннем источнике понятие «лицо Божье» также воспринималось как гипостазированная сущность. См.: *Deutsch N. Gnostic Imagination*. P. 102.

¹ *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.171, note b. Как было упомянуто ранее, некоторые исследователи указывают на то, что в ряде иудейских источников концепция образа Божьего зачастую была выражаема с помощью символизма Божьего лица. На эту тему см.: *Idel M. The Changing Faces of God and Human Dignity in Judaism*. P. 103–122.

² *Idel M. The Changing Faces of God and Human Dignity in Judaism*. P. 103–122.

Молитва Иосифа

Благодаря нашему подробному рассмотрению различных преданий о небесном двойнике Иакова в поздних раввинистических источниках, мы теперь располагаем важными сведениями, которые позволяют нам с большей степенью ясности проследить начальные этапы формирования этой концепции в раннем иудаизме. Принимая во внимание эти традиции, нам следует теперь приступить к изучению ранних псевдоэпиграфических источников.

Для нашего исследования преданий о небесном двойнике в ранних рассказах об Иакове особой ценностью обладает один такой ранний источник, а именно иудейский псевдоэпиграф, известный как *Молитва Иосифа*. До нас дошли всего лишь три фрагмента этого сочинения.¹ Согласно мнению некоторых исследователей, в своем первоначальном виде это произведение представляло собой «мидраш на текст Книги Бытия, в котором излагалась история Иакова».² Этот псевдоэпиграф обычно датируется I в. н. э. Например, Дж. Смит полагает, что «*Молитва Иосифа*, по всей вероятности, возникла в среде... иудейских религиозных

¹ Девять предложений из этого псевдоэпиграфа на греческом языке дошли до нас в сочинениях Оригена (ок. 185 — ок. 254 гг. н. э.). Фрагмент А содержится в сочинении Оригена *Толкование на Евангелие от Иоанна* II. 31.25. Фрагмент В, представляющий собой одно предложение, содержится в компиляции работ Оригена под название *Филокалия*, собранной св. Василием Великим и св. Григорием Назианзином. Этот фрагмент также обнаруживается в сочинении Евсевия *Приготовление к Евангелию*, а также в латинском переводе *Комментария на Книгу Бытия* Прокпия Газского. Во Фрагменте С, также содержащемся в *Филокалии*, цитируется Фрагмент В и приводится пересказ Фрагмента А. См.: *Smith J. Prayer of Joseph*. P. 2.699. П. ван дер Хорст и Дж. Ньюман отмечают, что «согласно патриарху Никифору, автору *Стихотетрии*, этот текст изначально состоял из 1100 строк. Таким образом, дошедшие до нас отрывки, сохранившие девять предложений на греческом языке, или 164 слов, представляют собой лишь малую часть от того сочинения, каким оно было в его изначальном виде» (*Van der Horst P.W., Newman J.H. Early Jewish Prayers in Greek*. CEJL. Berlin: Walter de Gruyter, 2008. P. 249).

² *Smith J. The Prayer of Joseph//Religions in Antiquity*. P. 255.

групп I в. н. э.¹ В сохранившихся фрагментах содержатся следующие сведения:

Фрагмент А

Тот, кто вещает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога² и правящий дух,³ и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного творения. Я, Иаков, прозванный Иаковым 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.⁴ Когда я прибыл из сирийской Месопотамии, ангел Бога Уриил

¹ Ibid. P. 2.701. Ван дер Хорст и Ньюман отмечают, что «это сочинение, по-видимому, было в обращении в течение достаточно долгого периода, чтобы Ориген мог узнать его по его названию» (*Van der Horst P. W., Newman J. H. Early Jewish Prayers in Greek. P. 249*).

² Вольфсон отмечает, что «представление об ангеле по имени Иаков-Израиль встречается также в некоторых иудео-христианских текстах, согласно сообщениям Иустина Мученика, а также обнаруживается в некоторых гностических сочинениях, таких как трактат из Наг-Хаммади *О происхождении мира*, и в манихейских текстах». Далее исследователь высказывает предположение, что «это предание, возможно, благодаря посреднической роли Филона Александрийского, перешло в христианские тексты, в которых небесный Иаков или Израиль идентифицировался с Христом, представленным как Логос и Сын Божий». См.: *Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 5*.

³ Автор *Книги Юбилеев* также, по-видимому, знаком с концепцией небесной личности Иакова. Так, в *Книге Юбилеев* 35:17 говорится следующее: «И ты не бойся за Иакова: ибо хранитель Иакова — могущественный, и досточтимый, и достопоклоняемый всеми» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Ветхозаветные апокрифы. С. 223*). Об этом предании см. также *Таргум Псевдо-Ионафана* на Быт. 33:10: «И Иаков сказал: “Прошу тебя, не говори так; если же я обрел милость в твоих глазах, тебе следует принять дар из моих рук; ибо именно ради этой цели я созерцал твое Лицо, и оно показалось мне подобным лицу твоего ангела; и вот, ты милостиво принял меня”» (*Maher M. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 116*).

⁴ В этом стихе, по-видимому, содержится указание на демиургическую роль Иакова-Израиля. По мнению Вольфсона, подобные указания на демиургические функции Иакова можно обнаружить в ряде раввинистических текстов, в том числе таких, как *Ваикра Рабба* 36:4 и *Берешит*

явился и молвил, что я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова. Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, делает его выше меня. Тогда я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: «Или ты не Уриил, восьмой после меня, в то время как я — Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога? Не я ли Израиль, первый слугитель пред лицом Бога?» И я призвал моего Бога Его вечным именем.¹

Фрагмент В

Ибо я прочел в небесных таблицах все, что случится с вами и с вашими сыновьями.

Фрагмент С

[Ориген пишет] Иаков был более велик, чем простой человек, он, который вытеснил своего брата и заявил в той самой книге, которую, как мы цитировали, он «прочел в небесных таблицах», что он — главный обладатель силы Господа и издревле назывался Израилем; о некоторых деяниях из того служения, которое, как он признает, он совершал, пребывая в земном теле, ему напомнил архангел Уриил.²

Рабба 98:3 (Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 5). В этих текстах представлены следующие предания: *Берешит Рабба* 98:3: «Рабби Финеас растолковал эти речения: Твой отец Израиль подобен Богу: как Бог создает миры, так и твой отец создает миры; как Бог распределяет миры, так и твой отец распределяет миры» (Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 2.947–948); *Ваикра Рабба* 36:4: «Рабби Финеас, от имени Рабби Реубена, объяснил, что эти слова следует понимать в том смысле, что Святой, будь Он Благословен, сказал Своему миру: “О Мой мир, Мой мир! Должен ли Я говорить тебе, кто создал тебя, кто сформировал тебя? Иаков создал тебя, Иаков сформировал тебя”; это подтверждается текстом: “Сотворивший тебя — Иаков, и устроивший тебя — Израиль”» (Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 4.460).

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

² Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.713–714. Греческие тексты сохранившихся фрагментов *Молитвы Иосифа* опубликованы в следующих из-

Исследователи ранее отмечали, что главная идея этих фрагментов, по-видимому, состоит в том, что «ангелы могут пребывать на земле воплощенными в человеческих телах, жить, уподобляясь людям, не осознавая свой истинный небесный статус».¹ Некоторые ученые высказывали предположение, что в *Молитве Иосифа*, вероятно, обнаруживается присутствие преданий о небесном двойнике. Так, к примеру, Д. Эллисон заявляет, что

несмотря на то, что в этом фрагменте, содержание которого не совсем понятно, Иаков, возможно, идентифицируется с ангелом Израилем, сошедшим на землю и каким-то образом забывшим о своей истинной идентичности, этот текст, по всей вероятности, связан с

даниях: *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. P. 61–64; *Resch A.* Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906. S. 295–298; *Blanc C.* Origène, Commentaire sur Saint Jean. Tome I (Livres I–V). SC, 120. Paris: Cerf, 1966. P. 334–337; *Robinson J. A.* Origen, Philocalia. Cambridge: Cambridge University Press, 1893; *Mras K.* Eusebius, Praeparatio Evangelica. GCS, 43:1–2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1954–1956.

¹ *James M. R.* The Lost Apocrypha of the Old Testament: Their Titles and Fragments. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2007. P. 30. Дж. Данн обращает внимание на сложную ангелологическую эволюцию, которую можно обнаружить в *Молитве Иосифа*. Исследователь отмечает, что «приблизительно ко II в. до н. э. ... относится время создания *Молитвы Иосифа*, в которой Иаков представлен как “ангел Бога и правящий дух”, и даже как “архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога” (намного превышающий по своему положению статус Уриила), который “спустился на землю и был помещен между людьми”, и “был назван именем Иакова”. Какими бы эзотерическими ни выглядели подобного рода источники, из самого факта, что они могли возникнуть в иудейской религиозной среде, становится понятным путь, по которому развивалась иудейская мысль: от представления об ангелах как всего лишь персонификаций, исполняющих Божью волю, они затем превратились в персонализированных небесных существ, действовавших отдельно от Бога и даже против Бога, ставших затем архангелами, наделенными Именем Божиим, и завершился этот процесс представлением о высшем ангеле, воплощенном в историческом персонаже» (*Dunn J.* Christology in the Making. P. 153–154).

хорошо известным преданием о том, что патриарх Иаков / Израиль обладает похожим на него небесным двойником, пребывающим на Божьем престоле или около него. Представляется вполне возможным, если читать этот текст между строк, как предположил Джеймс Кугел, что, по мнению некоторых иудеев, земной Иаков обладал небесным двойником.¹

Д. Эллисон также высказывает предположение, что «такое представление об Иакове могло возникнуть на основании особого понимания древнееврейского текста Быт. 32:29 (שְׂרִית עִם־אֱלֹהִים), который в таком случае читался как “ты [Иаков] был возвышен с Богом”, и / или на основании популярной этимологии имени Израиль, по которой это имя означало “человек, видящий Бога” (אִישׁ רָאָה אֱלֹהִים)...».²

Пристальное внимание к сохранившимся фрагментам *Молитвы Иосифа* позволяет уловить сочетание в них знакомых мотивов, которые мы ранее уже встречали в нашем исследовании преданий о небесных двойниках. Первая важная деталь, бросающаяся в глаза при анализе этого сочинения, — присутствие Уриила, особого ангельского служителя, часто появляющегося и в других повествованиях, в которых описывается единение мистика с его небесным *alter ego*. В *Молитве Иосифа*, как и в ранее изученных Енохических текстах, этот ангельский служитель, по-видимому, помогает адепту в обретении им его небесной идентичности.³ Так, из текста

¹ Allison D. Constructing Jesus. P. 299.

² Ibid.

³ Ранее исследователи уже отмечали удивительные соответствия между легендами о небесных двойниках Еноха и Иакова. Так, Д. Олсон обращает внимание на то, что, «возможно, Енох и Иаков воспринимались как персонажи, обладающие общей личностью в некоем мистическом смысле, как если бы земной Енох и земной Иаков представляли собой два воплощения одного и того же небесного существа» (Olson D. A New Reading. P. 37). Д. Олсон также замечает, что «намерение автора *Апокалипсиса животных* возвести всеобъемлющую израильскую идентичность к образу Иакова, возможно, свидетельствует либо о более ранней богословской концепции по сравнению с Енохической, либо о существовании еще одной разновидности подобной концепции. Возможно также, что такого рода богословские представления объясняются тем фактом,

Молитвы мы узнаем, что именно Уриил сообщил Иакову тайну его потусторонней личности.¹ Разговор Иакова с Уриилом также, вероятно, служит указанием на возможность присутствия в этом тексте обряда посвящения, играющего важнейшую роль в различных рассказах о небесных двойниках, в которых Ангелы Присутствия передают свои прежние обязанности новым фаворитам Бога, превращая их в новых хранителей небесных книг и тайн.

Еще один примечательный аспект рассматриваемого текста — подчеркнутая дистанция между небесной личностью и земным «воплощением» главного героя. Это напоминает нам о мотиве нисхождения и восхождения адепта,² столь важном для понимания основной идеи *Второй книги Еноха*, где седьмой допотопный патриарх обладает способностью беспрепятственно путешествовать из нижнего мира в вышний и обратно³ и, следовательно, может пребывать на земле или быть временно «помещенным между людьми»,⁴ в то время как его небесная личность постоянно пребывает в качестве Ангела Присутствия на небесах. Подобная идея

что оба персонажа воспринимались как воплощения одной и той же небесной личности, и, следовательно, эти фигуры никак не соперничали друг с другом» (Ibid. P. 96).

¹ Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.713: «ему напомнил архангел Уриил».

² См. на эту тему: Ibid. P. 705.

³ В связи с этой традицией, Дж. Эштон замечает, что, несмотря на «гностическое звучание» некоторых слов из *Молитвы Иосифа*, «весьма сомнительно, чтобы автор намеренно подвергал сомнению полноценную человеческую природу Иакова. В самом деле, в обоих текстах предполагается его двойная роль, одна из которых, первичная, по крайней мере, во временном аспекте, исполняется на небесах, а другая — на земле. Однако вопрос онтологической первичности значительно более сложный. Представляет ли собой “истинного” Иакова то небесное существо, которое сошло на землю ради определенной цели, чтобы затем вновь вернуться на небо после завершения своих деяний? На первый взгляд, при рассмотрении этого источника кажется, что это действительно так...». См.: Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 344–345.

⁴ Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.713: «Я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми...».

особенно близка к описанию нисхождения Еноха во второй части *Второй книги Еноха*, где говорится, что патриарх был послан в нижние сферы бытия ради сообщения своим детям и людям земли последних наставлений, в то время как его небесная личность была уже «вовсеки» установлена пред Лицом Божиим.

Дух как небесный двойник

Еще одна важнейшая функция Иакова, нашедшая отражение в тексте *Молитвы Иосифа* и имеющая отношение к преданиям о небесном двойнике, — это его пневматологическая роль. Фрагмент А этого текста содержит высказывание, в котором Иаков-Израиль указывает на свою роль как верховного или правящего духа (греч. πνεῦμα ἀρχικόν).¹ Факт обозначения небесной идентичности патриарха словом «дух» очень интересен, так как в различных преданиях о небесном двойнике прослеживается тенденция представить небесную идентичность главных героев как «дух» или даже как Святой Дух. Подобного рода обозначение ранее почти не привлекало внимания ученых,² тем не менее, особая связь этого титула с мотивом заявления Иакова о себе как «первородженном всего живущего» заставляет вспомнить некоторые пневматологические

¹ Denis A.-M. Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca. P. 61.

² Так, к примеру, Дж. Смит в связи с этим титулом отмечает, что он представляет собой «общепринятый термин в астрологических и ангелологических источниках, не наделенный никаким особым смыслом» (Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.703). Тем не менее, Б. Букур в своем недавно опубликованном исследовании обращает внимание на этот термин, отмечая его вполне очевидные связи с иудейскими пневматологическими теориями. По мнению Букура, «согласно автору *Молитвы Иосифа*, датирующей I в. н. э., Израиль — это небесное существо, названное как ἄγγελος θεοῦ, так и πνεῦμα ἀρχικόν, без разграничения этих обозначений, и этот персонаж занимает место выше семи архангелов, выступая в роли предводителя и первого служителя пред лицом Бога» (Bucur B. G. Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses. SVC, 95. Leiden: Brill, 2009. P. 39).

концепции, игравшие заметную роль в других рассказах о небесных двойниках.

Хотя мотив небесного двойника как духа играет заметную роль в ранних иудейских и христианских сочинениях, свое наиболее яркое выражение он получает в манихейских источниках, где небесный двойник основателя этой религии, Мани (216 г. н. э. — 276 г. н. э.), описывается в виде духа.¹ В некоторых манихейских текстах, таких

¹ Исследователи нередко высказывали мнение о влиянии преданий о небесных двойниках, которые можно обнаружить в таких сочинениях, как *Деяния Фомы*, на формирование манихейской символики небесного двойника. Так, к примеру, Дрийверс отмечает, что «идея небесного двойника, которой пронизан текст *Деяний Фомы*, а также образ апостола Иуды Фомы в качестве зримого выражения этой богословской идеи оказали глубокое влияние на самовосприятие Мани, как это со всей очевидностью проявляется в *Кёльнском манихейском кодексе*... В коптских манихейских текстах обнаруживается знакомство их авторов с легендами о Фоме и рассказами о мученичестве апостола... хотя они восприняли из этих источников только сами легенды, а не содержащиеся в них элементы гностической идеологии... Зачастую исследователи выражают уверенность в том, что в *Деяниях Фомы* обнаруживаются признаки манихейской переработки этого текста... и что Мани узнал о *Песне о жемчужине* всего лишь некоторое время спустя после ее создания, и в ней в особенности заметны особые отличительные признаки из его *Жития*. Разумеется, представляется вполне вероятным, что манихеи распознали в образе царского сына из *Песни о жемчужине* и в описании его жизненного пути некоторые элементы из *Жития Апостола Света*, однако различия между этими произведениями слишком велики, чтобы поверить в возможность манихейской переработки *Песни*. Скорее, сам образ апостола Иуды Фомы как близнеца Иисуса оказал решающее влияние на осознание Мани своего служения, а также логичным было бы предположить, что отдельные мотивы из *Деяний Фомы* были заимствованы автором легенд *Жития Мани*». См.: Drijvers H. The Acts of Thomas // Hennecke E., Schneemelcher W. New Testament Apocrypha. P. 2.338. О связях между манихейством и *Песней о жемчужине* см. также: Bousset W. Manichäisches in den Thomasakten: Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus // ZNW 18 (1917/1918). S. 1–39; Nagel P. Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur: Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus // Gnosis und Neues

как *Кефалайя* и *Кёльнский манихейский кодекс* (далее — *СМС*), обнаруживаются многочисленные рассуждения на тему небесного двойника Мани.¹ Согласно авторам этих сочинений, Дух-Двойник был послан Мани уже в возрасте 12 лет, а затем вновь,

Testament: Studien aus Religionswissenschaft und Theologie / Ed. K.-W. Tröger. Gütersloh: Mohn, 1973. S. 172; *Poirier P.-H.* L'Hymne de la Perle et le manichéisme à la lumière du Codex manichéen de Cologne // *Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3–7 settembre 1984)*. Università degli studi della Calabria, Centro interdipartimentale di scienze religiose / Ed. L. Cirillo. Studi e ricerche, 4. Cosenza: Marra, 1986. P. 235–248.

¹ О небесном двойнике Мани см.: *Henrichs A., Koenen L.* Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780) // *ZPE* 5 (1970). S. 97–216, esp. 161–189; *Henrichs A., Henrichs H., Koenen L.* Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) // *ZPE* 19 (1975). S. 1–85; *Fauth W.* Manis anderes Ich: Gestalthafte Metaphysik in Kölner Mani-Kodex // *Gnosis und Philosophie: Miscellanea* / Eds. R. Berlinger, W. Schrader. Elementa, 59. Amsterdam: Rodopi, 1994. S. 75–114; *Stroumsa G. G., Fredriksen P.* The Two Souls and the Divided Will // *Self, Soul, and Body in Religious Experience* / Eds. A. I. Baumgarten et al. Leiden: Brill, 1998. P. 198–208; *de Blois F.* Manes' «Twin» in Iranian and non-Iranian Texts // *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002* / Eds. C. G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi. BI, 24. Wiesbaden: Ludwig Reichert, 2003. P. 7–16; *Хосроев А. Л.* История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007. С. 93, 157; *Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 192–195. Размышляя над истоками манихейской идеи небесного близнеца, Е. Смагина выдвигает гипотезу, достаточно близкую к основному тезису нашего исследования, а именно о связи манихейской концепции с иудейской ангелологией, отраженной в апокалипсисах. Исследовательница отмечает что, «очевидно, самый вероятный прямой прототип Двойника следует искать в том круге литературы, который служит одним из непосредственных источников манихейской доктрины, — в откровениях. Одна из центральных фигур многих апокалипсисов — так называемый *angelus interpres*, “ангел-толкователь”. Это ангел или небесная сила, которая является восприемнику откровения и служит посредником между ним и небом: возвещает ему Божию волю, открывает и толкует божественные тайны, служит проводником при вознесении (если таковое происходит), иногда диктует текст откровения. В самом раннем из известных нам апокалипсисов — второй части книги Даниила (сер. II в.

когда ему исполнилось 24 года,¹ чтобы поведать адепту о его уникальной миссии в этом мире.² Во время первой встречи Мани со своим двойником он получил указание порвать связи со своим религиозным прошлым и вступить на путь аскетической жизни.³ Согласно манихейским писаниям, Дух-Двойник⁴ сопровождал Мани в течение всей его жизни, помогая ему посредством постоянных откровений⁵ и даже передавая ему созданные в вышнем мире сочинения.⁶ Мы узнаем также, что миссия Духа-Двойника не пре-

до н. э.) — такую роль играют даже не один, а последовательно несколько ангелов» (Смагина Е. Манихейство по ранним источникам. С. 193).

¹ В СМС 18 говорится: «[Когда мне исполнилось] двадцать [четыре] года, в году, когда царь Персиды Дариадардаксар покорил город Хатру, в году, когда царь Шапур, его сын, возложил на себя великую диадему, в восьмой день месяца фармути по лунному календарю блаженнейший Господь смилостивился надо мной, призвал меня в свою милость и послал мне [тотчас] моего Двойника в великой [славе...]» (пер. А. Л. Хосроева в книге: Хосроев А. Л. История манихейства. С. 291).

² В СМС 20–21 говорится: «(Двойник) [принес добрую надежду и] освобождение терпеливым, самые истинные наставления и советы и рукоположение от нашего Отца. Итак, когда он пришел, освободил он меня, (т. е.) отделил и вырвал из того закона, в котором я вырос. Таким образом, признал он меня, избрал, взял и отделил от [их] закона... [...он научил меня], кто я и что мое тело, каким образом я пришел и как произошел мой приход в этот мир, кто я среди тех, кто отмечен знатностью и как я был рожден в этом плотском теле, какая повивальная бабка принимала роды этой плоти и от чьей [любви] был я зачат...» (пер. А. Л. Хосроева в: Там же. С. 292).

³ *Ort L. J. R. Mani: A Religio-historical Description of His Personality.* P. 92–93.

⁴ В манихейском *Псалме Бемы* 241 Дух-Двойник Мани назван Христом. См. на эту тему: *Ort L. J. R. Mani: A Religio-historical Description of His Personality.* P. 89–90.

⁵ В СМС 4 говорится: «Настолько многочисленными были видения и столь велики чудеса, которые он показывал на протяжении всего периода моей юности» (*Gardner I., Lieu S. N. C. Manichaean Texts from the Roman Empire.* P. 48).

⁶ *Ort L. J. R. Mani: A Religio-historical Description of His Personality.* P. 89.

крашлась до последних минут жизни Мани.¹ Так, согласно одному из манихейских псалмов, в конце своего земного путешествия Мани взирал на своего Духа-Двойника «очами, исполненными света».²

Для нашего исследования очень важным представляется тот факт, что в манихейских источниках небесный двойник Мани зачастую представляется не просто как «дух», а как Святой Дух, Параклет. Й. Гарднер отмечает, что Мани «сам верил в то, что он — непосредственный получатель откровения от божественного Духа-Двойника, и эта сущность интерпретировалась как Параклет, предсказанный Иисусом, с которым Мани стал «одним телом и одним Духом»».³ Так, в *Кефалайя* 14:4–7 сообщается о пневматологическом предании, согласно которому двойник Мани представляется как Параклет:

Когда церковь Спасителя вознеслась, настало мое апостольство, то, о котором вы спросили. Тогда был послан Параклет, Дух истины, который пришел к вам в этом последнем поколении, как сказал Спаситель: «Когда уйду, Я пришлю вам Параклета...».⁴

В *Кеф.* 14:27–15:3 вновь обнаруживается предание о Параклете:

...в то самое время он [дал мне] мой образ, который я ношу, — в годы Артабана, царя Парфии. А в годы Артаксеркса, царя Персии, я вырос и достиг совершенных лет; в те самые годы, когда царь Артаксеркс [получил] венец, Параклет живой сошел ко мне и говорил со мной. Он открыл мне тайну сокровенную, скрытую от мира и поколений, тайну бездны и высоты...⁵

¹ *Ort L. J. R. Mani: A Religio-historical Description of His Personality.* P. 89.

² *Gardner I., Lieu S. N. C. Manichaean Texts from the Roman Empire.* P. 101: «Я взирал на моего сотоварища очами, исполненными света...».

³ *Gardner I. The Kephalaia of the Teacher.* P. xi.

⁴ Пер. Е. Б. Смагиной в книге: *Кефалайя («Главы»)*. Коптский манихейский трактат. С. 63.

⁵ Там же. С. 64. См. также: *Кеф.* 15:19–24: «Итак, все, что было и что будет, открыто мне Параклетом, [Духом истины.] Все, что глаз видит и ухо слышит и что мысль помышляет, и что [разум (?) постигает] — все

Размышляя над этими текстами, Й. ван Оорт отмечает, что «в *Кефалайе* Параклет наделен точно такими же функциями, как и Двойник, или *Сизиг*, представленный в *Кёльнском манихейском кодексе*. Кратко суммируя все сказанное, можно прийти к выводу о том, что в манихейском богословии Параклет идентичен с Двойником».¹ Следует отметить, что, несмотря на обозначение в *Кефалайе* 14–16 небесного двойника Мани термином «Параклет», в некоторых других манихейских текстах Мани сам явно назван «Параклетом».² Таким образом, мы в данном случае имеем дело с еще одним аспектом концепции небесного двойника, открывающемся в процессе принятия адептом обязанностей его небесной личности. В связи с этой проблемой, ван Оорт отмечает, что «во фрагменте его Евангелия, дошедшем до нас в сочинении мусульманского историка X в. аль-Бируни, явно сказано о том, “что он

это я узнал от него; все я увидел благодаря ему и стал (с ним) телом единым и духом единым» (пер. Е. Б. Смагиной: Там же. С. 64–65); *Кеф.* 16:19–21: «...о котором вы спросили, ибо дух этот — дух Параклета, посланный мне от [Отца, дабы то, что] было, и то, что будет, открыть мне» (Там же. С. 65).

¹ *van Oort J.* Mani and the Origins of a New Church // *The Apostolic Age in Patristic Thought* / Ed. A. Hilhorst. SVC, 70. Leiden: Brill, 2004. P. 155.

² Дж. Ривз утверждает, что «манихейская концепция Параклета в том виде, как она представлена в западных источниках, таких как коптская *Кефалайя* и *Кёльнский манихейский кодекс*, также со всей ясностью прослеживается в манихейских текстах на среднеперсидском языке, происходящих из Средней Азии, таким образом, подтверждая вероятность того факта, что на ранних стадиях формирования манихейских преданий эта концепция играла главную роль» (*Reeves J. C.* Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism. Comparative Islamic Studies. Sheffield: Equinox, 2011. P. 80). О Параклете в манихейской богословской традиции см. также: *Nagel P.* Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14, 7–11) und die altsyrische Evangelienübersetzung // *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums / MAS*, 8. Berlin: Akademie-Verlag, 1974. P. 303–313; *Sundermann W.* Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung // *Manichaeism Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5–9, 1987* / Ed. P. Bryder; LSAAR, 1; Lund: Plus Ultra, 1988. P. 201–212.

[Мани] — Параклет, о котором возвещал Мессия”». ¹ Такое же обозначение Мани встречается в текстах СМС 46, ² СМС 63³ и СМС 70. ⁴ Ван Оорт отмечает, что «из этих свидетельств Барая, включенных в *Кёльнский манихейский кодекс* (которые, в свою очередь, восходят к речениям самого Мани), проясняется тот факт, что Мани считал себя Параклетом». ⁵ В своем анализе манихейского пневматологического учения ван Оорт задается несколькими важными вопросами, а именно: «Был ли Мани, таким образом, Параклетом (которого в христианских ортодоксальных кругах считали и продолжают считать сущностью, идентичной Святому Духу)? Или Параклет снизошел в Мани? И каким образом Ум (*Nous*) и Двойник (*Сизиг*), обозначаемые одним термином “Параклет”, могут соотноситься друг с другом?» ⁶ По мнению ван Оорта,

¹ *van Oort J. Mani and the Origins of a New Church*. P. 154. О Мани как Параклете см.: *Reeves J. Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*. P. 50–62, 68, 80.

² «...этого апостольства Духа Параклета и, сказав истину, не сказал: “Только они написали о восхищении своего учителя для бахвальства”» (пер. А. Л. Хосроева в книге: *Хосроев А. Л. История манихейства*. С. 293).

³ «Ведь мы знаем, о братья, преизбыток мудрости, обращенной к нам благодаря этому явлению Параклета (истины)» (пер. А. Л. Хосроева, с изменениями: Там же. С. 297).

⁴ «Многие же необычайные вещи, а также и другие, им подобные, находятся в книгах нашего отца, которые доказывают его откровение и восхищение, через которые он получил свое апостольство. Ведь величайшей является необычайность этого явления, которое приходит к [нам] через Параклета, Духа истины» (пер. А. Л. Хосроева: Там же. С. 299). См. также Фихрист ан-Надима: «Мани утверждал, что он тот Параклет, о котором говорил Иисус (да будет мир с ним)» (*Dodge B. The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York and London: Columbia University Press, 1970. P. 776).

⁵ *van Oort J. Mani and the Origins of a New Church*. P. 154.

⁶ *Ibid.* P. 155. Ч. Стэнг в своем недавно опубликованном исследовании вновь подтверждает это мнение, заявляя, что, «строго говоря, Ум (*Nous*) Мани, пребывающий в вышних сферах и не спустившийся на землю, и его сотоварищ — это два аспекта одного и того же божественного действующего лица. Как только сотоварищ (Параклет) посетил воплотившегося Мани, чтобы пробудить его и направить на апостольскую деятель-

подобные загадки можно разрешить благодаря концепции небесного двойника. Исследователь предлагает такое решение:

...дилемма... кажущегося противоречия в сообщениях о том, что и *Nous*, и *Сизиг* названы «Параклетом», может быть разрешена путем более тщательного изучения манихейской (и типично гностической) концепции Двойника (*Сизига*). Когда Мани, т. е. Ум (*Nous*) Мани, был послан в земной мир, зеркальное отражение этого Ума (*Nous*), т. е. его двойник, остался на небесах. Свет-*Nous* Мани, одна личность, был заточен в его тело и таким образом забыл о своей миссии. Тогда *Сизиг*, его *alter ego*, был послан к нему с небес: как об этом постоянно повторяется в *Кёльнском манихейском кодексе*, этот Двойник принес Мани откровение, напомнив ему о его божественной природе и его миссии; а также, в качестве его ангела-хранителя, Двойник защищал его. Следовательно, Ум (*Nous*) Мани и его Двойника (*Сизига*) следует воспринимать как два дополняющих друг друга аспекта личности Мани. Таким образом, если Ум (*Nous*) Мани (или его истинная личность) и его Двойник (*Сизиг*) считались одной и той же личностью, предполагается, что, если один из них — Параклет, то и второй также должен быть Параклетом.¹

Гарднер также отмечает, что Мани, объединенный со своим божественным двойником, таким образом, «становится Параклетом, о котором было предсказано в Евангелии от Иоанна 14:16, где говорится, что Иисус пообещал своим ученикам обратиться к Отцу, чтобы Он прислал им другого помощника, Духа истины, который останется с ними навсегда».²

ность, тотчас о нем (Мани) можно сказать, что он стал Параклетом, в той же мере, в какой о сотоварище можно сказать, что он соединился со своим двойником, воплощенным Апостолом Света. Так, ответ на вопрос о «кажущемся противоречии» служит еще одним подтверждением сущностной двойной природы личности Мани в тот момент, когда его посещает Параклет (или когда он становится Параклетом)». См.: *Stang C. Our Divine Double*. P. 161–162.

¹ *van Oort J. Mani and the Origins of a New Church*. P. 155–156.

² *Gardner I. The Kephalaia of the Teacher*. P. XXXI.

Приведенные выше манихейские тексты, свидетельствующие о попытках их авторов представить небесного двойника Мани как Святого Духа, по-видимому, восходят своими корнями к ранним иудейским и христианским богословским учениям, согласно которым небесная личность человека также рассматривалась как дух. Интересно отметить, что в некоторых из такого рода источников обнаруживается ряд мотивов, уже известных нам по преданиям о небесных двойниках Еноха и Иакова, в том числе символизм служителей Божьего Лица и концепция небесной личности как образа. Теперь нам следует обратиться к более тщательному анализу подобного рода концепций.

Одна из самых важных библейских цитат, часто появляющаяся в рассуждениях о небесных двойниках как «духах», — это текст из 18-й главы Евангелия от Матфея, в которой говорится о том, что Иисус призывал не презирать «малых сих», так как их ангелы постоянно созерцают Лицо Божье на небесах. В некоторых христианских сочинениях ангельские двойники «малых сих» интерпретируются как Святой Дух. Подобные пневматологические концепции составляют интересную параллель к манихейским учениям, согласно которым небесное *alter ego* Мани представляется как Параклет. Один из таких примеров переосмысления известного библейского текста обнаруживается в *Доказательствах* Аффраата, где ангелы-хранители «малых сих», постоянно созерцающие Лицо Божье, интерпретируются как пневматологическая сущность. Так, в *Доказательстве* 6:15 говорится:

Тот же Дух, возлюбленный мой, Которого получили пророки, также [получили] и мы. Но не всегда Он находится у получивших Его: временами отходит к Пославшему Его, а временами приходит к получающему Его. Послушай то, что сказал наш Господь: «Не презирайте ни одного из малых сих, верующих в Меня; ибо Ангелы их на небесах всегда видят Лицо Отца Моего» (Мф. 18:10). Этот Дух постоянно отходит и, находясь перед Богом, видит Лицо Его. И если кто-нибудь причинит вред храму, в котором обитает Он, то Он подаст жалобу на него Богу.¹

¹ Пер. Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя в книге: *Аффраат, Персидский Мудрец*. Тахвита о сынах Завета // БТ 38 (2003). С. 143.

Исследователи ранее высказывали предположения, что Афрат в данном случае говорит не просто о Святом Духе, но также и о его роли как небесного двойника человека.¹ Так, Ж. Квиспел от-

¹ Представление о Святом Духе как небесном двойнике можно обнаружить в ранее приведенном тексте из *Макарьевских Бесед*, где небесный образ первого человека идентифицируется со Святым Духом. По мнению Р. ван дер Брука, присутствие пневматологических теорий, содержащихся в *Макарьевских Беседах*, можно найти также в христианских источниках II в. н. э. Исследователь отмечает, что уже «апологет Татиан (ок. 170 г. н. э.) утверждал, что вместе с грехопадением человека “более могущественный дух покинул его”, в результате чего он стал смертным (*Orat.* 7. 3). Прежде человек обладал двумя видами духа, а именно душой и “образом и подобием Божьим”, по-видимому, отождествлявшимся с более могущественным духом (*Orat.* 12. 1). Сама по себе душа смертна, она умирает вместе с телом (*Orat.* 13. 1). Только в том случае, если душа обретет знание Бога, она воссоединится с Божьим Духом, сотоварищем (*syndiatitos*) души (*Orat.* 13. 2). Дух-сотоварищ души, помогающий ей вновь обрести путь к Богу, идентифицируется со Святым Духом. Нам следует искать то, что было однажды потеряно; нам следует связать нашу душу со Святым Духом и стремиться к единению (*сизигии*), которого желает Бог (*Orat.* 15. 1)» (*Van den Broek R. The Cathars: Medieval Gnostics?* P. 101). Ж. Квиспел также высказывает мнение, что в *Речи против эллинов* Татиана «Дух образует *сизигию* с душой и таким способом возводит ее на небеса» (*Quispel G. Genius and Spirit.* P. 116–117). Об этой традиции см. также: *Stang C. Our Divine Double.* P. 110–113. Татиан в 13-й главе *Речи против эллинов* излагает следующее учение: «Душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать. Душа, не знающая истины, умирает и разрушается вместе с телом, а после при конце мира воскресает вместе с телом, и получает смерть через нескончаемые наказания. Но если она просвещена познанием Бога, то она не умирает, хотя и разрушается на время. Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого. К этому относятся слова: “тьма не объяла света”. Ибо не душа сохранила дух, но сама им сохранена, и свет объял тьму. Слово есть Божественный свет, а тьма — душа, чуждая ведения. Посему если она живет одна, то уклоняется к веществу и умирает вместе с плотью; а когда она соединена с божественным духом, то не лишена помощи, но восходит туда, куда возводит ее дух. Ибо жилище духа на небе, а душа имеет земное происхождение. В начале дух обитал вместе с душою, но

мечает, что «у Афраата можно найти любопытную интерпретацию мотива ангела-хранителя. Упоминая текст Мф. 18:10, он говорит об ангелах-хранителях “малых сих”, постоянно созерцающих Лицо Божье, и добавляет, что они представляют собой Святого Духа, постоянно предстоящего пред Богом и созерцающего Его лицо, и осуждающего всех, кто причиняет зло человеку, в котором он обитает».¹

Для нашего исследования существенную важность представляет тот факт, что, согласно Афраату, Святой Дух принимает на себя роль служителя (или служителей) Божьего Лица, ведь эта обязанность имеет столь большое значение для обретения мистиком его небесной личности во многих псевдоэпиграфических сочинениях. При этом следует отметить, что ангелологическое учение Афраата не представляет из себя революционной инновации. Так, мотив духов как служителей Божьего Лица, в связи со знаменитым текстом из Евангелия от Матфея, можно обнаружить уже в текстах Климента Александрийского,² согласно которому Святой Дух отождествляется с семью первосозданными ангельскими служителями Лица,³ которых Климент называет «Первосозданными»

потом оставил ее, потому что она не захотела следовать ему. Хотя она удержала в себе некоторые искры могущества его, но, отделившись от него, не могла созерцать высших вещей; ища Бога, она, по заблуждению, вымыслила многих богов, следуя ухищрениям демонов. Дух Божий не во всех присутствует, но пребывает только в некоторых, праведно живущих людях, и, соединяясь с их душою, посредством откровений, возвестил и прочим душам о сокровенных вещах. И души, повинующиеся мудрости, привлекли к себе родственного им Духа, а непокорные и отвергнувшие служителя пострадавшего Бога показали себя богоборцами, нежели богопочитателями» (пер. П. Преображенского в книге: Сочинения древних христианских апологетов. С. 22–23).

¹ *Quispel J. Genius and Spirit*. P. 108.

² Об использовании Мф. 18:10 в сочинениях Климента (*Строматы* 5.14.91; *Извлечения из Теодота* 10.6; 11.1; 23.4; *Кто из богатых спасется* 31.1) см.: *Viccar B. Angelomorphic Pneumatology*. P. 63 ff.

³ Концепция семи небесных существ, которую можно обнаружить у Климента, по-видимому, восходит к некоторым библейским текстам, таким как Откр. 1:4–5, где семь Духов помещены пред Божиим Престолом. Од-

(*Protoktistoi*). В сочинении *Извлечения из Теодота* 10, 6–11, 2 Климент обращает внимание на следующую традицию:

Они (Первосозданные) «всегда видят лицо Отца»,¹ а лицо Отца — это Сын, через Которого познается Отец. Однако то, что видит, и что видимо, не может быть бесформенным и нематериальным. Но они видят не чувственными глазами, а очами ума, дарованными им Отцом. Следовательно, когда Господь сказал: «Не презирайте ни одного из малых сих; ибо говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего Небесного»,² это следует понимать в том смысле, что, как это было с первообразами, так будет и с избранными, когда они достигнут абсолютного совершенства. Но «блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога». А как лицо может быть бесформенной сущностью?³

В этом тексте мотивы «ангелов» и «Божественного Лица», заимствованные из Евангелия от Матфея, переосмыслены и перенесены в контекст предания о седмице Святого Духа в виде семи высших представителей небесной иерархии, постоянно созерцающих Христа, Лицо Божье.⁴ Исследователи отмечали, что *Protoktistoi* зачастую воспринимаются как небесные личности или ангелы-хранители верующих христиан. Так, по мнению Ж. Квиспела, в этом тексте Климента «ангелы-хранители верных христиан идентифицируются с *Protoktistoi*, представляющих собой Духа. Ангелы-хранители и Святой Дух — это одна и та же сущность».⁵

нако данная идея также с давних времен формировалась в контексте иудейской ангелологии. О семи ангелах в иудаизме Второго Храма в более поздних иудейских источниках см.: *Smelik W.F. On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism // JSJ 26 (1995). P. 131–141; Elior R. The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism. Oxford / Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2005. P. 77–81; Bucur B. Angelomorphic Pneumatology. P. 39 ff.*

¹ Мф. 18:10.

² Там же.

³ *Casey R. P. The Excerpta ex Theodoto. P. 49.*

⁴ *Bucur B. Angelomorphic Pneumatology. P. 62.*

⁵ *Quispel G. Genius and Spirit. P. 112.*

В свете такого рода ангелологических концепций важно подчеркнуть, что в *Молитве Иосифа* Иаков также представлен как *Сар ха-Паним*, ибо там он сам говорит о своей роли «первого служителя пред Лицом Бога».¹ Этот титул напоминает некоторые мотивы из Енохических рассказов, в особенности описания посвящения Еноха в Ангела Присутствия во *Второй книге Еноха* и *Сефер Хейхалот*. Такого рода примечательная связь между пневматологической ролью и ролью служителя Божьего Лица служит указанием на тот факт, что концепция небесного двойника как духа в *Молитве Иосифа* помещена в контекст других важных мотивов, обнаруживающихся в различных преданиях о небесных двойниках.

Образ Иакова

Еще один аспект идеи небесного двойника в *Молитве Иосифа*, имеющий отношение к предмету нашего исследования, это присутствие в этом тексте концепции образа, или *целем* Бога, игравшей, как мы знаем, важную роль в поздних преданиях об *alter ego* Иакова. В этом отношении весьма существенным фактом представляется упоминание Иаковом своего уникального места в сотворенном Богом мире, на которое он указывает непосредственно после именованя себя титулом «правлящий дух». В *Молитве Иосифа* Иаков-Израиль произносит следующие слова: «Тот, кто ве-

¹ К. Салливан также полагает, что в наименовании Иакова, используемом автором *Молитвы Иосифа*, содержится намек на его роль как ангельского служителя. Исследователь отмечает, что выражение «первый служитель пред Лицом Бога... напоминает похожие формулировки в *Таргуме Онкелоса* и *Таргуме Неофити*, в которых об ангелах говорится, что они пребывают “пред лицом Бога”. Таким образом, вновь подтверждается предположение о том, что Иаков / Израиль созерцал Бога, поскольку он совершает служение пред Его Лицом» (Sullivan K. P. *Wrestling with Angels: A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament*. AGAJU, 55. Leiden: Brill, 2004. P. 101).

щает тебе, я, Иаков и Израиль, ангел Бога и Авраам, и Исаак¹ были созданы (πρоекτίσθησαν)² прежде какого-либо иного творения... я — перворожденный (πρωτόγονος) всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога».³

¹ Несмотря на некоторые удивительные сходные черты с христианским пониманием «духа» как небесного двойника мистика, необходимо четко осознавать и существенные концептуальные различия между небесным статусом Первосозданных (*Protoktistoi*) из христианских текстов и небесным статусом Иакова, представленным в *Молитве Иосифа*. В то время как семь ангелов были созданы первыми, как и Авраам и Исаак, которые «были созданы прежде какого-либо иного творения», небесная личность Иакова была «рождена». Различие между небесным происхождением, с одной стороны, Авраама и Исаака, и, с другой, Иакова, имеет большое значение, так как оно может служить указанием на полемическую природу рассматриваемого источника.

² П. ван дер Хорст и Дж. Ньюман отмечают, что «слово, использованное для выражения идеи о “пред-творении”, а именно *πρоекτίσθησαν*, представляет собой префиксальную форму, образованную от часто встречающегося глагола *κτίζω*. Это слово используется для подчеркивания идеи о том, что Иаков существовал прежде сотворения мира и выше его в иерархии ступеней бытия. Этот греческий термин встречается в более поздних христианских текстах, где он относится к Христу в его статусе пред-существующей личности, а также эта идея созвучна с некоторыми раввинистическими преданиями, согласно которым предполагается пред-существование некоторых сущностей до сотворения мира, таких как Тора, Храм, Небесный Престол, Покаяние и Премудрость» (*Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek. P. 250–251*).

³ Ван дер Хорст и Ньюман отмечают, что «в переводе Септуагинты текста Книги Исход 4:22 об Израиле говорится как о “перворожденном сыне” (πρωτότοκος) Бога. Это слово не используется более нигде в тексте Писания, однако Филон использует этот термин по отношению как к Логосу (*О смешении языков* 63, 146; *О сновидениях* I. 215), так и к Израилю как перворожденному (*О потомстве Каина* 63; *О бегстве и обретении* 208), или к Израилю, символизировавшему Логос (*О сельском хозяйстве* 51). Подобное представление об Иакове как “перворожденном” также обнаруживается в *Молитве Иосифа*, в которой Иаков назван... “перворожденным всего живущего”» (*Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek. P. 256*).

Слово, характеризующее перворожденный статус Иакова, *πρωτόγονος*,¹ возможно, служит указанием на его роль как Образа Божьего, подобно тому как Адам наделяется похожей функцией в некоторых иудейских источниках. Связь этого обозначения Иакова с фигурой первого человека нередко отмечалась исследователями. Так, к примеру, Г. Шварц утверждает, что использование подобного выражения «предполагает, что Иаков понимается здесь как своего рода первочеловек, фигура, подобная Адаму...».² Я. Фоссум обращает внимание на еще одну ключевую параллель, ранее также отмеченную другими учеными,³ а именно связь рассматриваемого термина с текстом Послания к Колоссянам 1:15, где роль Христа как «образа Бога невидимого» (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου*) сопоставлена с Его обозначением как *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (рожденного прежде всякой твари). По мнению Фоссума, «ближайшую параллель к этой фразе из Кол. 1:15 можно найти во фрагменте *Молитвы Иосифа*, дошедшем до нас в сочинении Оригена».⁴

Еще одним важным аспектом, который указывает на присутствие концепции образа (*целем*) в *Молитве Иосифа*, является мотив ангельского сопротивления, зачастую сопровождающий, как мы выяснили ранее, предания об Адаме и Иакове, содержащие по-

¹ Р. Хэйуорд отмечает, что «Филон использует это слово шесть раз в своих сочинениях, и оно всегда относится к Логосу (*О смешении языков* 63, 146; *О сновидениях* I. 215), Израилю как перворожденному (*О потомстве Каина* 63; *О бегстве и обретении* 208), или Израилю, символизирующему Логос (*О сельском хозяйстве* 51)» (*Hayward R. Interpretations of the Name Israel in Ancient Judaism and Some Early Christian Writings. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 200*). Исследователь также отмечает, что, «когда Филон называет Израиля перворожденным (*πρωτόγονος*), он, возможно, при этом также имеет в виду существо, принадлежащее как земному миру, так и небесному...» (*Ibid. P. 200*).

² *Schwartz H. Tree of Souls: The Mythology of Judaism. Oxford: Oxford University Press, 2004. P. 366.*

³ *Windisch H. Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie // Neutestamentliche Studien für G. Heinrici / Eds. A. Deissmann, H. Windisch. UNT, 6. Leipzig: J. C. Heinrichs, 1914. S. 225, n. 1.*

⁴ *Fossum J. The Image of the Invisible God. P. 24.*

нятие *целем*. Так, в *Молитве Иосифа* Иаков заявляет, что ангел Уриил позавидовал ему, боролся с ним и говорил, что его особое имя делает его выше Иакова в небесной иерархии.¹ Несмотря на то, что содержание *Молитвы Иосифа* основывается на библейской истории Иакова, боровшегося со сверхъестественным соперником при реке Иавок, мотив ангельской зависти и заявления ангела о превосходстве его статуса — это, в данном случае, совершенно новые сведения по сравнению с библейским рассказом. В связи с этими новыми интерпретациями библейского текста, Р. Хэйуорд отмечает, что «в Библии не объясняется причина нападения на Иакова сверхъестественного существа [при реке Иавок]... В *Молитве Иосифа*, тем не менее, основанием для нападения объявляется зависть, и, таким образом, к текстам, обнаруживаемым в Библии и в сочинениях Филона, добавляются совершенно инородные мотивы: предметом спора между двумя борющимися соперниками выступает их статус в ангельской небесной иерархии».² Зависть Уриила и его особого рода аргументация в пользу его превосходства над патриархом заставляют вспомнить о мотиве ангельского сопротивления повелению поклониться Адаму как Образу Божьему в *Житии Адама и Евы*. В этих текстах главный враг человечества, Сатана, также выражает похожее чувство зависти³ и объясняет свой отказ поклониться Адаму на основании более низкого небесного статуса первого человека по сравнению с его собственным статусом, более высоким.⁴ Таким образом, тема ангельской зависти и сопротивления служит косвенным подтверждением присутствия в *Молитве Иосифа* концепции образа (*целем*).

¹ Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.713: «Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, делает его выше меня».

² Hayward R. Interpretations of the Name. P. 205.

³ Латинская версия *Жития Адама и Евы* 12:1 повествует следующее: «Дьявол со стоном сказал: “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 посреди ангелов. Из-за тебя я был изгнан на землю»» (Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 15E).

⁴ См. латинскую и армянскую версии *Жития Адама и Евы* 14:2–15:1.

Принимая во внимание все эти связи мотивов, можно прийти к выводу, что в *Молитве Иосифа* небесная личность Иакова представлена как в виде духа, так и образа. Если наши предположения верны, следует отметить, что в некоторых рассказах о небесных двойниках концепции образа и духа в качестве обозначений небесного двойника адепта нередко сосуществуют. Ж. Квиспел привлекает внимание исследователей к некоторым текстам, в которых присутствует подобного рода сосуществование между концепциями духа и образа. Так, этот ученый замечает, что в *Песне о жемчужине* «небесная личность, с одной стороны, представлена одеянием, оставленным на небесах, т. е. Святым Духом, а с другой стороны — на нем был выгравирован и изображен Образ (*eikōn*) Царя Царей».¹ Таким образом, высшая личность мистика воспринимается одновременно как дух, так и образ.

Ж. Квиспел также обращает внимание на текст из сочинения *Пастырь Гермы*, в котором упоминается фигура женского пола,

¹ Quispel G. Genius and Spirit. P. 109. Ж. Квиспел обнаруживает присутствие подобных концепций в других христианских источниках, связанных с идеологической средой Сирийской церкви, таких как *Макарьевские Беседы*, где явно заметна связь между символизмом Духа и Образа. Так в *Бес.* 12.12.6 говорится следующее: «Поскольку Адам утратил свой собственный образ, а также тот небесный образ, то обладал ли он Святым Духом тогда, когда он не был лишен небесного образа?» (Maloney G. Pseudo-Macarius. The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter. P. 97). Связь между духом и образом как небесной личностью человека также обнаруживается в ранее упомянутом тексте из *Книги Зогар* III.43a-b: «...И Святой, будь Он Благословен, направляет посланника, отвечающего за человеческие эмбрионы, и вверяет ему этот особый дух, и указывает ему место, где он должен выполнить поручение. В этом состоит смысл слов “и ночь, в которую сказано: зачался человек!” (Иов. 3:3). “И ночь, в которую сказано” этому особому посланнику, “зачался человек”, чтобы родился такой-то. И святой, будь Он Благословен, затем вверяет этому духу все заповеди, которые Он считает нужным поручить ему, и они уже это объясняли. Затем дух нисходит на землю вместе с образом, тем, чье подобие [дух] существовало в вышних. С этим образом [человек] растет; с этим образом он ходит по миру. В этом смысл слов: “Подлинно, человек ходит подобно образу” (Пс. 39:7)» (Tishby I. The Wisdom of the Zohar. P. 2.787–789).

наделенная особым пневматологическим символическим смыслом. Согласно исследователю,

...Женщина, являющаяся Герме, — это, на самом деле, Святой Дух (*Запов.* 9:1). При такой интерпретации логично предположить присутствие в этом тексте хорошо известной иудео-христианской концепции Святого Духа как матери. Во-вторых, в названии этого сочинения содержится указание на ангела-хранителя Гермы, которому было поручено попечение о главном герое (при крещении). В тот момент, когда ангел меняет свою внешность, Герма узнает его, очевидно, благодаря тому, что он — его образ или двойник.¹

По мнению Ж. Квиспела, такое же сочетание концепций образа и духа можно также обнаружить в ранее упомянутом нами тексте из *Пистис София* 61.² Он отмечает, что

¹ *Quispel G. Genius and Spirit. P. 109.* Ж. Квиспел также привлекает внимание исследователей к еще одному тексту из *Пастыря Гермы* (*Запов.* 11), где небесный двойник человека, по-видимому, идентифицируется со Святым Духом. В *Заповеди* 11:9 говорится: «Поэтому, когда человек, имеющий Дух Божий, придет в церковь праведных, имеющих веру, там совершается молитва к Господу; тогда ангел пророческого духа, приставленный к нему, исполняет этого человека Духом Святым, и он говорит к собранию, как угодно Богу» (*Свенцицкая И. С. «Пастырь» Гермы. С. 48*). По мнению Квиспела, в этом тексте «“ангел пророческого духа” — это Святой Дух и в то же самое время ангел-хранитель» (*Quispel G. Genius and Spirit. P. 110*).

² В *Пистис София* 61:11 говорится следующее: «Когда ты был мал, до того как Дух низошел на тебя, в то время как ты пребывал в винограднике с Иосифом, Дух исшел с Вышины, он вошел ко мне в мой дом, будучи подобным тебе, и я не узнала его и подумала, что это ты. И сказал мне Дух: “Где Иисус, брат мой, чтобы я встретил его?” И когда он сказал мне это, я смутилась и подумала, что призрак соблазняет меня. Но я схватила его и привязала к ножке кровати, которая в моем доме, чтобы мне пойти к вам в поле, к тебе и Иосифу, и найти вас в винограднике, а Иосиф ставил в винограднике подпорки. И было, когда ты услышал меня, говорящую слово Иосифу, ты уразумел слово, возрадовался, и сказал: “Где он, чтобы я увидел его? Нет, я подожду его в этом месте”. Но было, когда Иосиф услышал тебя, говорящего эти слова, он встревожился и

в сочинении *Пистис София* говорится о том, что Мария, мать Господа, сообщает, что прежде нисхождения Духа на Иисуса при совершении крещения этот самый Дух пришел в ее дом, и он был очень похож (*epheine*) на Иисуса. Мария не узнала его и подумала, что это Иисус. Дух сказал ей: «Где Иисус, брат мой, чтобы я встретил его?» Мария привязала его к ножке кровати и пошла за Иисусом, который затем вернулся домой. «И мы взглянули на тебя и на него и нашли тебя подобным ему».¹

Ж. Квиспел высказывает предположение, что «в данном случае Святой Дух воспринимается как ангел-хранитель и образ (*iqonin*) Иисуса, составляющий с ним единое целое».²

Подводя итоги этой части нашего исследования, следует отметить, что идентификация небесной личности главного героя с духом в иудейских псевдоэпиграфах не ограничивается только ее присутствием в *Молитве Иосифа*, а обнаруживается также в других псевдоэпиграфических сочинениях. В этом отношении большой интерес представляет тот факт, что в рассказе о небесном двойнике в *Книге образов* 71, где Енох идентифицируется со своей высшей личностью в виде Сына Человеческого,³ также нередко встречаются словесные формулы, в которых используется слово

мы сразу пошли, вошли в дом, нашли Дух, привязанный к кровати. И мы взглянули на тебя и на него и нашли тебя подобным ему. И освободился привязанный к кровати, и он обнял тебя и облобызал тебя. И ты также, ты облобызал его и вы стали одним» (пер. М. К. Трофимовой в книге: *Трофимова М. К. «Милость и истина встретили друг друга»*. С. 190–191).

¹ Quispel G. *Genius and Spirit*. P. 110.

² Ibid.

³ Важно отметить, что небесный двойник Еноха, Сын Человеческий (названный в этом тексте еще и Избранным), также наделен в *Книге образов* различными пневматологическими званиями. См., к примеру, *1 Енох* 49:3 «В Нем живет дух мудрости, и дух Того, Кто дает проницательность, и дух учения и силы, и дух тех, которые почтили в правде» (пер. Р. В. Светлова в книге: *Ветхозаветные апокрифы*. С. 339); *1 Енох* 62:2: «И Господь духов сел на престол Своей славы, и дух правды изливался на Него...» (пер. Р. В. Светлова: Там же. С. 344).

«дух».¹ Так, уже в первом стихе 71-й главы *Первой книги Еноха* седьмой допотопный патриарх говорит, что его «дух был сокрыт (восхищен)».² Далее в кульминационный момент процесса преобразования мистика на небесах словесная формула, содержащая слово «дух», появляется вновь. Так, в *Первой книге Еноха* 71:11 Енох сообщает, что, когда он упал на свое лицо, все его тело сплывилось, и его дух изменился, и он «воскликнул громким голосом, духом силы».³ Важно также отметить, что в *Книге образов* Бог сам назван Господом Духов.⁴

Лествица Иакова

Еще один ранний иудейский псевдоэпиграф, содержащий идею о небесной личности Иакова, — это *Лествица Иакова*. Следует отметить, однако, что, в отличие от *Молитвы Иосифа*, в которой небесная личность главного героя представлена со всей ясностью, для выявления возможного присутствия рассматриваемой концепции в *Лестнице Иакова* понадобятся значительные усилия экзегетического характера. Отчасти это объясняется самим состоянием псевдоэпиграфа — текста, прошедшего сквозь многочисленные лингвистические и идеологические контексты.

¹ К. Кох отмечает, что «в *Книге образов* содержится сложное пневматологическое учение, которое не сводится лишь к изложению теории о присутствии Святого Духа в общине верующих; автор развивает мысль о том, что Святой Дух — это основополагающая сила, поддерживающая порядок мироздания как благого Божьего творения» (*Koch K. Questions Regarding the So-Called Son of Man // Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables. P. 233*).

² Пер. Р. В. Светлова в книге: *Ветхозаветные апокрифы. С. 349*.

³ Там же. М. Блэк связывает выражение «дух силы» с выражением *רוח עצה ובורה* из Ис 11:2. См.: *Black M. The Book of Enoch or 1 Enoch. SVTP, 7. Leiden: Brill, 1985. P. 251*.

⁴ *1 Енох* 71:2: «...и я пал на свое лицо пред Господом духов» (пер. Р. В. Светлова: Там же. С. 349). Об этом титуле см.: *Olson D. Enoch. A New Translation. P. 136*.

В то время как *Молитва Иосифа* дошла до нас на греческом, основной текст¹ *Лествицы Иакова* сохранился только на славянском языке, представляя собой часть так называемой *Толковой Палеи*,²

¹ Молитва Иакова из 2-й главы *Лествицы Иакова* была идентифицирована Р. Лейхтом в собрании молитв в кодексе XI в. из Каирской генизы, опубликованном П. Шефером и Ш. Шакедом. См.: *Leicht R. Qedushah and Prayer to Helios: A New Hebrew Version of an Apocryphal Prayer of Jacob* // JSQ 6 (1999). P. 140–176. Древнееврейский текст этой молитвы см. в: *Schäfer P., Shaked S. Magische Texte aus der Kairoer Geniza*. TSAJ, 64. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. P. 2.27–78. В недавно опубликованном исследовании иудейских молитв Ван дер Хорст и Ньюман подтверждают эту идентификацию, утверждая, что «молитва из Каирской генизы, по-видимому, представляет собой одну из версий сочинения I в. под названием *Лествица Иакова* (*Леств. Иак.* 2:6–22). Тот факт, что молитва, включенная в повествовательный контекст, представляет собой одну из версий этого произведения в качестве части собрания отдельных молитв, свидетельствует об искусственности подхода некоторых ученых, согласно которому молитвы делятся на “повествовательные” и “литургические”, особенно если так называемые литургические молитвы, по мнению исследователей, заменяют собой некоторые формы богослужения, общественного или частного, за исключением установленного литургического цикла молитв, созданных для ежедневного богослужения или для использования в праздничные дни... Молитва из *Лествицы Иакова* и близкая к ней молитва из Каирской генизы похожи во многих аспектах на *Молитву Иакова*, содержащуюся в PGM XXIIb». См.: *Van der Horst P., Newman J. Early Jewish Prayers in Greek*. P. 218–219.

² О *Толковой Палеи* см.: *Адрианова-Перетц В. П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910; *Böttrich C. Palaea / Paleja. Ein byzantinisch-slavischer Beitrag zu den europäischen Historienbibeln* // *Fragmentarisches Wörterbuch. Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie*. Horst Balz zum 70. Geburtstag / Eds. K. Schiffler, K. Wengst, W. Zager. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2007. S. 304–313; *de Santos Otero A.* Alttestamentliche Pseudepigrapha und die sogenannte «Tolkovaja Paleja» [TP] // *Oecumenica et Patristica*. FS für W. Schneemelcher zum 75. Geburtstag / Eds. D. Papandreou, W. A. Bienert, K. Schäferdieck. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1989. S. 107–122; *Истрин В. М.* Замечания о составе Толковой Палеи // ИОРЯС 2.1 (1897). С. 175–209; *Он же.* Редакции Толковой Палеи // ИОРЯС 10.4 (1905). С. 150–151; *Камчатнов А. М.* Палея Толковая // *Идейные течения древнерусской мысли* / Под ред. М. Н. Громова и В. В. Милькова. СПб.,

редакторы которой перерабатывали¹ и адаптировали это сочинение. Несмотря на свою долгую жизнь внутри собраний разнородных материалов и длинную историю переводов и редакций как на греческом, так и на славянском языках, этот псевдоэпиграф, по-видимому, сумел сохранить в себе некоторые ранние предания, которые мы можем с уверенностью поместить в контекст иудейской религиозной культуры I в. н. э. Исследователи высказывали предположения, что славянский текст *Лествицы Иакова*, по всей вероятности, был сделан с греческого источника, который, в свою очередь, скорее всего, представлял собой перевод с древнееврейского или арамейского языка.

В этом произведении содержится описание сна Иакова и приводится толкование этого видения. В английском переводе Х. Ланта текст *Лествицы* разделен на семь глав.² В 1-й главе представлена

1999. С. 571–677; *Он же*. Палея Толковая // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли / Под ред. М. Н. Громова и В. В. Милькова. М., 2000. С. 114–169; *Михайлов А. В.* Общий обзор состава, источников, редакций и литературных источников Толковой Палеи // ВУИ 7 (1895). С. 1–21; *Новицкий П. П.* Толковая Палея 1477 г. Воспроизведение Синодальной рукописи. Вып. 210. СПб., 1892; Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СОРЯС, 17.1. СПб., 1877. С. 11–12; *Творогов О. В.* Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI — первая половина XIV в.) / Под ред. Д. С. Лихачева. Л., 1987. С. 285–288; *Успенский В. М.* Толковая Палея. Казань, 1876; *Водолазкин Е. Г.* О Толковой Палее, Златой Матице и «естественно-научных» компиляциях // ТОДРЛ 51 (1999). С. 80–90; *Он же*. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV вв.). SSS, 26. München: Sagner, 2000.

¹ По мнению Х. Ланта, 7-я глава *Лествицы* представляет собой христианское дополнение к истории, написанное славянским (возможно, русским) редактором Палеи. См.: *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2. 404–405.

² Данное исследование следует делению на главы и стихи, принятому в переводе Х. Ланта. Славянские цитаты приводятся по следующим публикациям рукописей:

Редакция А:

Ркп. S (Синодальная Палея. Син. 210) опубликована в: *Новицкий П. П.* Толковая Палея 1477 г. С. 100а — 107b.

сцена сна Иакова, и во сне он видит лестницу, обретая откровение, в котором Божий глас обещает ему Обетованную землю и благословение его потомкам. Во 2-й главе содержится длинная молитва Иакова, обращенная к Богу, в которой он рассказывает о дополнительных подробностях своего сна и просит Бога помочь ему истолковать сон. В 3-й главе говорится о том, что Бог посылает Иакову ангела Сариила в качестве толкователя. В 4-й главе Сариил сообщает Иакову, что его имя изменилось, и что теперь его зовут Израиль. Уже из этого краткого изложения становится понятным, что автор не ограничивается только описанием видения лестницы, а добавляет и адаптирует к своей теме также элементы других видений Иакова, в частности, мотив обретения патриархом нового имени во время его борьбы с ангелом при реке Иавок. В оставшихся трех главах *Лестницы* повествуется об эсхатологической интерпретации Сариилом сна Иакова, в ходе которой он подробно излагает адепту будущую историю человечества.

Кавод и Паним

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что предания о небесном двойнике, содержащиеся в *Лестнице Иакова*, помещены в контекст хорошо знакомых мотивов, относящих-

Ркп. R (Румянцевская Палея. Рум. 455) опубликована в: *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, 3. СПб., 1862. С. 27–32.

Ркп. F (Крехивская Палея) опубликована в: *Франко И.* Апокрифи і легенди з українських рукописів // Monumenta Linguae Necon Litterarum Ukraino-Russicarum [Ruthenicarum]. В 5 т. Львов, 1896–1910. С. 1.108–120.

Редакция В:

Ркп. K (Коломенская Палея. Тр.-Серг. 38) опубликована в: *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. В 2 т. СПб., 1863. С. 1.91–95 и в: Палея толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. С. 153–166.

Ркп. P (Соловецкая Палея. Сол. 653) опубликована в: *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания. С. 138–149.

ся к символизму концепции Божией Славы (*Кавод*). Более того, как и авторы рассмотренных ранее рассказов, связанных с фигурами Еноха и Моисея, автор *Лествицы Иакова* тоже использует образный строй, имеющий отношение к понятию Божьего Лица (*Паним*). Возможно также, что в данном случае, как и в *Хейхалот Раббати*, *Пиркей де-рабби Элиезер* и у авторов *пшютов*, концепция *целом* заменена понятием *паним*. Принимая во внимание особую важность такого рода представлений для нашего исследования, нам следует приступить к их более глубокому изучению.

Символический смысл Божьих / ангельских лиц имеет большое значение для понимания рассматриваемого произведения, в особенности его 1-й главы. В этом тексте представлено описание сна Иакова, в котором он видит лестницу, состоящую из 12 ступеней, утвержденную на земле и своим верхом достигающую небес, по которой восходят и нисходят ангелы. К этому хорошо знакомому мотиву добавляются новые детали. В тексте *Лествицы Иакова* 1:3–10 содержится такое описание лестницы:

И вот, лестница стояла на земле, а верх ее касался неба. И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня.¹ И было 12 ступеней, ведущих на верх лестницы, и на каждой из ступеней по два человеческих лица, справа и слева, всего 24 лица, по виду, как бюсты с плечами. И лицо посередине было больше всех остальных лиц, которые я видел, [сваянное] из огня, с руками и плечами, очень страшное, более чем другие 24 лица. И смотря на лестницу, я увидел

¹ Размышляя над этим стихом, Дж. Кугел отмечает, что «все, кто знаком с древнееврейским текстом Книги Бытия 28:12, сразу же поймут, как сформировался этот образ. В Библии говорится о том, что во сне Иаков увидел лестницу, своим верхом уходящую в Небеса, а слово “верх”, “*рош*”, в древнееврейском языке обычно используется также в значении “голова”. Итак, в нашем славянском тексте (или, скорее, в древнееврейском тексте, с которого был сделан перевод), очевидно, имеется в виду библейский образ “верха” лестницы, при этом предполагается, что у лестницы в самом деле была голова, человеческая голова на самом верху. Таким образом, благодаря буквальному пониманию слов Библии “лестница стоит на земле, а верх ее касается неба”, появилась небесная “голова” в нашем псевдо-эпиграфе» (*Kugel J. In Potiphar's House. P. 118*).

ангелов Божьих, восходящих и нисходящих по ней. И Бог стоял над высшим лицом и взывал ко мне, говоря: «Иаков, Иаков!» И я сказал: «Вот я, Господи!» И Он сказал мне: «Земля, на которой ты спишь, Я дам ее тебе и семени твоему после тебя. И Я умножу твое семя...».¹

Из этого текста мы узнаем, что на лестнице Иаков видит 24 человеческих лица вместе с верхними частями туловища, по два на каждой из ступеней. На вершине лестницы главный герой также созерцает еще одно человеческое лицо, «высеченное из огня»,² с плечами и руками.³ По сравнению с другими лицами, это высшее огненное лицо выглядит «очень страшным». В тексте также представлен Бог, стоящий над высшим лицом и обращающийся к Иакову, называя его по имени. Создается впечатление, что Глас Божий⁴ сокрыт за этим огненным лицом как особого рода Божественной «маской», из-за которой Господь возвещает Иакову о дарованной ему Обетованной земле.

Подобное описание небесного лица как огненного антропоморфного фасада, скрывающего Божество, напоминает об образном строе *Второй книги Еноха*, которая также пронизана мотивами, связанными с концепцией огненного лица. Как было уже упомянуто нами ранее, в 22-й главе *Второй книги Еноха*⁵ содержится

¹ Lunt H. Ladder of Jacob. P. 2.407.

² Ibid. P. 2.406.

³ Э. Вольфсон указывает на возможную связь этого образа с концепцией, которую можно обнаружить в таргумах. Исследователь отмечает, что «небезосновательным выглядело бы сравнение истолкования текста Быт. 28:12, содержащееся в таргумах и мидрашах, со словами из апокрифического текста *Лестницы Иакова*... “И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня”» (Wolfson E. The Image of Jacob Engraved upon the Throne. P. 114).

⁴ Дж. Чарльзуорт отмечает, что в *Лестнице Иакова*, как и «в некоторых других псевдоэпиграфах, голос больше не представляет собой просто некий звук, а превращается в гипостазированное существо». См.: рассуждения Чарльзуорта в: Lunt H. Ladder of Jacob. P. 2.406.

⁵ 2 Енох 22:1–4 (пространная редакция): «Я видел образ лица Господа, подобного железу, раскаленному в огне и явленному вовне, и оно испускало искры и сверкало. Таким видел я лицо Господа. Но о лице Господа невозможно говорить, оно столь удивительное и внушающее

подробное описание лучезарного Божьего Лица. Бросающийся в глаза общий отличительный признак, характерный для обоих произведений, состоит в том, что Лицо во *Второй книге Еноха* также определяется словами «огненное»¹ и «страшное».² Еще одной параллелью служит тот факт, что как во *Второй книге Еноха*, так и в *Лествице Иакова* это Лицо понимается как светоносная божественная Форма.³

Ранее уже отмечалось, что такого рода огненная «маска Бога», обозначаемая в некоторых библейских текстах и сочинениях межзаветного периода как «Лицо», имеет прямое отношение к загадочной небесной сущности, известной как Слава Божья, или *Кавод*.⁴ В рамках этой традиции подобное «Лицо» зачастую понимается

ужас и очень страшное. И кто я такой, чтобы рассказывать о непостижимом существе Господа, о Его лице, столь необычном и неопишемом? И сколь многочисленны Его заветы, и сколь многогранен голос, и престол Господа, превеликий и нерукотворный, и ангельские сонмы вокруг него, воинство херувимов и серафимов, и никогда не умолкающее песнопение. Кто может рассказать о Его прекрасном образе, никогда не меняющемся и неопишемом, и о Его великой славе? И я упал навзничь и покорился Господу» (*Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.136).

¹ Ф. Андерсен в своем комментарии на 2 Енох 22 отмечает сходство между огненным лицом во *Второй книге Еноха* и лицом, высеченным из огня, представленным в *Лествице Иакова*. Об этом см.: *Andersen F.* 2 Enoch. P. 1.137, п. 22d.

² В обоих славянских псевдоэпиграфах при описании Лица используются одинаковые славянские термины, такие как «лице», «огнена», «из огня», «страшно». См.: *Франко И.* Апокрифы і легенди. С. 1.109; *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 27; *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания. С. 138; *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. С. 1.91; Толковая Палая 1477 г. С. 100b; *Macaskill G.* The Slavonic Texts of 2 Enoch P. 100–101.

³ *DeConick A.* Seek to See Him. P. 104–105.

⁴ Самое раннее свидетельство идентификации понятия *Кавод* с понятием *Паним* в Енохической традиции может быть обнаружено уже в 14-й главе *Книге стражей*, где Слава на престоле обозначается как Лицо. См.: 1 Енох 14:21: «Ни ангел не мог вступить сюда, ни смертный созерцать вид лица самого Славного и Величественного» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. С. 328).

как сияющий фасад этой Божественной манифестации.¹ Подобная тенденция к взаимозаменяемости образов *Паним* и *Кавод* обнаруживается уже в некоторых библейских текстах, таких как Книга Исхода 33:18–20, где в ответ на просьбу Моисея к Богу показать ему Его *Славу*, Бог говорит, что для людей нет возможности созерцать Божье *Лицо*.²

Во 2-й главе *Лествицы Иакова*, где говорится об обращении мистика к Богу за помощью в истолковании его сна, содержатся некоторые дополнительные ценные сведения о сне Иакова, благодаря которым становится понятным, что огненное Лицо в действительности ассоциируется здесь с Божьей Славой (*Кавод*). В тексте *Лествицы Иакова* 2:7–19, где Иаков обращается с молитвой к Богу, в которой он раскрывает подробности видения Лица, говорится следующее:

Господь, Бог Авраама, Твоего творения, и Господь, Бог моих отцов Авраама и Исаака, ходивших пред Тобой в праведности! Ты восседаешь твердо на херувимах и огненном престоле славы... и многоочитые, которых я только что видел во сне, держат четвероликих херувимов, поддерживая также многоочитых серафимов, несущих весь мир под Твоей рукой, а их не несет на себе никто иной; Ты создал небеса во славу имени Твоего, распростертые на небесных облаках и сияющие под Тобой, чтобы под ними ходило солнце и скрывалось в ночи, и не могло бы казаться богом; (Ты) создал на них путь для луны и звезд; и Ты определил луне увеличиваться и уменьшаться, а звездам переходить, чтобы они не могли казаться богами. Пред лицом Твоей славы боятся шестикрылые серафимы, покрыв-

¹ Следует отметить, что уже в классическом описании Божьей Славы в Иез. 1:27 *Кавод* представлен напоминающим описание Лица в *Лествице Иакова*, а именно, изображается в виде огненного бюста: «от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него».

² Исх. 33:18–20: «Моисей сказал: покажи мне славу Твою (כבוד). И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою; и, кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалю. И потом сказал Он: лица Моего (פני) не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых».

вающие ноги и лица свои крыльями, а остальными (крыльями) летающие и не прекращающие воспевать славословия:... Ты, которого я ныне восславляю новой (песнью)... Двенадцативерхий, двенадцатикикий, многоименный, огненный! Многозрачный святой! Свят, Свят, Свят, Иао, Иаова, Иаоил, Иао, Кадос, Хавод, Саваоф...¹

В этом описании сразу бросаются в глаза некоторые знакомые детали. Из молитвы Иакова становится понятным, что его сон, в котором он созерцал огненное Лицо, на самом деле представляет собой видение Престола Божьей Славы. На возможность такой интерпретации указывают несколько отличительных признаков.

Во-первых, в молитве упоминаются «многоочитые» существа,² что служит аллюзией на אֲנֹכִיָּהּ, Колеса — особый класс Ангелов Престола, представленный в Книге пророка Иезекииля 1:18 как ангелы, «полные глаз». Во-вторых, в тексте говорится о том, что Бог сидит на огненном Престоле Славы. В-третьих, в этом видении содержится намек на ангельскую литургию и *Трисвятое*. В-четвертых, в тексте говорится о страхе ангельских сонмов, стоящих напротив пугающего огненного Лица и старающихся защититься от его сияния своими крыльями.³ Мотив защиты ангелов от обжигающего сияния Божьего Престола представляет собой типичный теофанический признак, часто встречающийся в описаниях Божьей Славы, начиная с самых ранних свидетельств этой концепции, таких как Книга пророка Исаи 6:1–4 и вплоть до поздних мистических видений, нашедших свое отражение в *Третьей книге Еноха*, где говорится, что «на [небе] Аравот 660 тысяч мириад славных ангелов, высеченных из пламени огня, стоят напротив Трона Славы. Царь Славы прикрывает Свой Лик, ибо иначе твердь Аравот разорвется посередине из-за этого славного сияния...».⁴ В-пятых, в рассматриваемом тексте также содержится

¹ Lunt H. Ladder of Jacob. P. 2.408.

² Andersen F. 2 Enoch. P. 1.137.

³ «Пред лицом Твоей славы боятся шестикрылые серафимы, покрывающие ноги и лица свои крыльями».

⁴ Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон. С. 286. О мотиве опасности созерцания Лица Бога см.: Schäfer P. The Hidden and Manifest God. P. 17; *Synopse* § 102, 159, 183, 189, 356.

особая терминология, ассоциирующаяся с концепцией Престола. Ранее уже упоминалось, что славянский текст *Лествицы Иакова*, возможно, представляет собой перевод, восходящий к оригиналу на семитском языке. К примеру, в тексте *Лествицы Иакова* 2:18 засвидетельствовано неславянское слово *Хавод*.¹ Переводчик этого текста на английский язык, Х. Лант, высказывает предположение, что это слово в славянском тексте, очевидно, представляет собой транслитерацию древнееврейского термина *Кавод*.²

Наконец, шестой отличительный признак состоит в том, что в этом тексте огненное Лицо явным образом идентифицируется с Божьей Славой. Так, из *Лествицы Иакова* 2:15 читатель узнает, что «пред лицом Твоей славы бояться шестикрылые серафимы...».

Очевидные признаки сходства между описаниями, обнаруживаемыми как в *Лествице Иакова*, так и во *Второй книге Еноха*, по-видимому, указывают на то, что в этих текстах представлена одна и та же концепция, в которой огненное Лицо ассоциируется с понятием Божьей Славы.

Еще одно свидетельство, подтверждающее предположение о возможной интерпретации огненного Лица на лестнице в *Лествице Иакова* как Божественного *Кавода*, можно обнаружить в изложении истории Иакова в targumim. Как в *Targume Псевдо-Ионафана*, так и в *Targume Онкелоса* содержатся многочисленные упоминания Славы Господней при описании видения Иаковом лестницы. В *Targume Псевдо-Ионафана* на Быт. 28:13–17 говорится:

...И вот, Слава Господня (יְהוָה) встала около него и сказала ему: «Я — Господь, Бог отца твоего Авраама и Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и твоим детям...». И Иаков восстал от сна и сказал: «Воистину Слава Шхины (שְׁכִינָה) Господа обитает в этом месте, а я не знал этого». Он испугался и сказал: «Как страшно и славно это место! Это не обычное место, а святилище Имени Гос-

¹ Ркп. S — Хавод; Ркп. R — Хавод; Ркп. F — Хсавод. См.: Толковая Палея 1477 г. С. 101b; *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 28; *Франко И.* Апокрифы і легенди. С. 1.110.

² См.: *Lunt H.* Ladder of Jacob. P. 2.408, n. 2i.

пода; и это (место) для молитвы, уместной для врат небес, утвержденных под Престолом Славы (כֹּרְסֵי יְקָרָא)». ¹

В *Таргуме Онкелоса*² на Быт. 28:13–16 находит отражение подобное же предание, в котором встреча Иакова с Богом интерпретируется как видение Божественной Славы. В обоих рассказах, содержащихся в таргумах, Божья Слава, по-видимому, топологически находится на том же месте, которое в *Лестнице Иакова* занимает высеченное из огня Лицо.

Предания о небесном двойнике

Исследователи ранее отмечали, что в *Лестнице Иакова* огненное Лицо представляет собой не только Божью Славу, но также, по-видимому, и небесного двойника Иакова,³ указывая при этом, что подобное предание о небесном *alter ego* патриарха представлено в тексте в довольно искаженном виде из-за долгой истории бытования этого текста в различных идеологических и лингвистических контекстах.⁴ Для реконструкции подобной концепции в

¹ Maher M. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. P. 99–100; Díez Macho A. Targum Palaestinense in Pentateuchum. P. 195–197.

² «...и вот, Слава Господа стояла над ним, и Он сказал: “Я — Господь, Бог твоего Отца Авраама и Бог Исаака; землю, на которой ты спишь, Я дам тебе и твоим потомкам...” Иаков восстал от сна и сказал: “Воистину Слава Господа обитает в этом месте, а я не знал этого”» (Grossfeld B. The Targum Onkelos to Genesis. ArBib, 6. Wilmington: Michael Glazier, 1988. P. 104; Aberbach M., Grossfeld B. Targum Onkelos to Genesis. A Critical Analysis Together with an English Translation of the Text. Denver: Ktav, 1982. P. 171).

³ Fossum J. The Image of the Invisible God. P. 135–151, esp. 143.

⁴ К. Беттрих отмечает, что из-за сложности образного строя, связанного с концепцией небесного двойника в *Лестнице Иакова*, в процессе адаптации этого сочинения к другому языковому и культурному контексту у людей, осуществлявших эту передачу текста, возникали определенные проблемы. Исследователь справедливо замечает, что «в данном случае идея небесного двойника в целом выражена сложным и неясным образом. Возможно, для славянских переводчиков и редакторов она мог-

Лестнице Иакова поэтому требуются довольно значительные усилия. В большинстве исследований, в том числе и в нашем, ученые в своих предварительных попытках такой реконструкции вынуждены во многом полагаться на более поздние источники, содержащиеся в таргумах, талмуде и мидрашах, в которых концепция небесного двойника Иакова представлена более отчетливо.¹

Ученым, внесшим, возможно, наибольший вклад в реконструкцию преданий о небесном двойнике в *Лестнице Иакова*, является Дж. Кугел. Размышляя над терминологическими особенностями 1-й главы рассматриваемого текста, он высказывает мнение, что его авторам было, по-видимому, известно предание об אֱלֹהֵי יַעֲקֹב Иакова, утвержденном на небесах. Исследователь обращает внимание на комментарий переводчика этого сочинения на английский язык Х. Ланта, отметившего в процессе изучения проблемы языка его оригинала, что слово, использованное в *Лестнице Иакова* для обозначения большого «бюста» на лестнице, выглядит несколько необычным. По мнению Х. Ланта, «ни в одном другом славянском тексте слово *лице* не используется для обозначения “статуи” или “бюста” (1:5 и т. д.), а также не обнаруживается и семитских параллелей такого словоупотребления».² Споря с этим утверждением Ланта, Дж. Кугел высказывает предположение о возможности существования подобного рода семитской параллели. По его мнению, этим термином может быть слово из мишнаитского древнееврейского языка — אֲפִלִּי, заимствованное из греческого, которое в некоторых раввинистических текстах в самом деле используется для обозначения «лица».³ Кугел отмечает, что основное значение слова אֲפִלִּי, а именно «портрет» или «бюст»,⁴ сохра-

ла быть уже совершенно непонятной». См.: Böttrich C. *Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer in the Ladder of Jacob* // JSP 23 (2014). P. 296–297.

¹ Kugel J. In Potiphar's House. P. 112–124; Von Heijne C. H. *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010. P. 171 ff., 356 ff.

² Lunt H. *The Ladder of Jacob*. P. 2.403.

³ Kugel J. In Potiphar's House. P. 119.

⁴ По мнению Р. Нейс, «вполне возможно, что выражение “лицо Иакова” используется здесь в более общем смысле, обозначая образ или

нено во многих случаях его употребления раввинистическими авторами, и в особенности в словосочетании *'iqonin shel 'abiv* («Лик Его Отца»)¹. Принимая во внимание такого рода лингвистические параллели, Дж. Кугел утверждает, что «вряд ли остаются сомнения в том, что автор нашего псевдоэпиграфа в своей попытке решить вопрос “перевода” библейской фразы “его/ее голова достигала Небес”, переформулировал ее на основании фразеологического оборота из мишнаитского древнееврейского языка как “его [Иакова] *iqonin* достигал Небес”, и такое словоупотребление способствовало появлению небесного бюста или портрета на Божьем Престоле».²

Я. Фоссум также допускает³ присутствие следов использования слова *iqonin* в *Лестнице Иакова*, заявляя, что «у нас есть все основания воспринимать огненный бюст действующего лица этой истории как небесный “образ” Иакова».⁴ К. Беттрих в своей недавно опубликованной работе также осторожно высказывается в поддержку присутствия предания о небесном двойнике в нашем славянском псевдоэпиграфе, отмечая, что «подобный подход к интерпретации *Лестницы Иакова*, а именно принимая во внимание представление о небесном двойнике, предоставляет возможность

подобие Иакова, под чем могла подразумеваться вся его фигура или бюст. Изображения бюста или портрета в медальоне были широко распространены в повседневной жизни, а также в погребальном и религиозном искусстве позднеантичного и византийского периодов, и на такого рода изображениях, при особом внимании к чертам лица представленного человека, изображались также верхняя часть тела и руки». См.: *Neis R. Embracing Icons*. P. 42.

¹ *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 119.

² *Ibid.*

³ См. также: *Rowland C.* John 1:51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 500–507; *Von Heijne C. H.* The Messenger of the Lord. P. 177–178.

⁴ *Fossum J.* The Image of the Invisible God. P. 143, n. 30. Ранее мы уже высказывали предположение о присутствии концепции небесного двойника в *Лестнице Иакова*. О наших доводах в пользу существования такого предания в этом сочинении см.: *Orlov A.* The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob. P. 399–419.

лучше понять характерные особенности раввинистического иудаизма». ¹ Исследователь обращает внимание на еще одну очень важную деталь, которая может служить указанием на роль огненного лица как небесной личности Иакова, а именно подчеркнутое разграничение в тексте между представлениями об этом загадочном лице и о Боге. Размышляя над этой особенностью рассматриваемого текста, Беттрих отмечает, что в нем «Бог стоит “над высшим лицом” и, по-видимому, обращается к Иакову из тайного места за ним, так что огненное лицо на самом деле представляется Иакову явлением самого Бога». ²

Еще одна важная отличительная черта *Лествицы Иакова*, подтверждающая возможность того факта, что огненное лицо и на самом деле может служить выражением небесного образа Иакова, его *iqonin*, — это мотив враждебности восходящих и нисходящих ангелов, той самой темы, которая, как мы уже ранее выяснили, зачастую сопровождает предания о *целем* патриарха в раввинистических рассказах об Иакове. Эта тема ангельской враждебности раскрывается в 5-й главе этого сочинения, где ангел-толкователь объясняет адепту его видение. Так, в 5-й главе *Лествицы Иакова* ангел истолковывает патриарху смысл видения лестницы следующим способом:

Так он [ангел-толкователь] говорил мне [Иакову]: «Ты видел лестницу с двенадцатью ступенями, и на каждой ступени было два человеческих лица, меняющие свой вид. Лестница — это сей век, и двенадцать ступеней — это периоды сего века. Двадцать четыре лица — это цари беззаконных народов сего века. При этих царях истязаемы будут дети твоих детей и потомства твоих сыновей. Они восстанут на беззаконие твоих внуков и опустошат это место четырьмя нашествиями... из-за грехов твоих внуков. И во владении твоих прадедов будет воздвигнут чертог в храме имени Бога твоего и (Бога) отцов твоих, и из-за гнева на потомков твоих он придет в запустение к исходу четвертого века сего, ибо ты видел четыре лица, первое из которых выступало среди ступеней... ангелов восходящих и нисходящих, и лица среди ступеней. Всевышний возвысит царя

¹ Böttrich C. Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer. P. 297.

² Ibid.

из внуков брата твоего Исава, и он примет всю власть над племенами земли, которые причинят зло семени твоему...».¹

Согласно этой интерпретации ангела, 12 ступеней лестницы представляют собой 12 периодов «века сего», в то время как 24 «меньших» лиц символизируют 24 царя нечестивых народов. Восходящие и нисходящие ангелы интерпретируются как ангелы-хранители народов, враждебных Иакову и его потомкам. Перемещения ангелов или их «восхождения», по-видимому, в этом тексте служат обозначением враждебных атак по отношению к Израилю. Ранее исследователями уже отмечалось, что на эти откровения исторического характера с их «четырьмя нашествиями» оказала влияние четырехчастная схема антагонистических империй из видения, представленного в Книге пророка Даниила, а также сам способ представления отличительных признаков этих империй в видении Даниила (и особенно последнего из четырех царств — Рима, символом которого служит фигура Исава).²

Учитывая, что описания царств в *Лестнице Иакова* были искажены из-за долгой истории прохождения текста через разные идеологические контексты, более ясное представление о тех же самых мотивах мы могли бы получить на основании изучения некоторых раввинистических источников. Дж. Кугел отмечает, что в некоторых раввинистических текстах, содержащих историю о

¹ Lunt H. Ladder of Jacob. P. 2.409.

² В отношении подобного рода связей Кугел подчеркивает, что «тот же самый мотив [четырёх империй], очевидно, присутствует и в *Лестнице Иакова*. В данном случае также именно посредством видения Иаковом лестницы даруется откровение “князей беззаконных народов”, которые будут править Израилем, и если в этом тексте и не содержится конкретного указания на то, сколько будет этих народов, в нем, тем не менее, говорится (как мы видели ранее) о четырех “подъемах” и “нисхождении”, которые принесут беды потомкам Иакова. В самом деле, этот текст продолжается аллюзией на последнюю из четырех империй, Римскую: “Всевышний возвысит царя из внуков брата твоего Исава, и он примет всю власть над племенами земли, которые причинят зло семени твоему”. То, что Исав нередко представляет Рим в сочинениях периода Второго Храма, — хорошо известный факт» (Kugel J. The Ladder of Jacob // HTR 88 (1995). P. 214).

видении Иаковом лестницы, обнаруживается похожий мотив восприятия восходящих и нисходящих ангелов как враждебных народов.¹ Так, к примеру, в *Ваикра Рабба* 29:2 присутствует такое толкование сна Иакова:

Рабби Нахман начал свое толкование с такого текста: И ты, раб Мой Иаков, не бойся (Иер. 30:10). Это сказано о самом Иакове, о котором написано: И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле... и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней (Быт. 28:12). Эти ангелы, объяснил Рабби Самуил бар Нахман, — Князья, хранители народов мира. Ибо Рабби Самуил бар Нахман сказал: Этот стих наставляет нас в том, что Святой, будь Он Благословен, показал нашему отцу Иакову Князя Вавилоня, поднявшегося по семидесяти ступенькам лестницы, Князя Мидии, поднявшегося по пятидесяти двум ступенькам, Князя Греции, поднявшегося по ста восьми ступенькам, в то время как Князь Едома поднялся на столько ступенек, что Иаков даже не знал, сколько их было. Вследствие этого наш отец Иаков испугался. Он думал: Возможно ли, чтобы этот Князь никогда не был низвергнут? Сказал ему Святой, будь Он Благословен: И ты, раб Мой Иаков, не бойся. Даже если он поднимется настолько, что сядет возле Меня, Я низвергну его оттуда! Поэтому и написано: Но хотя бы ты, как орел, поднялся высоко и среди звезд устроил гнездо твое, то и оттуда Я низрину тебя. Рабби Берекия и Рабби Хельбо, и Рабби Шимон бар Йохай, от имени Рабби Меира сказали: Этот текст наставляет нас в том, что Святой, будь Он Благословен, показал Иакову Князя Вавилоня, восходящего и нисходящего, Князя Мидии, восходящего и нисходящего, Князя Греции, восходящего и нисходящего, и Князя Едома, восходящего и нисходящего.²

¹ Kugel J. The Ladder of Jacob. P. 214.

² Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 4.370. См. также: *Шмот Рабба* 32:7: «Бог показал Иакову ангелов-хранителей каждой из империй, ибо сказано: “И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле” (Быт. 28:12). Он показал ему, сколько народов, наместников и правителей поднимутся в каждом из царств, и Он показал как их восхождение, так и их падение, в соответствии со сказанным: “И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней...”» (Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 3.411).

Похожая интерпретация мотива восходящих и нисходящих ангелов как политических образований, враждебных Израилю, обнаруживается в *Мидраше на Псалмы 78:6*:

Рабби Берекия, Рабби Леви и Рабби Шимон бен Йосе учили от имени Рабби Меира о том, что Святой, будь Он Благословен, показал Иакову лестницу, по которой Вавилон взошел на семьдесят ступенек и упал, Мидия взошла на пятьдесят две ступеньки и упала, Греция взошла на сто восемь ступенек и упала. Однако когда взошел Едом выше их всех, Иаков увидел все это и испугался. Святой, будь Он Благословен, сказал ему: И ты, раб Мой Иаков, не бойся (Иер. 30:10). Как все прежние пали, так падет и это царство.¹

¹ *Braude W. G. The Midrash on Psalms. P. 2.26–27.* В 23-й главе *Песикты де-Рав Кахана* содержится почти такое же предание: «Рабби Нахман полагал, что это относится к эпизоду из жизни Иакова, когда он увидел во сне: вот, лестница... и вот, Ангелы Божии (Быт. 28:12). Эти ангелы, согласно мнению Рабби Самуила бар Рабби Нахман, были князьями народов земли. Далее, как говорил Самуил бар Нахман, этим стихом доказывается, что Святой показал нашему отцу Иакову князя Вавилоня, поднявшегося по семидесяти ступенькам лестницы, а затем слезшего с нее; князя Мидии, поднявшегося по пятидесяти двум ступенькам и ни одной более; князя Греции, поднявшегося по ста восьми ступенькам и ни одной более; и князя Едома, поднимавшегося и поднимавшегося, никто не знает по какому количеству ступенек. При виде того, как поднимался Едом, наш отец Иаков испугался и сказал: “Неужели этот князь никогда не сойдет вниз?” Святой ответил: “Не страшись, Израиль (Иер. 30:10). Даже если (как будто такие вещи вообще случаются) ты увидишь, что он сел возле Меня, Я его низрину оттуда”» (*Braude W. G., Kapstein I. J. Pesikta de-Rab Kahana. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1975. P. 353*). См. также *Зогар I.149b*: «И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней; это относится к Князьям, управляющим всеми народами, которые восходят и нисходят по этой лестнице. Когда Израиль совершает грехи, лестница понижается, и Князья поднимаются по ней; но когда Израиль праведен, лестница удаляется, и все Князья остаются внизу и лишаются своих владений. Таким образом, Иаков увидел в своем сне владычество Исава и владычество других народов. Согласно другому толкованию, ангелы восходили и нисходили по верху лестницы; ибо когда был удален верх, лест-

В этих текстах признаки сходства с видением из Книги пророка Даниила еще очевиднее, чем в *Лестнице Иакова*, поскольку хорошо известная четырехчастная структура в данном случае представлена Вавилоном, Мидией, Грецией и Едомом, т. е. империями, нередко ассоциирующимися в комментариях на Книгу пророка Даниила с четырьмя зверями из 7-й главы этой пророческой книги.¹ Дж. Кугел отмечает, что в этих источниках, как и в *Лестнице Иакова*, «четыре зверя [из видения пророка Даниила] трансформировались в “ангелов Божьих”, о которых говорится, что они восходили и нисходили по лестнице, увиденной Иаковом».²

Эта особая тема ангелов на лестнице, настроенных враждебно по отношению к Иакову и его потомкам, с их восхождениями и нисхождениями, возможно, служит дополнительным свидетельством того факта, что авторам *Лестницы Иакова* был знаком мотив ангельского сопротивления, игравший ключевую роль в преданиях о небесном двойнике. Важно также отметить, что традиция небесных двойников в *Лестнице Иакова* распространяется и на антагонистических фигур, а именно на враждебные Израилю империи, которые представлены здесь своими ангельскими «покровителями». Мы уже встречали подобное же сочетание концепций в 7-й главе Книги пророка Даниила, где небесная личность в виде Сына Человеческого была также противопоставлена небесным идентичностям враждебных народов, представленных в виде четырех «зверей».

Сариил

В *Лестнице Иакова* можно обнаружить также некоторые характерные ангелологические концепции, подобные тем, что присутствуют в рассмотренных ранее преданиях о небесных двойниках,

ница понизилась, и взошли Князья, но когда верх был вновь приставлен, лестница повысилась, и они остались внизу» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.79–80*).

¹ См.: *Kugel J. Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 363.*

² *Kugel J. The Ladder of Jacob. P. 215.*

содержащихся в произведениях, посвященных фигуре Еноха. Один из таких отличительных признаков, общих для рассказа об Иакове в *Лестнице Иакова* и Енохических преданий, отраженный в 71-й главе *Первой книги Еноха* и 22-й главе *Второй книги Еноха*, — это фигура ангела Сариила, известного в некоторых иудейских источниках также под именами Фануил и Уриил.¹

Как отмечалось нами ранее, во *Второй книге Еноха* Веревиел (Уриил) играет важнейшую роль в процессе обретения adeptом его небесного двойника. В 71-й главе *Первой книги Еноха* тот же самый ангельский служитель, в данном случае выступающий под именем Фануил, также очевидным образом присутствует во время обретения мистиком своей высшей личности. Несмотря на то, что в *Лестнице Иакова* нет прямого указания на присутствие ангела по имени Уриил или Фануил, он участвует в событиях под еще одним своим именем — Сариил, и появляется в виде ангельского существа, истолковывающего сон Иакова и возвещающего ему о его новом небесном статусе, что символически представлено в тексте как изменение имени патриарха, которого отныне будут звать Израиль.

Во 2-й главе *Лестницы Иакова* главный герой обращается к Богу с молитвой о помощи ему в истолковании его сна. Далее в 3-й

¹ Дж. Смит отмечает, что в пяти случаях в *Первой книге Еноха* (40:9; 54:6; 71:8–9, 13; и все эти упоминания содержатся в *Книге образов*), Фануил заменяет Уриила в списке четырех архангелов. Исследователь также указывает на тот факт, что в то время как Сариил — сравнительно редко встречающаяся ангельская фигура, его имя, по-видимому, зачастую служит для обозначения ангела Уриила, как это происходит в *1 Енох* 9:1 (Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.708–709). Обсуждение иудейских традиций об ангеле Урииле-Сарииле-Фануиле см. в: Greenfield J. Prolegomenon // Odeberg H. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. New York: Ktav, 1973. P. XXXIV–XXXV; Lunt H. Ladder of Jacob. P. 2.405, n. 10; Milik J. The Books of Enoch. P. 170–174; Olyan S. A Thousand Thousands Served Him. P. 105–109; Smith J. The Prayer of Joseph // Religions in Antiquity. P. 227, 270; Vermes G. The Archangel Sariel: A Targumic Parallel to the Dead Sea Scrolls // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults / Ed. J. Neusner. SJLA, 12.3. Leiden: Brill, 1975. P. 159–166; Idem. The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13.

главе говорится, что Бог отвечает на молитву Иакова, повелев Сариилу, «начальнику тех, кто приносит радость», помочь Иакову понять смысл его сна. Далее в тексте представлена ангелофания Сариила, являющегося патриарху ради сообщения ему о его новом ангельском имени и статусе.

Появление Сариила/Уриила/Фануила в качестве ангела, представляющего Иакова, борющегося с ним и возвещающего ему о его новом ангельском имени, засвидетельствовано в некоторых других источниках, таких как *Таргум Неофити* и *Молитва Иосифа*. Как мы помним, в *Молитве Иосифа* Иаков заявляет, что «Уриил явился и молвил, что я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова. Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня...».¹ В раввинистических источниках Сариил/Уриил также представлен в виде ангела, борющегося с Иаковом и возвещающего ему о его новом ангельском имени. Так, в *Таргуме Неофити* на Быт. 32:25–31 содержится такое предание:

И остался Иаков один; и ангел Сариил (שריאל) боролся с ним под видом человека и заключал его в свои объятия до того времени, пока не взошла заря. Когда он увидел, что не может одолеть его, он коснулся впадины его бедра, и впадина бедра Иакова онемела в борьбе с ним. И он сказал: «Отпусти меня, ибо приближается заря и время для ангелов в вышних возносить хвалы, а я — глава возносящих хвалы (ואנא רש למשכחיא)». И он сказал: «Не отпущу тебя, пока ты не благословишь меня». И он сказал ему: «Как твое имя?» И он ответил: «Иаков». И он сказал: «Не будешь более ты называться Иаковом, но Израилем, ибо ты заявил о верховенстве с ангелами пред Господом и с людьми, и ты взял верх над ними». И Иаков спросил его, сказав: «Прошу тебя, скажи твое имя»; и он сказал: «Зачем ты теперь спрашиваешь мое имя?» И он благословил его там. И Иаков назвал то место Фануил (פניאל), ибо: «Я видел ангелов из тех, кто предстоит пред Господом лицом к лицу, и моя жизнь сохранилась».²

¹ Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.713.

² McNamara M. Targum Neofiti 1: Genesis. P. 158.

Исследователи ранее отмечали, что «в религиозных кругах, идеи которых представлены текстами Енохической *Книги образов*, рукописей Кумрана и *Таргума Неофити*, ангельский оппонент Иакова выступает в роли одного из четырех небесных князей, и его зовут либо Сариил, либо Фануил». ¹ По-видимому, *Лествица Иакова* также принадлежит к подобного рода ангелологической традиции.

В *Таргуме Неофити* и *Фрагментарном Таргуме* ² на Быт. 32:27 Сариил представлен как «начальник тех, кто приносит радость» (רִישׁ לְבַשְׁבִּיטִי). В *Лестнице Иакова*, по-видимому, также присутствует аллюзия на этот титул. В тексте *Лестницы* 3:2 Сариил назван «старейшина утешаемых», ³ что можно интерпретировать как «начальник тех, кто приносит радость». ⁴

Вполне возможно, что на формирование образа Уриила / Сариила / Фануила в *Лестнице Иакова* оказала влияние Енохическая традиция, и даже в еще большей степени, чем на тексты таргумов, так как в *Лестнице* мотив борьбы с ангелом совершенно отсутствует и заменен на мотив интерпретации сна Иакова Сариилом. По-видимому, в *Лестнице Иакова* ангел Сариил / Уриил принимает на себя традиционные «Енохические» обязанности ангела-толкователя.

Владыки Лица

В *Лестнице Иакова* и в *Молитве Иосифа* процесс идентификации Иакова со своим небесным двойником, ангелом Израилем, вклю-

¹ Vermes G. The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13; Smith J. Prayer of Joseph. P. 2.709.

² Klein M. L. The Fragment-Targums of the Pentateuch According to Their Extant Sources. P. 1.59, 2.22.

³ Ркп. S, R, F. См.: Толковая Палея 1477 г. С. 101b; *Пыпин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины. С. 28; *Франко И.* Апокрифи і легенди. С. 1.110.

⁴ См.: *Цейтлин Р. М.* Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). М., 1994. С. 477; *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. В 3 т. М., 1989. С. 3.1266.

чает в себя посвящение его в новый статус и встречу с ангелом Сариилом / Уриилом, известным также по другим текстам как Фануил, Ангел Божьего Присутствия или Лица. Такая же последовательность событий наблюдается и в Енохических рассказах, в которых Уриил (Вереveil) выступает в роли главного небесного проводника для другого выдающегося мистика, также получившего знание о своем небесном двойнике, а именно Еноха-Метатрона. Как было показано ранее, в обоих преданиях Уриил / Сариил / Фануил предстает как проводник, помогающий мистикам в обретении ими своей небесной личности или идентификации с ней. Зачастую в ходе подобного рода взаимодействий мистики наделяются ролями и функциями этих ангельских служителей Божьего Присутствия.

Принимая во внимание все эти мотивы, можно предположить, что процесс единения мистика с его небесным двойником, по-видимому, выражается в процедуре превращения в *Сар ха-Паним*, одного из ангельских Князей Божьего Присутствия или Лица, очень важной небесной должности, обязанности которой нередко бывают представлены в различных источниках, принадлежащих традиции *Меркавы*.

Утверждение мистика в его должности *Сар ха-Паним* окружено знакомыми деталями традиций небесных двойников. Так, в тексте 2 *Енох* 22:6–10 обряд посвящения Еноха в одного из Князей Присутствия происходит пред огненным Лицом Господа. Благодаря этой встрече, Енох преображается в облеченное славой существо. Следует отметить, что после этой процедуры Енох обращает внимание на то, что он «стал как один из славных», и что между ними и патриархом нет больше «различия по виду».¹ Последняя фраза характеризует переход Еноха в состояние его новой идентичности — как «одного из славных». Эта роль, возможно, имеет отношение к его ангельскому двойнику, а также служит указанием на то, что земная внешность / лицо Еноха претерпела радикальное изменение, и что мистик теперь обрел новое «лицо», отражающее или имитирующее Лицо Бога.² Нет никаких сомнений в том, что

¹ Andersen F. 2 Enoch. P. 1.139.

² Таким образом, мистик становится отражением или даже зримым выражением Лица / *Кавод*, своего рода его наместником. К. Моррей-Джо-

одним из отличительных признаков, общих для обоих «лиц», служит их светоносность.

Ранее в нашем исследовании уже обсуждалось, что в тексте славянского апокалипсиса содержится указание, что лицо Еноха было наделено тем же самым свойством светоносности, как и Божье Лицо. В 37-й главе *Второй книги Еноха* говорится, что Господь призвал одного из Своих ангелов, чтобы остудить лицо Еноха перед его возвращением на землю. Ангел, который «был белым, как снег», остудил лицо патриарха своими ледяными руками. Сразу же после этой процедуры Бог поведал Еноху, что, если бы его лицо не остудили таким способом, никто из людей не смог бы смотреть на его лицо. Такого рода остужающая процедура служит указанием на то, что преобразование Еноха в служителя Божьего Лица предполагает трансформацию лица мистика в огнеподобную сущность, похожую на Божью Славу. Подробное описание этого процесса можно обнаружить также в еще одном «Енохическом» источнике, *Сефер Хейхалот*, уже рассмотренном ранее в нашем исследовании, где представлено преобразование Еноха-Метатрона, Владыки Божьего Присутствия, в огненное существо.

Вполне возможно, что упоминание небесного двойника Иакова в форме его образа, запечатленного на Престоле Славы, также служит выражением идеи о том, что небесный Иаков стал одним из служителей Лица. Такая интерпретация, вероятно, уже присутствует в библейском рассказе, в котором особо подчеркивается то, что Иаков видел Бога *лицом к лицу*.¹ Более того, в некоторых преданиях об Иакове патриарх, как и Енох-Метатрон, явным образом представлен как Владыка Божьего Лица. Мы узнаем об этом

унс отмечает, что «мы можем обнаружить существование древнего предания о восхождении на небеса праведного персонажа, созерцавшего видение Божественной Славы (*Кавод*) на Меркаве, преобразенного в ангельское существо и воцарившегося в качестве небесного наместника, и, таким образом, идентифицирующегося с Ангелом, носителем Имени Божьего. Это существо либо само становится Славой (*Кавод*), либо близко ассоциируется с ней и функционирует в качестве второй, посреднической силы на небесах» (*Murray-Jones C. R. A. Transformation Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition // JJS 43 (1992). P. 10–11*).

¹ Быт. 32:30: «я видел Бога лицом к лицу (פנים אל פנים)».

титуле из *Молитвы Иосифа* 8,¹ где Иаков-Израиль² сам объявляет о своем особом статусе в роли *Сар ха-Паним*, указывая на то, что он — «первый служитель пред лицом Бога».³

Не представляется случайностью тот факт, что совершение обряда, в процессе которого Иаков превращается в небесное существо, предполагает присутствие еще одного служителя Лица, ангела Сариила, чье другое имя, Фануил,⁴ отражает его близость к Божьему Лицу. Как было упомянуто ранее, описания такого рода обряда посвящения появляются уже в Енохических текстах, где Сариил / Уриил / Фануил (наряду с еще одним Ангелом Присутствия, Михаилом)⁵ принимает активное участие в посвящении в эту должность еще одного выдающегося служителя Божьего Лица — Еноха-Метатрона.

Следует отметить, однако, что в описании идентификации Иакова с его *alter ego* в форме *Сар ха-Паним*, по-видимому, отсутствует одна очень важная деталь, представляющая собой отличии-

¹ Предание об Иакове как Князе Присутствия, по-видимому, нашло свое отражение также в *Таргуме Онкелоса* на Быт. 32:29: «Затем он сказал: “Не будешь ты более именоваться Иаковым, но будешь Израилем; ибо ты — князь пред Господом и среди людей; следовательно, ты одержал победу”» (*Grossfeld B. The Targum Onkelos to Genesis. P. 116*).

² Г. Вермеш отмечает, что в *Таргуме Неофити* объясняется этимология слова «Израиль» как происходящего от שרר — «править, княжить» (*Vermees G. The Impact of the Dead Sea Scrolls on Jewish Studies. P. 13*).

³ *Gieschen C. Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence. AGAJU, 42. Leiden; Boston: Brill, 1998. P. 141–142.*

⁴ Тот факт, что Сариил / Уриил / Фануил известен под несколькими разными именами, возможно, указывает на роль этого ангела как небесного двойника, подобно тому как подобной ролью наделены другие служители Лица, такие как Иаков / Израиль, Енох / Метатрон, и, возможно, Мелхиседек / Михаил. Об идентификации Михаила с Мелхиседеком см.: *Davila J. R. 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.*

⁵ С. Олиен приводит высказывание Раши, в котором «“Ангел Присутствия” из Ис. 63:9 идентифицируется как архангел Михаил, Князь Присутствия» (*Olyan S. A Thousand Thousands Served Him. P. 108*).

тельную особенность обряда наделения мистика такими ангельскими полномочиями, а именно превращение тела и лица адепта в светоносную сущность. Авторы *Лестницы Иакова* и *Молитвы Иосифа*, так же как и библейской версии рассказа о видении Иакова, хранят молчание относительно того, преобразилось ли его лицо и тело. Тем не менее, подобное предание можно обнаружить в еще одном псевдоэпиграфическом сочинении, содержащем повествование об истории Иакова, а именно *Апокрифе об Иосифе и Асенет*. В этом псевдоэпиграфе говорится о том, что тело Иакова, подобно телу преображенного Еноха-Метатрона, отличалось ангелоподобными качествами.¹

Сын Человеческий как путь и сосуд небесных двойников?

Ранее в нашем исследовании уже отмечалось, что в раввинистических источниках ангелы зачастую представлены перемещающимися между двумя персонами Иакова, небесной и земной, образуя собой своеобразную ангельскую лестницу, связывающую обе личности патриарха. Более того, в некоторых из этих рассказов Иаков сам изображается в виде лестницы, связывающей его земную и небесную идентичности. Мы уже встречались с подобного рода интерпретацией в тексте *Берешит Рабба* 68:12, где один из

¹ В начале второй части *Апокрифа об Иосифе и Асенет* содержится интересное описание посещения Иакова Асенет и Иосифом. В *Иос. Асен.* 22:7–8 говорится, что, когда Асенет увидела Иакова, она «поразилась красоте его... 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. И как раз таков был Иаков, каков человек, который с Богом померился силой. И увидела его Асенет, и обомлела, и поклонилась ему лицом до земли». См.: *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 122. Размышляя над этой сценой, Дж. Брук высказывает предположение, что «для тех, кто мог не понять символического смысла этого текста, автор явно идентифицирует тело Иакова с телом ангела» (*Brooke G. Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth*. P. 171).

авторитетных раввинистических учителей высказывает мнение, что ангелы восходили и нисходили по лестнице (בסולם), в то время как другой заявляет, что они восходили и нисходили по Иакову (ביעקב).¹

В своем комментарии на этот раввинистический текст Дж. Смит высказывает предположение, что «интерпретация Рабби Яная слова בו как ביעקב предполагает мотив превращения Иакова в существо космических масштабов,² и эта тема присутствует также в аллюзии автора четвертого Евангелия на видение лестницы³... и, возможно, в предании о Метатроне⁴ как персонифицированной лестнице Иакова в поздней мистической литературе».⁵

Такое предание, в котором адепт сам превращается в космическую лестницу, приводит нас к совершенно новому аспекту концепции небесного двойника, к более глубокому изучению которо-

¹ См.: *Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 2.626.*

² По мнению Дж. Кугела, подобного рода представление о том, что Иаков служит воплощением лестницы, возможно, присутствует уже в *Лествице Иакова*. Исследователь высказывает предположение, что в этом произведении верх, или «голова» лестницы, превращается в *iqonin* Иакова. Кугел отмечает, что «“Голова” Иакова, посредством лестницы, как бы достигает небес, или, как выражает эту идею автор псевдоэпиграфа, образ его головы находится наверху лестницы, или, возможно, такой образ восходит по лестнице на небеса и благодаря этому ангелы могут восходить и нисходить, передвигаясь между небесной головой Иакова и его земной головой, по-видимому, восторгаясь обеими. В любом случае, совершенно очевидно, каким образом это превращение “головы” лестницы в человеческую голову (свидетельства чего мы обнаруживаем в псевдоэпиграфе) могло привести к представлению о том, что на небесах существовало некое подобие лица, *iqonin*, Иакова» (*Kugel J. In Potiphar's House. P. 118–119.*)

³ *Burney C. F. The Aramaic Origin of the Fourth Gospel. Oxford: Clarendon, 1922. P. 115 ff.; Odeberg H. The Fourth Gospel. P. 33–42.*

⁴ *Odeberg H. 3 Enoch. P. 123.*

⁵ *Smith J. Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions. Leiden: Brill, 1978. P. 59.* Смит высказывает предположение, что аллюзия на подобного рода идею, возможно, содержится в произведении Филона Александрийского *Основидениях* I, 146 ff. и в *Герметическом Корпусе* IV, 4 и X, 25 (*Smith J. Map is not Territory. P. 59.*)

го нам и следует обратиться в следующих разделах этой главы нашего исследования.

Несмотря на то, что возможные затруднения в наших изысканиях могут быть связаны с проблемой сложности датировки преданий, обнаруживаемых в раввинистических источниках, в том числе и тексте из 68-й главы *Берешит Рабба*, дополнительные доказательства в пользу древности мотива Иакова как космической лестницы, по-видимому, содержатся в Евангелии от Иоанна, в котором такая концепция датируется периодом не позднее конца I — начала II в. н. э.

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что мотив ангельской лестницы Иакова в тексте 1-й главы Евангелия от Иоанна помещен в контекст предания о Сыне Человеческом,¹ которое, как нам уже известно, представляет собой еще одно из важнейших направлений богословия посредничества, также связанного в иудейских псевдоэпиграфах с концепцией небес-

¹ По мнению большинства исследователей, предание о Сыне Человеческом в первой главе Евангелия от Иоанна представляет из себя позднейшее добавление к основному тексту. Обсуждая эту проблему, Р. Браун утверждает, что «в самом конце этой части текста, где говорится о призвании учеников в долине реки Иордан, обнаруживается стих, который в течение долгого времени озадачивал комментаторов как никакой другой из стихов четвертого Евангелия. Первый вопрос, возникающий относительно стиха 1:51, состоит в том, всегда ли он принадлежал к тому контексту, в котором он обнаруживается в доступном нам тексте. Существуют некоторые указания на то, что ответ на этот вопрос может быть отрицательным» (*Brown R. E. The Gospel According to John. 2 vols. AB, 29–29A. Garden City, NY: Doubleday, 1966. P. 1.88*). К. Роулэнд также считает стих из Ин. 1:51 позднейшим добавлением, отмечая, что «текстом Ин. 1:51 заканчивается первая глава Евангелия, и он представляет собой смысловую кульминацию многих христологических тем, содержащихся в предшествующих стихах, хотя это, возможно, не связанное с основным текстом изречение, возникшее на ранних стадиях истории христианства и добавленное к тексту Евангелия в том месте, где мы находим его сейчас» (*Rowland C. John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 500*). О стихе Ин. 1:51 как позднейшем добавлении см. также: *Bultmann R. The Gospel of John. Philadelphia: Westminster, 1971. P. 105–106; Neyrey J. H. The Jacob Allusions in John 1:51 // CBQ 44 (1982). P. 586–605.*

ного двойника. В тексте Ин. 1:51 содержится следующее удивительное высказывание Иисуса: «И [Иисус] говорит ему: истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому».

В этом библейском стихе, по-видимому, соединены два важных аспекта концепции небесного двойника, один из которых связан с преданиями об Иакове, а другой — с преданиями о Сыне Человеческом, благодаря чему учение о небесном двойнике обретает здесь многомерный символический смысл. Даже при первом, беглом рассмотрении особенных, отличительных признаков предания о Сыне Человеческом в этом евангельском стихе, перед исследователем раскрываются уже знакомые аллюзии на некоторые направления в развитии концепции небесного двойника.

Первая важная особенность, которая связывает традицию из Евангелия от Иоанна с уже рассмотренной концепцией Сына Человеческого в Енохической *Книге образов*, — это подчеркнутая дистанция между личностью главного героя (Иисуса) и его небесным *alter ego*, Сыном Человеческим. Иисус обещает ученикам не то, что ангелы будут восходить и нисходить *по нему*, а говорит, что они будут восходить и нисходить *по Сыну Человеческому* (ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου). Такого рода дистанцирование, подразумевающее тот факт, что Сын Человеческий представляет небесную личность Иисуса,¹ можно уловить и в некоторых других речениях о Сыне Человеческом, обнаруживаемых в канонических Евангелиях, где Иисус говорит о Сыне Человеческом в третьем лице.²

¹ В своем комментарии на текст Ин. 1:51 Я. Фоссум высказывает предположение о том, что «Иисус, подобно Иакову-Израилю, присутствует одновременно на небесах и на земле» (*Fossum J. The Image of the Invisible God. P. 149*). См. также: *Allison D. Constructing Jesus. P. 300; Koch K. Questions Regarding the So-Called Son of Man in the Parables of Enoch. P. 237, n. 24.*

² О возможных причинах того, почему Иисус использовал титул «Сын Человеческий» в третьем лице, см.: *Boring E.M. Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 239–250; Bousset W. Kyrios Christos. A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus. New York: Abingdon, 1970. P. 36; Brown J. P. The Son of Man: «This Fellow» //*

Феномен подобного обращения так и не получил удовлетворительного научного объяснения, особенно с учетом его связи с концепцией небесного двойника, выраженной в *Книге образов*, где Енох, повествующий об удивительных деяниях Сына Человеческого в первых главах этого произведения, в последней главе внезапно сам идентифицируется с этой небесной фигурой.¹

Biblica 58 (1977). P. 370–375; *Burkett D.* The Son of Man Debate: A History and Evaluation. SNTSMS, 107. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 32–42; *Diez Macho A.* L'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum // *Mélanges Dominique Barthélemy* / Eds. P. Casetti et al. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. P. 61–89; *Idem.* La Cristologia del Hijo del Hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera // *ScrTh* 14 (1982). P. 189–201; *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. Philadelphia: Fortress, 1969. P. 82–137; *Manson T. W.* The Teaching of Jesus: Studies of its Form and Content. 2nd ed.; Cambridge: Cambridge University Press, 1935. P. 228; *Mowinckel S.* He That Cometh. New York: Abingdon, 1951. P. 447–450; *Otto R.* The Kingdom of God and the Son of Man. 2nd ed.; London: Lutterworth, 1943. P. 213–219; *Schnackenburg R.* Das kommende Reich Gottes und der Menschensohn // *Schnackenburg R.* Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg.: Herder, 1959. S. 116; *Vielhauer P.* Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu // *Festschrift für Günther Dehn* / Ed. W. Schneemelcher. Neukirchen: Erziehungsverein, 1957. S. 51–79; *Idem.* Jesus und der Menschensohn: Zur Discussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer // *ZTK* 60 (1963). S. 133–77; *Weiss J.* Jesus' Proclamation of the Kingdom of God. Philadelphia: Fortress, 1971; *Wrede W.* Zum Thema Menschensohn // *ZNW* 5 (1904). S. 359–360.

¹ В этом отношении весьма показательным представляется тот факт, что Д. Буркетт в своем анализе различных гипотез о том, почему Иисус говорит о себе как Сыне Человеческом в третьем лице, не рассматривает возможность объяснения этого феномена присутствием в тексте Евангелия концепции небесного двойника. Д. Буркетт предлагает следующий список возможных решений этой проблемы: «Если Иисус использует выражение “Сын Человеческий”, к кому оно относится? Этот вопрос возникает на основании того факта, что во всех речениях, содержащих выражение “Сын Человеческий”, Иисус говорит о Сыне Человеческом в третьем лице, как будто о ком-то ином, хотя в большинстве случаев из контекста становится ясно, что он говорит о себе. В результате осмыс-

Вторая бросающаяся в глаза особенность евангельского текста — это его полемическая направленность, оттеняющая тот способ, которым в 1-й главе Евангелия от Иоанна используется предание о Сыне Человеческом. Возможно, фигура Сына Человеческого в данном случае представляется посредником, по своему статусу превосходящим небесного Иакова. Подобная полемическая направленность по отношению к Иакову и его уникальному статусу прослеживается также и в других местах текста Евангелия от Иоанна,¹ в

ления этого странного явления, появилось пять основных способов объяснения его возникновения. 1) Иисус обычно говорит о себе в третьем лице с помощью этого титула. 2) Иисус говорит о себе в третьем лице и при этом использует не титул, а идиоматическое выражение, имея в виду себя. Позднее Церковь неправильно интерпретировала это идиоматическое выражение как мессианский титул. 3) Иисус говорит не только о себе, но и о коллективной или общей сущности, включающей и его самого. Позднее Церковь неправильно интерпретировала это выражение общей сущности, полагая, что оно относится только к Иисусу. 4) Иисус имел в виду не себя, а иную мессианскую фигуру, отличную от себя. Позднее Церковь использовала это выражение только в качестве мессианского титула Иисуса. 5) Иисус не говорил о себе в третьем лице, а так представляла его высказывания ранняя Церковь» (*Burkett D. The Son of Man Debate: A History and Evaluation. P. 32*).

¹ Адаптация предания о двойнике Иакова в полемических целях, возможно, присутствует также в неортодоксальной христианской традиции в рассказах о брате Господа, Иакове Праведном. В этом отношении особый интерес вызывает тот факт, что в так называемом *Первом Апокалипсисе Иакова*, где Иаков Праведный выступает в роли двойника Иисуса, его высшая личность в образе Иисуса является как Образ Божий. Так, в HNC V, 3, 25, 1–4 говорится следующее: «...ведь я — образ Того, Кто Есть. А привнес я образ Его, чтобы Сыновья Того, Кто Есть, могли узнать, что вещи — их, и что вещи чужды (им)» (пер. А. Мома с изменениями в книге: Сборник Кодексов из Наг-Хаммади. Т. 1 / Под ред. П. В. Печковского; М., 2015. С. 215). Далее в ходе описания обряда посвящения адепта его двойник возвещает, что имя Иакова Праведного будет изменено, и он не будет более Иаковым, но будет Тем, Кто Есть (HNC V, 3, 27, 8–10). См.: *Parrott D. M. Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4. P. 75*. В данном случае, как и в преданиях о патриархе Иакове, имя (теперь уже христианского адепта) меняется в процессе обретения

том числе в 4-й главе, где вода из колодца Иакова сравнивается с высшей, живой водой Иисуса.¹

Более того, подобный аспект рассматриваемой концепции, т. е. восприятие Сына Человеческого как полемического соперника небесной фигуры патриарха, хорошо известен иудейским авторам некоторых сочинений периода Второго Храма. Так, возможно, что даже при первом упоминании Сына Человеческого в Книге пророка Даниила ее автор намеревался использовать этот образ как полемическое противопоставление фигуре другого известного небесного посредника, а именно Еноха.² В 1-й главе четвертого Евангелия небесный статус Сына Человеческого также, по-видимому, должен восприниматься как противостоящий другому великому вознесенному на небеса патриарху, на этот раз Иакову.

В самом деле, как было установлено рядом древних³ и современных интерпретаторов,⁴ упоминание об ангелах, восходящих и

им высшей идентичности. Об Иакове Праведном как двойнике Иисуса см.: *Uro R. «Who Will Be Our Leader?» Authority and Autonomy in the Gospel of Thomas // Fair Play: Diversity and Conflict in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räisänen / Eds. I. Dunderberg et al. VTSup, 103. Leiden; Brill, 2002. P. 473–476.*

¹ Дж. Нейри отмечает, что «вопрос, который приводится в Ин. 4:12, “Неужели ты больше отца нашего Иакова?” ... относится в Евангелии к теме утверждения превосходства Иисуса над отцами-основателями традиционной веры Израиля (см.: 1:17–18; 5:38; 6:32). Данный вопрос предполагает присутствие идеи о том, что Иисус не только заменил Иакова, Авраама и Моисея в отношении получения Божьего откровения, но также от его имени предъявляется претензия и на полную их замену: он более велик, чем все они, в том смысле, что он превосходит их благодаря своему новому откровению» (*Neyrey J. The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective. P. 107*).

² О полемике между авторами Книги пророка Даниила и авторами Енохических текстов см.: *Boccaccini G. Roots of Rabbinic Judaism. P. 169 ff.*

³ По мнению Р. Брауна, эта связь между текстами Ин. 1:51 и Быт. 28:12 принималась во внимание христианами экзегетами, по крайней мере, начиная с Августина. См.: *Brown R. The Gospel According to John. P. 1.89.*

⁴ О присутствии преданий об Иакове в 1-й главе четвертого Евангелия см.: *Barrett C. K. The Gospel According to St. John. 2nd ed. London: SPCK, 1978. P. 186; Brown R. The Gospel According to John. P. 1.89–90; Clarke E. G.*

нисходящих по Сыну Человеческому в 1-й главе Евангелия от Иоанна, вне всякого сомнения, связано с преданиями об Иакове, содержащимися в 28-й главе Книге Бытия. Размышляя над подобно-го рода влияниями, Дж. Нейри отмечает, что

...в тексте Ин. 1:51 можно уловить явную аллюзию на описание явления Бога Иакову, содержащееся в Быт. 28:12. Не только Нафанаилу, но и всем ученикам обещано видение, подобное тому, что было даровано Иакову. В самом деле, они уподобились Иакову не в своем простодушии или хитрости, а благодаря милостивому обещанию Иисуса, сказавшего им, что они будут созерцать небесное видение, похожее на видение Иакова, т. е. богоявление.¹

Признавая влияние, оказанное на автора евангельского текста преданиями об Иакове, Дж. Нейри в то же время привлекает внимание исследователей к некоторым различиям между библейским рассказом о видении Иакова и текстом из Евангелия от Иоанна, отмечая что

в Быт. 28:12 содержатся три утверждения: 1) лестница, стоящая на земле, достигает небес; 2) ангелы восходят и нисходят; и 3) Господь стоит на ней, тем самым являя Себя. В Ин. 1:51, однако, 1) небеса

Jacob's Dream at Bethel as Interpreted in the Targums and the New Testament // SR 4.4 (1974–1975). P. 371–372; *Friedman S.* Graven Images // Graven Images 1 (1994). P. 233–238; *Kugel J.* In Potiphar's House. P. 115; *Morris L.* The Gospel According to John. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. P. 149; *Neeb J.* Jacob / Jesus typology in John 1:51 // Proceedings of Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies 12 (1992). P. 83–89; *Idem.* Origen's Interpretation of Genesis 28:12 and the Rabbis // Origeniana Sexta / Eds. G. Dorival, A. Le Boulluc. Louvain: Leuven University Press, 1995. P. 71–80; *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 586–605; *Odeberg H.* The Fourth Gospel. P. 33–42; *Rordorf W.* Gen 28, 10 ff. und Joh 1, 51 in der patristischen Exegese // Johannes-Studien. Zürich: Theologischer Verlag, 1991. S. 39–46; *Rowland C.* John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 495–507; *Spiegelman J. M.* Struggling with the Image of God // JPsJ 10 (1986). P. 100–111; *Trudinger P.* An Israelite in Whom There is no Guile: An Interpretative Note on John 1:45:51 // EvQ 54 (1982). P. 117–120; *Von Heijne C. H.* The Messenger of the Lord. P. 351 ff.

¹ *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 589.

открыты, но нет упоминания о лестнице, связывающей небо и землю; 2) ангелы восходят и нисходят, но не по лестнице, а по Сыну Человеческому; и 3) Он имеет отношение к Господу в сцене богоявления.¹

Подводя итог различиям между этими двумя версиями предания об Иакове, Дж. Нейри высказывает предположение о том, что в Ин. 1:51 «Иисус, очевидно, не сравнивается с Иаковом... Он не созерцает видение, а говорит о том, что видение будет даровано его ученикам. Таким образом, роль Иакова приписана скорее ученикам, так как они будут созерцать небесное видение подобно Иакову... в тексте со всей очевидностью ученики Иисуса представлены на месте Иакова, так как Иисус обещает им, что им будет даровано видение, как и Иакову».²

Следует отметить, что предположения Дж. Нейри имеют смысл только в том случае, если сравнивать текст из Евангелия от Иоанна с *библейской* версией предания о видении Иакова, поскольку в некоторых раввинистических источниках Иаков сам представляется как космическая лестница и небесный образ, и, таким способом, он сам становится объектом созерцания. Более того, в четвертом Евангелии говорится, что Иисус не только обещает ученикам обретение видения лестницы, но также сообщает им о некоторых других подробностях этого видения.

Тем не менее, наблюдения Дж. Нейри очень важны для нашего исследования, так как они указывают на многомерную природу мистического опыта, когда созерцатель одновременно может сообщать о видении и также действовать как ключевая фигура этого видения. Подобная двойственность в функционировании адепта уже отмечалась в нашем исследовании при рассмотрении того способа, с помощью которого Енох сообщает о своих видениях в *Книге стражей* и *Книге образов*. Предания, содержащиеся в *Книге образов*, в которых мистик сначала сообщает о Сыне Человеческом как о ком-то постороннем, а затем сам идентифицируется с этой фигурой, имеют огромную важность для понимания рассмат-

¹ Ibid.

² Ibid. P. 591

риваемого нами аспекта концепции небесного двойника в евангельском тексте.

Другой (якобы «новаторский») аспект текста Евангелия от Иоанна, отмеченный Дж. Нейри, состоит в том, что в Ин. 1:51 говорится о восхождении и нисхождении ангелов не по лестнице, а по Сыну Человеческому. Тем не менее, и этот мотив следует рассматривать как «новшество» только по сравнению с библейской версией предания о видении Иакова, поскольку, как мы уже показали ранее, намеки на возможность того факта, что ангелы передвигались не по лестнице, а по посреднической фигуре, достигшей космических масштабов, обнаруживаются в *Берешит Рабба* 68:12 и, возможно, в некоторых других источниках.¹ Несмотря на то, что

¹ Так, к примеру, в *Берешит Рабба* 68:13–14 образ лестницы Иакова переосмыслен в антропологическом плане и идентифицируется со статуей из сна Навуходоносора, описание и толкование которого содержится во 2-й главе Книги пророка Даниила: «И увидел во сне» — это указание на сон Навуходоносора. «Вот, лестница (*sulam*)» — это намек на истукана из сна Навуходоносора, ибо слово *semel* (истукан) идентично со словом *sulam* (лестница). Дальнейшее толкование: «И увидел во сне» — предзнаменование сна Навуходоносора. «И вот, лестница» — вот, какой-то большой истукан, и т. д. (Дан. 2:31). «Стоит на земле» — в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою. «А верх ее касается неба» — огромный был этот истукан. «И вот, Ангелы Божии восходят» — в этом намек на двух действующих лиц; «И нисходят» — еще на двух: это указание на князей четырех империй, осуществляющих свое управление ими. «Восходят и нисходят» — не написано: нисходят и восходят, но «восходят и нисходят»: они [империи] в самом деле восходят [в своем величии], и это действительно их восхождение, но, тем не менее, каждая из них менее великая, чем ее предшественница. Написано: «У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его — из серебра», и т. д. Вавилон был величайшей империей из всех, как написано: «Ты — эта золотая голова»; и написано: «После тебя восстанет другое царство, ниже твоего». И вновь: «И еще третье царство, медное»; а в последнюю очередь написано: «И как персты ног были частью из железа, а частью из глины», так и царство будет частью крепкое, частью хрупкое. «И вот, Господь стоит на ней»: Таким образом, написано: «И во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится»» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 2.628–629*). В *Книге Зогар* I.149b Иаков,

свидетельства раввинистических текстов датируются значительно более поздним периодом, чем Евангелие от Иоанна, в свете общепризнанного факта важности концепции небесного Иакова для иудаизма, небезосновательным будет предположить влияние подобных иудейских представлений на формирование мировоззрения автора Евангелия от Иоанна. Сам Дж. Нейри в ходе своего дальнейшего исследования этой темы признает факт влияния подобных преданий на формирование концепции автора четвертого Евангелия, заявляя, что

в *Мидраше Рабба* мы обнаруживаем несколько необычных случаев интерпретации описания видения из Книги Бытия 28:12. В Масоретском тексте говорится, что, когда была утверждена лестница, ангелы восходили и нисходили «по ней», и эта фраза интерпретируется в мидраше таким образом, что ангелы восходили и нисходили «по нему», Иакову. Этот мидраш неоднократно цитировался в связи с текстом Ин. 1:51, так как в нем говорится, что ангелы восходили / нисходили «по Сыну Человеческому», а не по лестнице. Следуя такой интерпретации, можно прийти к выводу о том, что Иисус уподобился Иакову: ангелы будут восходить и нисходить по нему так же, как они совершали свое передвижение по Иакову.¹

Кугел также полагает, что на формирование концепции, изложенной в Ин. 1:51, оказали влияние иудейские предания, подобные

по-видимому, представлен как своего рода антропоморфный столп: «Вот, лестница стоит на земле. Эта лестница означает ступень, на которой покоится другая ступень, а именно “Основание мира”. А верх ее касается неба, чтобы быть вплотную к нему. Ибо эта ступень — завершение Тела, стоящего между вышним и нижним мирами, подобно тому как знак завета находится на туловище между бедрами» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.79*). Следует отметить, что столп и лестница нередко символически отождествляются в иудейской мистической литературе. Так, М. Идель отмечает, что «в некоторых текстах из *Книги Зогар* столп постоянно представляется в качестве проводника для восхождения душ умерших праведников из нижнего рая в высший» (*Idel M. Ascension on High in Jewish Mysticism. Budapest: Central European University Press, 2005. P. 101*).

¹ *Neyrey J. The Jacob Allusions in John 1:51. P. 601.*

тем, которые можно обнаружить в *Берешит Рабба* 68:12. По мнению этого исследователя, представление о восхождении и нисхождении ангелов по Сыну Человеческому «сформировалось на основании идей, подобных идеям экзегетической школы, представленной Рабби Янаем... а именно, таким истолкованием, согласно которому выражение לָבַי в тексте Книги Бытия означает не “на лестнице”, а “для Иакова”. Таким образом, выражение לָבַי воспринимается как относящееся к человеку, т. е. его следует понимать как означающее “на Сыне Человеческом”».¹ В отношении выражения לָבַי Кугел далее замечает, что Евангелие от Иоанна, по мнению большинства ученых, было создано на греческом языке, так что эта специфическая игра слов в нем не имела большого смысла, ведь слово «лестница» в библейском греческом языке женского рода, и единственной возможностью передать смысл древнееврейского выражения было бы словосочетание «на ней».²

В результате признания влияния преданий об Иакове на автора Евангелия от Иоанна, большинство исследователей этого текста в наше время допускает возможность того факта, что в Ин. 1:51 Сын Человеческий представляется в виде космической лестницы, связывающей земной и небесный миры.³ Относительно возникновения этой гипотезы в научной литературе Р. Браун отмечает, что «в разных формах подобные взгляды высказывались Одебер-

¹ Kugel J. In Potiphar's House. P. 115. В отношении подобного рода концептуальной связи К. Роулэнд также отмечает, что в *Берешит Рабба* 68:12 «Иаков заменяет лестницу в качестве средства, с помощью которого ангелы восходят и нисходят, передвигаясь между небом и землей. Причиной такой замены служит прочтение древнееврейского слова לָבַי в Быт. 28:12 как относящегося к Иакову, а не к лестнице, в качестве того средства, с помощью которого они восходят и нисходят» (Rowland C. John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition. P. 501).

² Kugel J. In Potiphar's House. P. 115.

³ Подобная концепция присутствует также в христианской интерполяции, которую можно обнаружить в тексте *Лествицы Иакова* 7:1–2: «Относительно ангелов, которых ты видел восходящими и нисходящими по лестнице, (это значит), что в последние годы придет человек от Всевышнего и захочет соединить высшее и низшее» (Lunt H. The Ladder of Jacob. P. 2.410).

гом,¹ Бультманном, Лайтфутон² и другими учеными».³ Эта гипотеза, высказанная в исследованиях величайших умов библеистики XX в., продолжает оказывать свое влияние и на современных исследователей. Дж. Нейри присоединяется к этому научному консенсусу, заявляя, что «комментаторы, воспринимающие всерьез аллюзию на Быт. 28:12, высказывают предположение, что смысл видения, о котором говорится в евангельском тексте, следует понимать на основании представлений о фигурах посредников, связывающих небесные и земные реалии... Согласно сторонникам подобных идей, Иисус — это врата небесные, лестница, посредник».⁴

Следует отметить, что в своем стремлении сформулировать гипотезу о Сыне Человеческом как космической лестнице различные исследователи довольно часто принимают во внимание только сви-

¹ Х. Одеберг замечает, что «...ученики Иисуса увидят ангелов Бога, восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому, т. е. они увидят, как будет осуществляться связь между небесным явлением, Славой Божьей, и его явлением во плоти...» (*Odeberg H. The Fourth Gospel. P. 36*). Исследователь также указывает на тесную связь между образом Сына Человеческого в Ин. 1:51 и другой выдающейся фигурой, игравшей важную роль в преданиях о небесном двойнике, а именно Метатроном, отмечая, что «...единственной параллелью в иудейских текстах к этой концепции в Ин. 1:51 служит мистическая фигура Метатрона, который сам выступает в роли лестницы Иакова, по которой осуществляется связь между небесами и землей, выражая идею спасения в мистическом смысле...» (*Odeberg H. The Fourth Gospel. P. 39*).

² Еще один выдающийся исследователь Иоанновой традиции, Ч. К. Бэрретт, также выражает убеждение в том, что «вместо лестницы автор Евангелия от Иоанна использует фигуру Сына Человеческого» (*Barrett C. K. The Gospel According to St. John. P. 187*).

³ *Brown R. The Gospel According to John. P. 1.90*. О Сыне Человеческом как лестнице в Ин. 1:51 см. также: *Ashton J. Understanding the Fourth Gospel. P. 342–348*; *Lindars B. The Gospel of John. London: NCBC, 1972. P. 121–122*.

⁴ *Neyrey J. The Jacob Allusions in John 1:51. P. 589*. На эту тему см. также: *Bultmann R. The Gospel of John. P. 105, n. 3*; *Michaelis W. Joh. 1,51, Gen. 28,12 und das Menschensohn-Problem // TLZ 85 (1960). S. 564–566*; *Schnackenburg R. The Gospel According to St. John. 3 vols. London: Burns and Oates, 1968–1982. P. 1.320–321*.

детельство текста Ин. 1:51, в то время как более общий контекст рассматриваемого стиха учеными зачастую игнорируется. Тем не менее, представляется совершенно очевидным, что функция Христа как связующего звена между вышним и низшим мирами находит свое подтверждение и в других деталях, отраженных в 1-й главе Евангелия от Иоанна, главным образом благодаря отчетливо выраженным древесным метафорам, использованным, возможно, ради представления главного героя как своего рода космического дерева, связывающего вышний мир с нижним. Теперь нам следует более пристально рассмотреть этот важный древесный образ.

Сын Человеческий как лестница-дерево?

Следует напомнить, что метафору дерева можно обнаружить в стихах, непосредственно предшествующих Ин. 1:51. Так, в Ин. 1:45–50 говорится следующее:

Филипп находит Нафанаила и говорит ему: мы нашли Того, о Котором писал Моисей в законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета. Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе? Филипп говорит ему: пойди и посмотри. Иисус, увидев идущего к Нему Нафанаила, говорит о нем: вот, подлинно Израильтнин, в котором нет лукавства. Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя, Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты — Сын Божий, Ты — Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: «Я видел тебя под смоковницею»; увидишь больше сего.

В этих стихах представлен один из апостолов, Нафанаил, спящий под смоковницей. Исследователям, изучавшим четвертое Евангелие, долгое время не удавалось найти удовлетворительного объяснения появлению этого загадочного мотива дерева, а также его богословского смысла.¹ Предлагалось множество гипотез, пы-

¹ Так, к примеру, Р. Браун с долей пессимизма заявляет, что исследование деталей, символов или метафор, связанных с образом смоковницы, —

тающихся разгадать загадку этого древесного символа.¹ Одно из таких предположений пытается объяснить символизм смоковницы через ее связь с Древом познания добра и зла.²

В самом деле, в некоторых иудейских и христианских источниках можно обнаружить попытки их авторов идентифицировать Древо познания со смоковницей. Так, Л. Гинзберг отмечает, что «смоковница обязана своей славой истории о первых людях, сорвавших листья этого дерева после грехопадения, и идентификация древа познания со смоковницей обнаруживается не только в раввинистических источниках, но также и в *Апокалипсисе Моисея* [греческой версии *Жития Адама и Евы*] и у Тертуллиана».³

В изложении истории первых людей в греческой версии *Жития Адама и Евы* 20:4–5 об идентификации Древа познания добра и зла со смоковницей сообщает сама Ева в тот момент, когда первая женщина признается, что листья смоковницы, которыми она покрыла свою наготу, были сорваны с печально знаменитого дерева:

И я начала искать, в своей наготе, в моей части лист, чтобы прикрыть мой стыд, и не нашла ни одного листа, ибо как только я съела плод, листья осыпались со всех деревьев в моей части сада, кроме смоков-

это всего лишь «чисто умозрительные построения» (*Brown R. Gospel According to John*. P. 1.83).

¹ О мотиве присутствия Нафанаила под смоковницей см.: *Jeremias J. Die Berufung des Nathanael // Angelos* 3 (1928). S. 2–5; *Moule C. F. D. A Note on «Under the Fig-Tree» in John 1:48, 50 // JTS* 5.2 (1954). P. 210–211; *Michaels J. R. Nathanael Under the Fig Tree // ExpTim* 78 (1966–1967). P. 182–183; *Kysar R. John: The Maverick Gospel*. Atlanta: John Knox Press, 1976. P. 41; *Burkett D. The Son of Man in the Gospel of John*. JSNTSS, 56. Sheffield: Sheffield Academic, 1991. P. 113–114; *Koester C. R. Messianic Exegesis and the Call of Nathanael // JSNT* 39 (1990). P. 23–34; *Kerr A. R. The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. JSNTSS, 220. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. P. 139–142; *Ellens H. J. A Christian Peshet: John 1:51 // Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 25 (2005). P. 143–155.

² *Jeremias J. Die Berufung des Nathanael*. S. 2–5.

³ *Ginzberg L. The Legends of the Jews*. P. 5.97.

ницы. Я сорвала с нее листья и сделала для себя пояс, [и он был из листьев того же самого дерева, плод которого я ела].¹

Подобную связь подтверждают авторы более поздних патристических и раввинистических источников. Так, к примеру, Тертуллиан в сочинении *Против Маркиона* 2.2 сопоставляет символ дерева, принесшего людям гибель, со смоковницей.² Также и в *Берешит Рабба* 19:6 мотив листьев смоковницы связан с печально известным растением:

...и они сшили листья смоковницы. Рабби Шимон бар Йохай сказал: «Это лист, который послужил причиной смерти и принес ее в этот мир». Рабби Исаак сказал: «Вы согрешили: тогда берите нить и шейте!»³

Тот же самый мотив прослеживается и в более поздних мистических сочинениях. Так, в *Книге Зогар* I.36b обнаруживается по-

¹ См.: Anderson G., Stone M. A Synopsis of the Books of Adam and Eve. P. 58E. Тексты армянской и славянской версий *Жития Адама и Евы* сообщают похожее предание. В армянской версии *Жития Адама и Евы* 20:4–5 говорится следующее: «В моей части Сада я искала листья деревьев, чтобы прикрыть [мою наготу], и не могла найти ни одного листа ни на одном из деревьев. Ибо в тот час все листья Сада сбросили свою листву, кроме смоковницы. Я сорвала (ее листья) и покрыла свою наготу, и я стояла под деревом, плод которого я ела...» (Ibid.). В славянской версии *Жития Адама и Евы* 21–22 дается следующее описание: «Я, однако, собрала листья смоковницы, чтобы прикрыть свой стыд. По причине того способа, каким был поделен Райский сад, одна половина для Адама, а другая — для меня, все деревья на моей половине сбросили всю свою листву. Тем не менее, смоковница этого не сделала. Я сорвала с нее листья и завернулась в них...» (Ibid.). Ср.: также грузинскую версию *Жития Адама и Евы* 20:5: «Я взяла немного листьев и сделала покрывало для себя и стояла под деревом, плод которого я ела, дети мои» (Ibid.).

² «...разве только Адам никогда не говорил своей смоковнице: “почему ты так поступила со мной?” Он исповедовал свое грехопадение, и он не скрывал соблазителя» (Roberts A., Donaldson J. The Ante-Nicene Fathers. Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325. 10 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1899. P. 3.298).

³ Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 1.152.

хожая интерпретация смоковницы как Древа познания добра и зла, плоды которой вкусили первые люди:

И они сшили листья смоковницы. Они старались покрыть себя обманчивыми образами дерева, плод которого они вкусили, так называемыми «древесными листьями». И они сделали себе пояса. Рабби Йосе сказал: «Когда они обрели знание этого мира и стали им пользоваться, они осознали, что ими управляют эти “древесные листья”. Следовательно, они искали в них основание этого мира и познакомились со всеми видами магического искусства, чтобы окружить себя защитой из этих древесных листьев ради своей безопасности».¹

Веще одном тексте из *Книги Зогар* вновь подчеркивается связь между листьями смоковницы, которыми первые люди покрыли свою наготу, и Древом познания, и автор интерпретирует фразу «сшили листья смоковницы» как порчу человека из-за обретения им запретных знаний.²

Эти свидетельства имеют важное значение для нашего исследования. Если образ смоковницы, упомянутой в четвертом Евангелии, в самом деле содержит аллюзию на печально знаменитое райское растение, то, по-видимому, и в фигуре Нафанаила, в евангельском тексте ассоциирующегося с этим древесным символом, также можно уловить аллюзию на историю первых людей. Следовательно, в данном случае нельзя исключить возможность идентификации Нафанаила с первым человеком, Адамом, которого некогда привело к гибели злополучное древо. В таком случае, не следует ли нам интерпретировать обещание более великого видения, а именно видения ангелов, восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому, как аллюзию на райский антипод печально знаме-

¹ *Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 1.136.*

² В *Книге Зогар* I.53b говорится: «И они сшили листья смоковницы. Это означает, как было объяснено в другом месте, что они узнали все виды колдовства и магии, и стали придерживаться знания этого мира, как было сказано. В тот момент рост человека уменьшился на сто локтей. Так произошло отделение человека от Бога, человек был привлечен к суду, а земля стала проклятой, как мы объясняли ранее» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 1.169*).

нитого Древа гибели, т. е. Древа жизни?¹ В этом отношении весьма примечательным представляется тот факт, что зачастую в иудейских источниках Древо жизни изображается как своего рода эсхатологическая антитеза Древу познания, предназначенное для восстановления природы человека из его состояния после грехопадения к изначальному состоянию, утраченному через первичное Древо погибели. В некоторых ранних иудейских апокалиптических сочинениях такая идея выражается довольно открыто. Так, к примеру, во *Второй книге Еноха* умощение седьмого допотопного патриарха благим елеем или росой воскресения с Древа жизни возвращает Еноха в его изначальное светоносное состояние первого человека. Тот же самый мотив появляется и в *Житии*

¹ Еще один примечательный «древесный» символ, использовавшийся в более поздних христианских толкованиях истории Иакова, — это интерпретация лестницы как креста, на котором был распят Христос, также нередко ассоциирующегося с Древом Жизни. Так, Дидим Слепец в трактате *О Троице* 1.15.103 излагает такую интерпретацию лестницы Иакова: «Лестница служит предзнаменованием креста, по которому верующие восходят к небесным скиниям; к этой лестнице склонился сам Бог, Который за нас был добровольно пригвожден к кресту» (*Honscheid J. Didymus der Blinde. De trinitate. Buch 1. ВКР, 44. Meisenheim am Glan: Hain, 1975. S. 14:238*). Афрат в 5-й главе сочинения *О молитве* излагает очень похожую интерпретацию образа лестницы: «И также отец наш Иаков помолился в Вефиле и увидел открытыми небесные врата и лестницу, поднимающуюся до небес. То, что видел Иаков, есть образ нашего Спасителя. Врата небесные есть не кто иной, как Христос, поскольку Он [Сам] говорит: Я есмь дверь жизни: всякий, кто войдет Мною, спасется во век. И также Давид говорит: Вот, врата Господа: праведники войдут в них. Лестница, которую видел Иаков, есть также образ нашего Спасителя, ибо Им восходят праведники от нижних к вышним. Но также она является образом креста нашего Спасителя, который был воздвигнут подобно лестнице, и, действительно, Господь стоит наверху ее» (пер. Л. Грилихеса и Г. М. Кесселя в: *Афрат, Персидский Мудрец*, Тахвиты «О посте» и «О молитве» // *Богословский вестник* 4 (2004). С. 52–53. Об этих традициях см.: *Sheridan M. Genesis 12–50. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament, 2. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002. P. 186 ff.*; *Pentuit E. J. The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 235–236.*

Адама и Евы, где говорится о том, что Ева и Сиф были посланы за елеем воскресения с Древа жизни с целью вернуть умирающему Адаму состояние бессмертия, которым первый человек обладал до грехопадения. В такого рода историях мотив помазания елеем с Древа жизни зачастую воспринимается как облачение героев этих рассказов в эсхатологические светоносные одеяния. Подобные метафоры облачения служат инверсивным отражением печально известных одеяний из листьев смоковницы, обретенных первыми людьми в Раю после грехопадения.

Еще одна возможная интерпретация фигуры Нафанаила, особенно если принять во внимание ранее упомянутую полемическую природу 1-й главы Евангелия от Иоанна, состоит в том, что этот персонаж, по-видимому, воспринимался как своего рода «новый Иаков». Первый важный аспект, служащий указанием на вероятность такой интерпретации, — это определение его автором Евангелия как «подлинного Израильянина, в котором нет лукавства» (ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν). Подобное обозначение, возможно, содержит аллюзию на библейскую историю Иакова, где он представлен лукавым трикстером, обманувшим своего брата Исава и своего отца Исаака. Далее, после встреч Иакова с Богом, его характер изменился, и он стал благородным героем. Принимая во внимание эти библейские предания, Дж. Нейри высказывает предположение, что Нафанаил «подобен Иакову, но не своими нечестными поступками, когда он схватил за пятку своего брата при рождении или украл у него первородство и благословение, а в качестве совершенного Иакова, наделенного мудростью».¹ Нейри также обращает внимание на еще одну важную отличительную черту Нафанаила, отмечая, что, «подобно Иакову, он приходит “вторым”, после главных апостолов; ему следует приложить немало усилий ради вознаграждения».²

Еще одна важная деталь рассматриваемого текста — это особое подчеркивание мотива видения, темы, которая раскрывается в контексте взаимоотношения между Иисусом и Нафанаилом, в ходе которого Иисус обещает своему ученику, что тот «увидит» более вели-

¹ *Neyrey J.* The Jacob Allusions in John 1:51. P. 588.

² *Ibid.*

кие реалии. В отношении этой детали образа Нафанаила К. фон Хейне отмечает, что «общепринятая современная Иисусу интерпретация имени “Израиль” — это “тот, кто видит Бога”». ¹

Учитывая все эти предания, можно предположить, что Нафанаил в самом деле представлен в 1-й главе Евангелия от Иоанна как Иаков. В таком случае, можно ли предположить, что смоковница, под которой спал Нафанаил-Иаков, в свою очередь, в полемическом контексте Евангелия, представлена как своего рода древесная лестница Иакова — сущность, низшая по статусу по сравнению с лестницей Сына Человеческого? Такой параллелизм, если он действительно присутствует в Евангелии, вновь служит указанием на возможный смысл лестницы Сына Человеческого как древа, и его можно рассматривать в данном случае в качестве полемического соответствия древу смоковницы.

Для нашего исследования символизма лестницы в Евангелии от Иоанна со всеми его возможными ассоциациями особо важен тот факт, что в некоторых иудейских источниках божественные фигуры зачастую представлены космическими деревьями, связывающими нижний и высший миры, и подобные «древа», как и Древо жизни, были предназначены для вырабатывания росы воскресения для людей в эсхатологический период. Так, к примеру, из текста *Пиркей де-рабби Элиезер* 34 читатель узнает о том, что оживляющая роса, раввинистическая метафора для елея воскресения, будет истекать в эсхатологический период с головы Святого:

Рабби Танхум сказал: Из-за семени земли, когда это необходимо, спускается роса для воскресения мертвых. Из какого места она опускается? С головы Святого; ибо голова Святого полна животворящей росы. В будущей жизни Святой потряхнет Своей головой, и благодаря этому опустится живительная роса, как сказано: «Я сплю, а сердце мое бодрствует... потому что голова моя вся покрыта росой, кудри мои — ночью влагою» (Песн. 5:2).²

¹ Von Heijne C. H. The Messenger of the Lord. P. 351. Об этой интерпретации см. также: Gieschen C. Angelomorphic Christology. P. 281; O'Neill J. C. Son of Man, Stone of Blood (John 1:51) // NovT 45 (2003). P. 374–381; Hayward R. Interpretations of the Name Israel. P. 312–320.

² Friedländer G. Pirke de Rabbi Eliezer. P. 260.

В еще одном знаменитом собрании иудейских мистических преданий вновь обнаруживается мотив росы воскресения, истекающей с головы Бога.¹ В *Книге Зогар* I.130b — 131a говорится следующее:

И в то самое время, когда Святой воскресит мертвых к жизни, на них стечет роса с Его головы. Благодаря этой росе, все люди восстанут из праха... Ибо Древо жизни непрерывно источает жизнь на всю вселенную.²

Представление о божестве как Древе жизни, космическом растении, связывающем верхний и нижний миры,³ засвидетельствовано не только в раввинистических источниках, ибо их авторы не были изобретателями подобной символики; данная традиция уходит своими корнями в древние времена и прослеживается уже в мифологических представлениях Месопотамии, где космические деревья зачастую ассоциируются с божественными и царскими фигурами.⁴ Подобные мотивы из мифологии Месопотамии оказа-

¹ Символизм обоих текстов о животворящей росе, возможно, восходит к раннему источнику, а именно Псалму 133:2–3, в котором драгоценная роса, стекающая с головы Аарона, сравнивается с росой вечной жизни, посланной Богом.

² *Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.21.*

³ Для нашего исследования особую значимость представляет тот факт, что, согласно Филону Александрийскому, космическое древо символизирует Логос.

⁴ Об образном строе подобного рода см.: *Glovino M. The Assyrian Sacred Tree. Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007; Hartman L. F. The Great Tree and Nabuchodonosor's Madness // The Bible in Current Catholic Thought / Ed. J. L. McKenzie. New York: Herder & Herder, 1962. P. 75–82; Henze M. The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4. JSJSS, 61. Leiden: Brill, 1999; Parpola S. The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy // JNES 52 (1993). P. 161–208; Reno S. J. The Sacred Tree as an Early Christian Literary Symbol: A Phenomenological Study. Saarbrücken: Homo et Religio, 1978; Widengren G. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. UUA, 4. Wiesbaden: Otto Harrassowitz/Uppsala: A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1951.*

ли влияние на формирование метафор, связанных с образами деревьев в текстах Книги пророка Иезекииля 31¹ и Книги пророка Даниила 4,² где царские фигуры также ассоциируются с космическими деревьями.³ Исследователи ранее уже отмечали, что символизм великого древа в Иез. Гл. 31, по-видимому, уходит своими корнями в месопотамские предания о Камне-Дереве (*Mēsu*) — космическом растении, представлявшем собой в религиозном контексте Месопотамии строительный материал для статуй богов и небожителей.⁴ Подобная ассоциация Камня-Дерева с телом божественных

¹ В Иез. 31:3–9 говорится: «Вот, Асур был кедр на Ливане с красивыми ветвями и тенистой листвою, и высокий ростом; вершина его находилась среди толстых сучьев. Воды растили его, бездна поднимала его, реки ее окружали питомник его, и она протоки свои посылала ко всем деревьям полевым. Оттого высота его превысила все деревья полевые, и сучьев на нем было много, и ветви его умножались, и сучья его становились длинными от множества вод, когда он разрастался. На сучьях его вили гнезда всякие птицы небесные, под ветвями его выводили детей всякие звери полевые, и под тенью его жили всякие многочисленные народы. Он красовался высотой роста своего, длиной ветвей своих; ибо корень его был у великих вод. Кедр в саду Божиим не затемняли его; кипарисы не равнялись сучьям его, и каштаны не были величиною с ветви его, ни одно дерево в саду Божиим не равнялось с ним красотой своею. Я украсил его множеством ветвей его, так что все деревья Эдемские в саду Божиим завидовали ему».

² В Дан. 4:7–9 говорится: «Видения же головы моей на ложе моем были такие: я видел — вот, среди земли дерево весьма высокое. Большое было это дерево и крепкое, и высота его достигала до неба, и оно видимо было до краев всей земли. Листья его прекрасные, и плодов на нем множество, и пища на нем для всех; под ним находили тень полевые звери, и в ветвях его гнездились птицы небесные, и от него питалась всякая плоть».

³ Henze M. *The Madness of King Nebuchadnezzar*. P. 78.

⁴ Предания о мифологическом древе обнаруживаются во многих письменных источниках, в том числе таких как *Поэма об Эрре*, произведении, созданном в Месопотамии и датирующемся периодом между IX и VIII в. до н. э. В *Поэме об Эрре* 1:150–156 говорится: «Где же камень-дерево, плоть богов, украшение царя вселенной, чистое дерево, высокий герой, достойный власти, что средь моря широкого на сто поприщ воды простирает корни до преисподней, а вершину воздымает до неба Ану?» (пер.

посредников имеет большое значение для нашего исследования возможных ассоциаций метафоры дерева с мотивом космических размеров фигуры Сына Человеческого.¹

В. Якобсона в книге: *Афанасьева В. К., Дьяконов И. М.* Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. М., 2002. С. 118.

¹ Более того, принимая во внимание идентификацию Христа с Логосом в начале 1-й главы Евангелия от Иоанна, следует отметить, что в некоторых из своих произведений Филон Александрийский использует образ космического дерева как символ Логоса. Так, в сочинении Филона *О насаждении*, 8–9 содержатся такие рассуждения: «...и что бессмертное Слово вечного Бога — самая верная и твердая опора вселенной. Именно Он, распростерший Себя из середины до самых дальних краев и от его пределов вновь в середину, держит на всем своем протяжении непобедимый ход Природы, соединяя и составляя все ее части. Ибо Отец, породивший Его, произвел Свое Слово в качестве Связи Мира, которую ничто не может разрушить» (*Colson F. H., Whitaker G. H. Philo. P. 3.217*). Некоторые исследователи ранее высказывали мнения о том, что в этом тексте, по-видимому, нашло свое отражение предание о Логосе как космическом древе. На эту тему см.: *Horowitz M. C. Seeds of Virtue and Knowledge. Princeton: Princeton University Press, 1998. P. 60–62*. Еще один случай применения подобного рода символизма дерева по отношению к Логосу можно обнаружить в сочинении Филона *О насаждении* 36–38, где Божье Слово ассоциируется с Древом Жизни: «Итак, мы должны обратиться к аллегории, методу, высоко ценимому людьми с открытыми очами. В самом деле, священные прорицания самым явным образом предоставляют нам путеводные нити для использования этого метода. Ибо в них говорится, что в саду были деревья, ни в чем не похожие на те, которые нам знакомы, но древа Жизни, Бессмертия, Знания, Понимания, Осмысления, различения добра и зла. И не мог их рост происходить на земной почве, но на почве разумной души, а именно, ее пути в соответствии с добродетелью, имея своей целью в конце жизнь и бессмертие, и ее пути в соответствии с дурным концом из-за отсутствия жизни и бессмертия, ведущем к смерти. Следовательно, мы должны понять, что благодатный Бог насаждает в душе как бы сад добродетелей и способов поведения в соответствии с каждой из них, сад, приводящий душу к совершенному счастью. По этой причине Он предназначил для сада наиболее подходящее место, называемое “Эдемом”, что означает “изобилие”, символ души с совершенным зрением, наслаждающейся добродетелями,

Важно отметить также, что в некоторых иудейских источниках космические деревья, представленные божественными посредниками, зачастую изображаются своего рода «мостами» или «путями», соединяющими вышний и нижний миры, представляющими средство для снисхождения и восхождения душ между небесами и землей, а также как хранилища или кладовые, содержащие эти души. В таком контексте не представляется случайным тот факт, что даже в библейских описаниях космические деревья изображены населенными различными загадочными созданиями, в том числе «птицами небесными». Как мы помним, такой мотив крылатых небесных обитателей космических деревьев обнаруживается в вышеупомянутых описаниях древ из Иез. Гл. 31¹ и Дан. Гл. 4.² Похожее предание засвидетельствовано также и в так называемой «Притче о горчичном зерне» из синоптических Евангелий, испытавшей влияние символики древа из Книги пророка Даниила.³ Следует отметить, что в этой притче, как и в пророческих видениях, символизм птиц небесных связан с понятием царской власти, переданной здесь через выражение «Царство Божье».⁴

прыгающей и скачущей от изобилия великой радости...» (*Colson F. H., Whitaker G. H. Philo. P. 3.231*).

¹ Иез. 31:6: «На сучьях его вили гнезда всякие птицы небесные...».

² Дан. 4:9: «в ветвях его гнездились птицы небесные...».

³ Исследователи отмечают, что, благодаря мотиву птиц небесных, в притче о горчичном зерне (Мф. 13:31–32 = Мк. 4:30–32 = Лк. 13:18–19), «по-видимому, содержится сознательная аллюзия на сон Навуходоносор, в котором он видел дерево» (*Evans C. Daniel in the New Testament // The Book of Daniel: Composition and Reception / Eds. J. J. Collins, P. W. Flint. 2 vols. VTSup, 83. Leiden: Brill, 2001. P. 2.522*).

⁴ См.: Мк. 4:30–32: «И сказал: чему уподобим Царствие Божие? Или какую притчею изобразим его? Оно — как зерно горчичное, которое, когда сеется в землю, есть меньше всех семян на земле; а когда посеяно, всходит и становится больше всех злаков, и пускает большие ветви, так что под тенью его могут укрываться птицы небесные». Лк. 13:18–19: «Он же сказал: чему подобно Царствие Божие, и чему уподоблю его? Оно подобно зерну горчичному, которое, взяв, человек посадил в саду своем: и выросло, и стало большим деревом, и птицы небесные укрывались в ветвях его». Мф. 13:31–32: «Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и

Г. Шолем указывает на некоторые направления развития рассматриваемой концепции, которые можно обнаружить в источниках позднего иудейского мистицизма, особенно в *Книге Бахир*, где космическое дерево, или Древо жизни, представлено как путь, по которому души перемещаются между высшим и низшим мирами.¹ В *Книге Бахир* обнаруживается такое описание Древа жизни:

Именно я посадил это «дерево», чтобы весь мир мог наслаждаться им, и с помощью его я связал вселенную, назвал ее «Всем», ибо от него зависит Все, и из него эманурует Все; все вещи нуждаются в нем и взирают на него и стремятся к нему, и из него проистекают все души. Я был один, когда я создал его, и ни один ангел не может возвыситься над ним и сказать: «Я был прежде тебя», — ибо, когда я измерил мою землю, когда я посадил и укоренил это дерево и сделал так, чтобы они наслаждались друг другом, и я наслаждался ими, — кто был там со мной, кому я мог бы доверить эту тайну?²

посеял на поле своем, которое хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его».

¹ В поздних иудейских источниках лестница Иакова зачастую интерпретируется как путь для душ. Так, в *Комментарии на Сефер Ха-Темуна*, fol. 9b говорится следующее: «И вышние ангелы восходят к этому Образу, и этот Образ символизирует порядок эманации, содержащий в себе вышнее Святилище. Наш отец Иаков, увидевший лестницу в своем сне, знал, что, поскольку существует Святилище в вышнем [мире] эманации, должно быть и Святилище внизу, как написано: “это врата небесные”. И из этого вышнего Святилища к нижнему ведет своего рода лестница, иначе говоря, хорошо известный путь, ведущий из Святилища к Святилищу, и по этому пути ангелы восходят и нисходят, и таким же способом передвигаются и души» (*Idel M. Ascensions on High*. P. 178). М. Идель отмечает, что в этом тексте «явно говорится не только о пути и лестнице, но также и о душах» (*Ibid.*). Об иудейских и мусульманских преданиях, в которых лестница Иакова интерпретируется как Древо Жизни, см.: *Altman A. The Ladder of Ascension // Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday* / Ed. E. Urbach; Jerusalem: Magnes, 1967. P. 20.

² *Scholem G. Origins of Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1973. P. 71.

В данном случае, как и в некоторых других текстах из *Книги Бахир*, Древо жизни представляет собой своего рода «столп», который связывает различные миры сотворенной вселенной, предоставляя возможность для душ переходить из одного мира в другой. Эти души изображаются иногда как «плоды» этого космического древа. В связи с такого рода образным строем, Г. Шолем отмечает, что

представление о том, что этот «столп» возвышается от земли и достигает небес, возможно, включает в себя два смысла. Столп — это, по-видимому, космическое Древо жизни, растущее от земли до небес... Души праведников восходят и нисходят по ней. И подобно тому как космическое древо было также древом душ, с которого слетали души или на котором они появлялись в качестве плодов...¹

Г. Шолем также напоминает, что «в некоторой степени эта идея Древа жизни как космического дерева, связывающего небесный Эдемский сад с земным раем, по которому души праведников восходят и нисходят как по лестнице, находит также свое отражение в *Мидраше Конен*».²

Подобное представление о космических деревьях как местах собирания душ или путей, позволяющих душам перемещаться между различными мирами, имеет решающее значение для нашего исследования, особенно принимая во внимание вышеупомянутую научную гипотезу, согласно которой в тексте Ин. 1:51 Сын Человеческий представлен как лестница или путь, соединяющий нижние и высшие сферы бытия. В случае, если эта посредническая фигура в самом деле воспринимается в тексте из Евангелия от Ио-

¹ Scholem G. *Origins of Kabbalah*. Princeton: Princeton University Press, 1973. P. 153.

² Ibid. P. 72. Г. Шолем отмечает, что «все силы Божьи, взятые вместе, таким образом, составляют космическое древо, представляющее собой не просто древо душ, с которого слетают души праведных и к которому они затем, очевидно, возвращаются, но также и древо, зависящее от деяний Израиля... Этим символизмом дерева подчеркивается концепция, ставшая существенным элементом в каббалистическом учении о мистическом призвании иудея. Это древо не только поддерживает всякую жизнь и орошается от своего источника; его цветение, рост и благополучное развитие, его сила или, наоборот, его слабость зависят от деяний Израиля» (Ibid. P. 75–79).

анна как своего рода связующее звено между мирами, тогда движение ангелов по этой космической лестнице можно интерпретировать как перемещение душ праведников, для которых Сын Человеческий служит своего рода вратами в небеса.

В этом отношении интересно отметить, что концепция соединения избранных в Божественном посреднике представляет собой лейтмотив 1-й главы Евангелия от Иоанна. Без преувеличения можно сказать, что подобная тема эсхатологического собирания праведников является очень важной идеей для авторов текста. Так, намек на подобный мотив присутствует уже в стихах Ин. 1:11–13, где говорится о группе избранных, которые смогли узнать и принять Христа:

Пришел к своим, и свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились.

Тема объединения избранных затем становится основным рефреном всей главы, в которой представлен процесс собирания учеников, осуществляемый Иисусом.

Принимая во внимание все эти рассуждения, можно предположить, что идея собирания избранных, возможно, достигает своей кульминации в заключительном стихе 1-й главы, где представлены небесные обитатели, восходящие и нисходящие по Сыну Человеческому. В случае, если это действительно так, то видение ангелов, восходящих и нисходящих по Сыну Человеческому, по-видимому, представляет своего рода апогей этого эсхатологического собирания праведников в Сыне Человеческом.

Эсхатологическое собирание небесных двойников в фигуре посредника

Концепция посредника, понимаемого как «путь», «лестница» или «сосуд», по-видимому, не уникальна для Евангелия от Иоанна, и ее можно обнаружить в некоторых ранних иудейских псевдоэпиграфических сочинениях.

Так, мотив «собирания» праведников в фигуре посредника, выполняющего одновременно роль небесного двойника, присутству-

ет также в 15-й главе *Апокрифа об Иосифе и Асенет*, сочинении, глубокому исследованию которого будет посвящена следующая глава нашей книги. В данный же момент нам следует привлечь внимание читателя к одному из самых увлекательных эпизодов этого текста, имеющего непосредственное отношение к рассматриваемому нами здесь предмету. В этом отрывке говорится о двойнике Асенет, посреднической фигуре по имени Обращение, названной также «Градом убежища». Подобное обозначение посредника как столицы страны, где пребывают избранные праведники, имеет большую ценность для нашего исследования, так как с помощью этого термина, возможно, передается смысл такого аспекта рассматриваемой нами здесь концепции, который напоминает о роли Сына Человеческого в 1-й главе Евангелия от Иоанна. В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 15:7 говорится, что духовный наставник адепта, Небесный Человек, сообщает ей следующие подробности о природе этой загадочной посреднической сущности:

И больше не будешь ты зваться именем «Асенет», но будет имя тебе «Град убежища», потому что многие племена, ко Господу Богу Всевышнему <обратившиеся>, в тебе найдут убежище, и многие народы, Господу Богу покорившиеся, под крылами твоими укроются, и кто во имя Обращения прилепится ко Господу Богу Всевышнему, те в стенах твоих спасены будут. Ибо Обращение — это Дщерь Всевышнего на небесах, прекрасная и весьма добродетельная. И это она всякий час просит Бога Всевышнего, ибо Он — Отец Обращения. И это она — хранительница всех дев, и любит вас весьма, и за вас просит всякий час Всевышнего, и уготовано всем, кто обращается, на небесах место упокоения...¹

Следует обратить особое внимание на некоторые отличительные признаки этого небесного персонажа, обозначаемого как «Обращение», или «Град убежища». Во-первых, эта сущность, как и фигура Сына Человеческого в Ин. 1:51, представляется небесным двойником человека. Во-вторых, она, по-видимому, функционирует как небесный «сосуд», включая в себя и охраняя избранных праведников, а именно всех «ко Господу Богу Всевышнему <обратившихся>». Вероятно,

¹ Брагинская Н. В. Иосиф и Асенет. С. 112.

эта ее способность служит указанием на тот факт, что ее роль не ограничивается только функцией небесной личности Асенет. Возможно, она призвана вобрать в себя небесные идентичности и других избранных адептов, и на эту ее роль указывает ее необычное обозначение как «хранительницы всех дев». Еще одно доказательство функции Обращения как сосуда для небесных личностей, возможно, содержится в описании ее как той, кто может приготовить для раскаявшихся людей «на небесах место упокоения».¹

¹ Следует обратить особое внимание на загадочное описание медового сота из *Апокрифа об Иосифе и Асенет* 16, удивительного образа, который может иметь отношение к роли мистика как столицы страны небесных двойников. В 16-й главе этого сочинения небесный гость Асенет, Небесный Человек, совершает такие действия с загадочным медовым сотом: «И сказал Человек соту: “Сюда!” И поднялись пчелы от ячеек сота, а ячеек были тьмы и тьмы несчетные, и тысячи тысяч. И пчелы были белые, как снег, а крылья их — как пурпур, и как яхонт, и как багрец, и как вышитый золотом покров из виссона, и золотые диадемы были на головах их. Жала у них были острые, но они никому не причиняли вреда. И облепили все эти пчелы Асенет с ног до головы. А были и иные пчелы, крупные и необычные, словно царицы их, и поднялись они из надлома на соте, и стали роиться вокруг лица Асенет, и сотворили во рту и на устах ее сот, подобный соту, лежавшему перед Человеком. И все пчелы ели сот, бывший на устах Асенет. И молвил Человек пчелам: “Отправляйтесь в место ваше”. И все пчелы поднялись и улетели, и удалились в небеса. А те, которые хотели повредить Асенет, упали наземь и умерли. И протянул Человек жезл свой к умершим пчелам и сказал им: “И вы поднимитесь и удалитесь в место ваше”. И поднялись умершие пчелы, и отлетели в прилегающий к дому Асенет двор, и сели на плодоносных деревьях» (*Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 115; *Burchard C.* Joseph and Aseneth. P. 229–230). Возможно, образ медового сота Асенет, наполненного бесчисленными пчелами, в данном случае служит метафорой эсхатологического собрания двойников избранных. Загадочное описание скопления пчел долгое время озадачивало исследователей, изучавших этот псевдоэпиграф. Одна исследовательница, А. Портье-Янг, ранее высказала предположение, что медовый сот Асенет, возможно, связан с ее небесной личностью — Градом убежища. Обращая внимание на вторую группу пчел, крупных и необычных, окруживших лицо мистика женского пола и построивших медовый сот на ее губах, Портье-Янг утверждает, что «эта группа пчел, возможно, представляет “избранных Бога”, вкусивших от меда жизни,

Еще один способ выражения того же предания, согласно которому персонифицированная фигура посредника воспринимается как место собирания или сосуд небесных двойников адептов, обнаруживается в тексте *Второй книги Еноха*, где в главе 65-й души избранных изображены пребывающими в конце времен внутри единой светоносной сущности — эсхатологического эона праведников.¹ Следует отметить, что последний эон в славянском апокалипсисе представлен не просто неодушевленной сущностью, периодом времени или веком, а, скорее, одушевленной посреднической фигурой. Такое понимание эонов как персонифицированных посредников во *Второй книге Еноха* обнаруживается уже в повествовании о начале творения, содержащемся в главах 24-й и 25-й, где эти эоны, названные Адоилом и Арухазом, представлены антропоморфными сущностями.² Еще одна бросающаяся в глаза особен-

о которых говорит ангел в *Иос. Асен.* 16:14». В заключение своей статьи А. Портье-Янг высказывает мнение, что после того как Асенет вкусила от небесного сота, «и пчелы построили еще один медовый сот на ее губах, она наконец полностью очистилась и преобразилась в проводника Божьей милости для других людей. В этом и состоит смысл высказывания, что она — “Град убежища”» (*Portier-Young A. E. Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb // JSP 14 (2005). P. 140, 155*).

¹ В пространной редакции 2 *Енох* 65:1–11 представлено такое описание последнего эона: «Слушайте, чада мои. Сначала, когда всего не было, прежде, чем появилось все творение, создал Господь все творение свое, видимое и невидимое... И когда все творение, видимое и невидимое, которое создал Господь, перестанет существовать, тогда всякий человек придет на суд Господа великий. И тогда исчезнут времена, и не будет больше ни лет, ни месяцев, ни дней, ни часов. Они рассеются, и после этого не будут сосчитываться, но настанет век единый. И все праведники, которые избегнут наказания Господнего великого, соединятся в веке великом. И возникнет великий век для праведников, и будет он вечным. И не будет более им ни усталости, ни болезни, ни скорби, ни тревоги, ни тягот, ни ночи, ни тьмы. Но будет для них свет великий, нерушимый свет, и рай, великий и нетленный. Ибо все тленное исчезнет, и нетленное появится и будет защитой их жилища вечного» (*Andersen F. 2 Enoch. P. 1. 190–192*).

² Не будет безосновательным предположить, что эти действующие лица воспринимались как принадлежащие к божественному плану. Предположение о божественной природе Адоила находит свое подтверждение в тек-

ность текста апокалипсиса, служащая указанием на тот факт, что последний эон изображался как персонифицированный посредник, — это сходство последнего эона с первым протологическим эоном Адоилом, некогда породившим множественность сотворенных форм.¹ По-видимому, праведники в данном случае воспринимаются как собиратели Божественного света, рассеянного в момент первоначального распада Адоила. Им назначена функция собирания первоначального света в новом эсхатологическом сосуде.²

Такого рода предания о небесных двойниках адептов, собранных в персонифицированных посредниках, нередко перекликаются с

сте краткой редакции 24-й главы *Второй книги Еноха*, где Бог представлен пребывающим среди невидимых предсуществующих реалий. В этом тексте говорится: «Прежде, когда не было всего видимого, явился свет, Я же среди света один двигался в невидимом, подобно тому как движется солнце с востока на запад и с запада на восток». Такое описание Бога, «двигающегося», подобно солнцу, в «невидимом», заставляет вспомнить о солнечной системе, с Богом в роли главного светила, где «невидимое», возможно, ассоциируется с планетами. В подобного рода системе «невидимое», вероятно, понимается как «меньшие божества» или часть Божественной Плеромы.

¹ В пространной редакции 2 *Енох* 25 приводится такое описание распада Адоила: «И повелел Я в вышних, чтобы сошел один из невидимых — видимый. И сошел Адоил огромный. И посмотрел Я на него: и вот, в чреве его был великий свет. И сказал Я ему: Разрешись, Адоил, и пусть видимое родится от тебя. И он разрешился, и вышел [из него] свет превеликий, и Я был среди света <...>. От света изошел Век огромный, являя [с собой] все создания, которые замыслил Я сотворить. И увидел Я, что это хорошо, поставил Себе престол и воссел на нем. И сказал Я свету: Взойди выше престола, и утвердись, и будь основанием вышних. И нет выше света ничего иного» (*Хачатурян В. М. Книга Еноха // Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования / Под ред. В. В. Милькова. М., 1997. С. 51–52*).

² Эта концепция очень похожа на манихейский образ «Последнего Изваяния», рассмотрение которого далее будет предметом нашего исследования. В связи с этой концепцией, С. Лье отмечает, что «в “Последнем Изваянии” будут собраны все неискупленные Частицы Света после окончательного разрушения Мира, т. е. в этом образе заключен смысл последнего “апокатастасиса” и возвращения Частиц в Царство Света» (*Lieu S. N. C. Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1992. P. 17*).

ранее рассмотренной концепцией высших идентичностей праведников в виде духов. Так, Р. ван дер Брук привлекает внимание исследователей к некоторым пневматологическим идеям, распространенным среди мессалиан и катаров, восходящим, по мнению этого ученого, к ранним иудейским и христианским представлениям, согласно которым Святой Дух представлялся как совокупность всех отдельных небесных духов, т. е. небесных двойников земных обитателей. Ван дер Брук отмечает, что

весь этот взятый в целом комплекс идей о небесном двойнике человека, с которым душа была соединена до грехопадения, а также идентификация этого духовного образа с ангелом-хранителем и со Святым Духом, благодаря чему этот Дух представляет собой собрание всех духов, был воспринят в мессалианской религиозной среде, а оттуда, по-видимому, был перенесен на Запад. Это предположение основывается на том, что только в среде катаров мы обнаруживаем такое же соединение представлений о Духе и душе: идею о коллективном Святом Духе как собрании всех небесных духов, служащих, по-видимому, хранителями человеческих душ, изначально принадлежавших общему Духу, а также представление о том, что только тот, кто принял крещение от Духа, т. е. чья душа воссоединилась со своим небесным духом, может вернуться в царство света.¹

Еще одно важное свидетельство представления об эсхатологическом посреднике как пути или сосуде, содержащем небесных двойников адептов, — это концепция так называемого «Последнего Изваяния», которую можно обнаружить в манихейских источниках. Так, в *Кефалайе* 29 говорится о том, что в эсхатологический период последние праведники будут «изваяны» в антропоморфную посредническую сущность,² называемую «Последним Изваянием»:

¹ *Van den Broek R.* The Cathars: Medieval Gnostics? P. 101–102.

² Гарднер и Лье особо подчеркивают персонифицированную природу этой посреднической сущности, определяя Последнее Изваяние как «эсхатологическое божество, которое поднимется в день великого пожара и разрушения мира, а также как последнее собрание всех живых душ в совете жизни, так что вся история борьбы и смешения происходит от падения Первого Человека до возвышения Последнего Изваяния» (*Gardner I., Lieu S. N. C.* Manichaean Texts from the Roman Empire. P. 294).

...весь мир ныне; а в конце, при освобождении мира, он же, этот Помысел жизни, соберет сам себя и живописует свою душу в Последнем Изваянии. Его сеть — это его живой дух, ибо духом своим он уловит свет и жизнь, сущие во всем, и выстроит их на своем теле...¹

Основная цель этого эсхатологического собирания праведников, как и во *Второй книге Еноха*, — это воссоединение первоначального света,² собранного благодаря усилиям праведников, которым предназначено быть соединенными в одной эсхатологической сущности:

О Последнем Изваянии см. также: *Widengren G. Mani and Manichaeism*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965. P. 68; *Heuser M. Manichaeism Myth According to the Coptic Sources // Studies in Manichaean Literature and Art* / Eds. M. Heuser, H.-J. Klimkeit. NHMS, 46. Leiden: Brill, 1998. P. 3–108, особ. 86–87; *Смагина Е.* Манихейство по ранним источникам. С. 349–350.

¹ Перевод Е. Б. Смагиной в книге: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 76. См. также *Кеф.* 54: «Тогда [Зов и Слух —] великий Помысел, пришедший [к] стихиям, которые пребывали в смешении, — соединился с ними и встал в молчании. Он забирает [Свет] вверх до срока конечного, когда поднимается и встает в великом огне, соберет к себе свою Душу единую и живописует себя в Последнем Изваянии; и (тогда) окажется, что он выметает и выбрасывает из себя скверну, — [то,] что чуждо ему; а жизнь и Свет, пребывающие во всех вещах, соберет в себя и построит на своем теле. А после того как Последнее Изваяние будет завершено во всех своих членах, он уйдет и вознесется из той великой битвы с помощью Духа живого, своего Отца, который придет, принесет [освобождение его] членам и вознесет его из этого [собрания (?),] слияния и конца всего сущего». *Кеф.* 75: «...как будет живописано Последнее Изваяние [из] остатка всего сущего...». *Кеф.* 81: «...а в конце он соберет сам себя, живописует сам себя в Последнем Изваянии и разделит [Свет] и [Мрак]». *Кеф.* 86: «Еще одно великое, славное дело, которое он совершит под[конец —] это Последнее [Изваяние;] он вознесет его к зонам [Света]...» (пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 97, 114, 119, 124).

² В связи с такого рода процессом, Хейзер замечает, что «частицы Света, которые были собраны вместе в единое целое, Последнее Изваяние, на основании Мысли Света, действующей в них, возвращаются в царство Света Живым Духом, создателем мира (*Псалом Бемы* 11, 13 ff.; *Кеф.* 54, 21 ff.)» (*Heuser M. Manichaeism Myth According to the Coptic Sources*. P. 87).

А когда Солнце закатится и зайдет из мира, все люди заходят в свои убежища, в свои дома и скрываются — это равнозначно тайнству конца и означает конец мира: ибо когда весь Свет очистится и освятится в мире, тогда, в конце, итог (?) всего сущего — Последнее Изваяние — соберется и изобразит себя. И это последний час Дня, время, когда Последнее Изваяние вознесется к эону Света (*Кеф.* 165).¹

Возможно также, что Последнее Изваяние в некоторых случаях воспринимается как собрание праведных душ, в то время как порочные души будут исключены из этого эсхатологического убежища. Так, в *Кеф.* 149–150 содержится намек на подобный процесс изгнания порочных душ из Последнего Изваяния:

Четвертый раз они заплачут, когда Изваяние вознесется, в последний день; и заплачут они о душах отступников и богохульников: те будут [отданы Мраку(?),] ибо члены их отрезаны от [них, и они будут связаны во] Мраке. А сами эти души, когда Изваяние вознесется и они останутся одни, заплачут от того, что покинуты в печали навсегда; ибо они будут отсечены и отделены от Последнего Изваяния, чтобы воздалось, как должно, душам, обреченным на гибель в наказание за дела совершенные, — тем, которые пойдут в этот Мрак и будут связаны Мраком, ибо пожелали, возлюбили его и положили свое сокровище в нем. В тот самый час, когда вознесется Последнее Изваяние, они заплачут, а потом испустят великий крик, ибо будут отторгнуты от единства этого великого Изваяния и покинуты навеки; этот великий плач горестного [страдания] предстоит душам и [порождениям(?),] уготованным к гибели по делам своим.²

Следует отметить также, что в концепции Последнего Изваяния можно различить ранее упомянутый параллелизм между протологическим и эсхатологическим символизмом, характерный для *Второй книги Еноха* и 1-й главы Евангелия от Иоанна:

¹ Пер. Е. Б. Смагиной в: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат. С. 187. Ср. также *Кеф.* 104: «первая смерть — с тех пор, как Свет упал во Мрак и смешался с архонтами Мрака, до той поры, когда Свет очистится и отделится от Мрака в великом огне; остаток, который после останется от него, пойдет на постройку Последнего Изваяния» (пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 138).

² Пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 175.

...с той поры, когда Первочеловек с[низзошел на] борьбу, до той поры, когда вошел (?) [великий Дух]... [В] этот срок <...> его <...> [он] вы[шел и] явился... [Это] срок от нисхождения Первочеловека¹ до восхождения Последнего Изваяния... (Кеф. 71).²

¹ На основании данного материала можно сделать вывод, что «собирающие» посредники, являющиеся в конце времен, во многих аспектах представляются зеркальными отражениями фигуры Небесного Адама. В такого рода преданиях изначальный «образ» Первочеловека истолковывался как «сосуд», вмещающий в себя все человеческие души. А. Гошен Готтштайн указывает на существование подобного рода концепции в раввинистических источниках, где изначальное творение человека «по образу» истолковывалось в том смысле, что все человеческие души становились частью этого «образа». Гошен Готтштайн привлекает внимание исследователей к тексту из *Берешиш Рабба* 24:2: «Рабби Танхума, от имени Рабби Банная, сказал: Он создал его бесформенной массой, и он лежал распростертым от одного края земли до другого; как написано: “Очи твои видели бесформенную массу”. Рабби Йехуда бар Рабби Симон сказал: В то время как Адам лежал бесформенной массой пред Тем, по чьему повелению мир обрел свое существование, Он показал ему все поколения со всеми их мудрецами, все поколения со всеми их судьями, писцами, толкователями и правителями. Он сказал ему: “Очи твои видели бесформенную сущность: бесформенная сущность [т. е. твои возможные потомки], которых видели твои очи, были уже записаны в книге Адама”» (Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 1.199–200). Гошен Готтштайн высказывает предположение, что, принимая во внимание такое соотношение между космической формой Адама и показанными ему будущими поколениями, эти будущие поколения, возможно, представляются частью тела Адама. По мнению этого исследователя, похожие представления о теле Адама можно обнаружить в *Бавли Йевамот* 63b, где говорится, что все души пребывают включенными в единое тело (*гуф*): «Рабби Асси утверждает: Сын Давида не придет до того, как будет принято решение относительно всех душ в *Гуф*; так как сказано, ибо дух, поглощающий себя, — от Меня, и все души, созданные мной» (Epstein I. The Babylonian Talmud. Yebamot. P. 63b). По мнению Гошена Готтштайна: «Этот *гуф* (буквально “тело”), вполне возможно, представляет собой великое тело всего человечества, воспринимаемое либо как явленное Тело Божье, либо как воплощенное тело первоначального Адама» (Goshen Gottstein A. The Body as Image of God in Rabbinic Literature. P. 192–192).

² Пер. Е. Б. Смагиной в: Там же. С. 111.

Интересно отметить, что собрание спасенных душ в манихейской традиции, как и в рассмотренных ранее иных похожих преданиях, принимает вид антропоморфного существа, которое затем свяжет земной и небесный миры, таким образом, буквально воплощая собой понятие лестницы, поднимающейся с земли до небес. В этом отношении представляется весьма примечательным тот факт, что в поздних раввинистических источниках лестница Иакова изображается как путь для праведных душ, по которому они будут восходить на небеса в эсхатологический период. Так, в *Берешит Рабба* 69:7 говорится следующее:

«Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт. 28:17). Рабби Аха сказал: [Бог заверил его]: Эти врата откроются для многих праведников, таких как я сам... Слова «Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» имеют отношение к тому, что будет твердо установлено в мессианский период, как сказано в стихе: Ибо Он утвердил засовы твоих врат (Пс. 147:13).¹

Мотив объединения праведных душ, собранных в эсхатологическую статую или лестницу, засвидетельствован также в поздних источниках иудейского мистицизма, где знакомый нам образ космического древа, перекликающийся с символизмом образа космического столпа, подобно манихейскому Последнему Изваянию, в последние времена будет сущностью, собирающей праведные души и охраняющей их в вышнем мире.

В связи со всеми этими преданиями, М. Идель отмечает, что «...в поздних источниках можно обнаружить учение о столпе или колонне, соединяющей два рая и служащей своего рода путем для постоянного восхождения или нисхождения душ в тот или иной определенный для этого момент времени».² Более того, эти предания о столпе или сосуде душ зачастую принизаны знакомым нам символизмом мирового древа. Так, в ранее упомянутом в нашем исследовании *Мидраше Конен* можно обнаружить мысль, что «от Древа Жизни поднимаются и опускаются души праведников в Раю,

¹ *Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 2.634.*

² *Idel M. Ascensions on High in Jewish Mysticism. P. 102. Об эсхатологическом столпе душ в текстах Книги Зогар см.: Ibid. P. 101–133.*

подобно человеку, поднимающемуся или спускающемуся по лестнице...».¹

Заканчивая эту часть нашего исследования, необходимо напомнить, что гипотеза о Сыне Человеческом как вместилище душ или небесных личностей, высказывается не впервые. Почти сто лет назад Х. Одеберг выдвинул подобную гипотезу на основании замеченного им параллелизма между особыми функциями Сына Человеческого в Ин. 1:51 и ролью Метатрона как лестницы Иакова.² В самом деле, в поздних источниках иудейского мистицизма Метатрон нередко представлен как «хранитель» высших личностей, подобно Абатуру в мандейской религии, отвечающий за обучение человеческих душ³ и их судьбу.⁴ Как в Вавилонском Талмуде,⁵ так

¹ *Jellinek A. Bet ha-Midrash*. 6 vols. Jerusalem: Bamberger and Wahrman, 1938. S. 2.28.

² *Odeberg H.* 3 Enoch. P. 123.

³ Н. Дойч отмечает, что «фигуры как Метатрона, так и Абатура ассоциируются с заботой о человеческих душах, хотя и разными способами. Метатрон представляется учителем “всех душ почивших, которые умерли в утробе своей матери, и младенцев, которые умерли у груди своей матери, и учеников, которые умерли, когда изучали Пять Книг Торы”. Сторожевая вышка Абатура представляется как сокровищница, содержащая предсуществующие души, еще не сошедшие на землю. И вновь мы обнаруживаем типичное изображение ангельского наместника, ведь он — хранитель врат, владыка-посредник. Следовательно, Метатрон и Абатур несут ответственность за души, пребывающие в промежуточном состоянии между двумя способами существования. В одном случае, это души, принадлежащие тем, кто никогда не рождался или умер в слишком юном возрасте и не успел получить надлежащего образования; в другом случае, это души тех, кто ожидает, пока для них будут рождены соответствующие им тела» (*Deutsch N. Guardians of the Gate*. P. 99).

⁴ *Ibid.*

⁵ В *Бавли Авода Зара* 3b Метатрон представлен как учитель душ тех, кто умер в детском возрасте; в этом тексте говорится: «Что делает Бог в четвертой четверти? — Он сидит и наставляет школьников, как сказано: Кого хочет Он учить ведению? И кого вразумлять проповедью? Отнятых от грудного молока. Следовательно, кто их наставлял? — Можно сказать, что это был Метатрон, или можно сказать, что Бог делал это наряду с другими деяниями. А что Он делает ночью? — Можно сказать, то же

и в литературе, принадлежащей традиции Хейхалот,¹ присутствуют намеки на эту особую обязанность Метатрона,² так как там он изображается наставником, обучающим премудростям Торы души умерших детей.³

самое, что Он делает днем; или можно сказать, что Он восседает на легком херувиме и проносится по восемнадцати тысячам миров; ибо сказано: Колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч» (*Epstein I. The Babylonian Talmud. Avodah Zarah. P. 3b*).

¹ В *Synopse* § 75 (3 Енох 48С:12) нашла свое отражение похожая версия этого предания; в этом сочинении говорится: «...каждый день восседает Метатрон три часа на небесной выси и собирает все души почивших, которые умерли в утробе своей матери, и младенцев, которые умерли у груди своей матери, и учеников, которые умерли, когда изучали Пять Книг Торы. Он приводит их под Трон Славы и рассаживает их вокруг себя по классам, товариществам и группам, и обучает их Торе, и мудрости, и хаггаде, и преданиям, и он празднует с ними завершение (изучения) Торы, как сказано: “Кого (хочет он) учить знанию, и кому объяснять весть? Отнятых от (грудного) молока, отлученных от сосцов (матери)” (Ис. 28:9)» (*Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон. С. 295–296*). Похожее предание можно найти также в *Алфавите рабби Акивы*, см.: *Wertheimer S. A. Batei Midrashot. 2 vols. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1950–1953. P. 2.333–477*.

² Интересно отметить, что *Бемидбар Рабба* 12:12 описывает Метатрона как того, кто несет ответственность за души праведников, приносимые в жертву за грехи Израиля. В этом тексте говорится: «Рабби Симон объяснил: Когда Святой, будь Он Благословен, повелел Израилю воздвигнуть Скинию, Он дал понять служащим ангелам, что они также должны создать Скинию, и когда одна Скиния была воздвигнута, еще одна появилась в вышних обителях. Это была Скиния Отрока, чье имя было Метатрон, и там он приносит в жертву души праведников ради искупления Израиля в дни его изгнания» (*Freedman H., Simon M. Midrash Rabbah. P. 5.482–483*).

³ Роль Метатрона как предводителя душ, возможно, отражена также в интересном отрывке из *Зогар* II.161b, в котором повествуется о загадочном «служителе», несущим ответственность за души. В этом тексте говорится следующее: «И даже сейчас все жители мира, до того как они придут в этот мир, стоят в своих образах, в которых они будут пребывать в этом мире, в единой сокровищнице, где все они облачены в свои образы. В тот момент, когда они уже готовы снизойти в этот мир,

Похожие проявления рассматриваемой нами концепции, согласно которой божественный посредник представляется в образе лестницы Иакова, можно обнаружить и в сочинениях христианских авторов. Так, в *Акафисте Богородице*,¹ созданном в VI в. н. э.,

благословенный Святой вызывает одного служителя, которому Он вверяет заботу о всех душах, которым предназначено снизойти в этот мир, и говорит ему: “Иди, принеси Мне дух такого-то”. В этот момент приходит душа, облаченная в образ, принадлежащий этому миру, и служитель представляет ее Святому Царю. Благословенный Святой говорит с ней и закликает ее, чтобы, когда она сойдет в этот мир, она занялась изучением Торы ради знания о Нем и знания тайн веры» (*Matt D. The Zohar: Pritzker Edition. P. 5.431*). В данном случае, как и в похожих историях о Метатроне, представленных в *Бавли Авода Зара* и *Сефер Хейхалот*, можно вновь обнаружить соотношение мотивов чрезвычайной важности, а именно, темы изучения Торы и одновременно предания об ангельском владыке над душами. В рассказе из *Книги Зогар* также присутствует образ сокровищницы душ, в свою очередь, напоминающий мотивы из *Второй книги Еноха* с ее образами протологического и эсхатологического резервуаров в виде чрева первоначально-го эона Адоила и последнего эона, в котором будут собраны все праведники.

¹ Размышляя на тему представления Богородицы в образе лестницы в православных литургических текстах, П. Ладусер отмечает, что «в литургических текстах Православной Церкви Матерь Божья неоднократно представлена как “лестница”. К примеру: “лестница и врата” (утреня на Благовещение; Праздничная Миния 459); “врата небесные и духовная лестница” (утреня на Рождество, песнь 7; Праздничная Миния 120); “живая лестница” (утреня на Введение Богородицы во храм, песнь 8; Праздничная Миния 189); ее гробница “становится лестницей, ведущей на небо” (утреня на Успение; Праздничная Миния 506). В утрене на Благовещение мы обнаруживаем явное упоминание ветхозаветной параллели: “Иаков в былые дни увидел лестницу, твой прообраз, и сказал: Вот лестница, на которой будет стоять Бог” (утреня на Благовещение, песнь 9; Праздничная Миния 458). Таким образом, источником для формирования концепции Богородицы как лестницы служит описание сна, или видения, Иакова, представленное в Книге Бытия 28» (*Ladouceur P. Old Testament Prefigurations of the Mother of God // SVTQ 50 (2006). P. 15*).

Матерь Божья сравнивается с лестницей.¹ Иоанн Дамаскин в своих проповедях на *Успение Пресвятой Богородицы* тоже отождествляет лестницу Иакова² с Богородицей.³

¹ «Ищущая узнать знание, никому не ведомое, Дева возопила к служителю: как возможно сыну родиться от чистого чрева? Скажи мне. Ей ангел-служитель отвечал со страхом, воскликнув так: ... Радуйся, лестница небесная (κλίμαξ ἐπουράνιε), по которой снизошел Сам Бог; Радуйся, мост, по которому поднимаются на небо рожденные на земле люди. Радуйся, бессмертное чудо, прославленное ангелами...» (*Dedes S., Vaporis N. M. The Akathist Hymn and Small Compline. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1990. P. 9*).

² Подобного рода связь между образом Богородицы и лестницей Иакова присутствует также в 3-й Проповеди Андрея Критского *На Успение нашей Пресвятой Девы Богородицы*: «Вот лестница, которую видел Иаков в час Божьего откровения, на которой он видел ангелов Божьих, восходящих и нисходящих, что бы ни означало это восхождение и нисхождение. Это врата небесные, о которых Иаков сказал: “Как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные!”» (*Daley B. E. On the Dormition of Mary. Early Patristic Homilies. PPS, 18. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. P. 147–148*). См. также *Похвальное слово на Успение святой Владычицы нашей Богородицы* Феодора Студита: «На что отвечали Деве блаженные апостолы своими или пророческими словами? Они говорили: Радуйся, лестница, простирающаяся от земли до неба, по которой Господь сошел к нам и взошел на небо, как видел патриарх Иаков». Перевод из издания: *Преподобный Феодор Студит. Творения. В 3 т. Т. 2: Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения. М., 2011. С. 389*.

³ В своей первой проповеди Иоанн излагает такую интерпретацию образа лестницы: «Едва не забыл я о лестнице Иакова. Что же? Не всякому ли ясно, что она познается как Твое предначертание и образ? Ведь как [Иаков] видел небо, соединенное с землей концами лестницы, ангелов, нисходящих и восходящих по ней, и подлинно Сильного и Непобедимого, предызобразительно с ним Боровшегося (Быт. 28:12; 32:24–31), так и Ты сочетала разделенное, став посредницей и лестницей для нисхождения к нам Бога, Который воспринял наш немощный состав, сочетал и соединил с Самим Собой и сделал человека умом, способным видеть Бога. Благодаря этому и ангелы спустились, чтобы послужить Ему как Богу и Владыке, и люди, восприняв ангельское житие, восхищаются на

В более поздних христианских экзегетических текстах образ лестницы Иакова становится одним из самых распространенных ветхозаветных прообразов,¹ интерпретируемых авторами этих текстов как символическое обозначение Святой Девы.²



небо» (пер. М. Козлова в книге: Творения *прп. Иоанна Дамаскина*. Христологические и полемические трактаты, слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 269). В 3-й проповеди Иоанна Дамаскина обнаруживается похожее предание: «Ныне умственная одушевленная лестница, спустившись по которой, Вышний явился на земле и обращался между людьми (Вар. 3:38), воспользовавшись смертью как лестницей, возшла от земли на небо» (пер. М. Козлова в: Там же. С. 294).

¹ Ю. Пентюк привлекает внимание исследователей к похожей интерпретации Святой Девы как лестницы в греческой молитве к Богородице, приписанной авторству Ефрема Сирина, в которой Мария названа «небесной лестницей, по которой мы, земные создания, поднимаемся на небеса... лестницей, по которой небесные ангелы сошли к нам на землю...» (*Pentiuc E. The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*. P. 234).

² *Linardou K. Depicting the Salvation // The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images / Eds. L. Brubaker, M. B. Cunningham. Burlington: Ashgate, 2011. P. 136.*