



Глава 2

ПРЕДАНИЯ О НЕБЕСНОМ ДВОЙНИКЕ В ПСЕВДОЭПИГРАФАХ, СВЯЗАННЫХ С МОИСЕЕМ

Эксагоге Иезекииля Трагика

Завершив наше исследование преданий о небесном двойнике в Енохических источниках, мы теперь приступаем к изучению подобных же концепций в некоторых произведениях, где Моисей выступает в качестве одного из главных героев. Одно из таких ранних произведений, отражающих предания о небесном двойнике сына Амрама, дошло до нас в виде фрагмента драмы *Эксагоге*,¹

¹ Об *Эксагоге* Иезекииля Трагика см.: *Bunta S. N. Moses, Adam and the Glory of the Lord in Ezekiel the Tragedian: On the Roots of a Merkabah Text*. Ph. D. diss. Marquette University, 2005; *Collins J. J. Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. P. 224–225; *Gutman Y. The Beginnings of Jewish-Hellenistic Literature*. 2 vols. Jerusalem: Mosad Bialik, 1958–1963. P. 2.43 [на иврите]; *Hadas M. Hellenistic Culture: Fusion and Diffusion*. Morningside Heights, NY: Columbia University Press, 1959. P. 99; *Heath J. Homer or Moses? A Hellenistic Perspective on Moses' Throne Vision in Ezekiel Tragicus* // *JJS* 58 (2007). P. 1–18; *Holladay C. R. The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian* // *SBLSP* 10 (1976). P. 447–452; *Idem. Fragments from Hel-*

авторство которой приписывается Иезекиилю Трагику. В нем представлено описание мистического опыта пророка во время его восхождения на небесный престол на Синае. Во фрагментах текста драмы *Эксагоге* 67–90, сохранившихся в сочинениях некоторых древних авторов,¹ говорится следующее:

lenistic Jewish Authors. 3 vols. SBLTT, 30. Pseudepigrapha Series 12. Atlanta: Scholars, 1989. P. 2.439–449; *van der Horst P. W.* De Joodse to-neelschrijver Ezechiël // *NedTT* 36 (1982). P. 97–112; *Idem.* Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist // *JJS* 34 (1983). P. 21–29; *Idem.* Some Notes on the Exagoge of Ezekiel // *Mnemosyne* 37 (1984). P. 364–365; *Hurtado L.* One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. Philadelphia: Fortress Press, 1988. P. 58 ff.; *Jacobson H.* Mysticism and Apocalyptic in Ezekiel's Exagoge // *ICS* 6 (1981). P. 273–293; *Idem.* The Exagoge of Ezekiel. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; *Kuiper K.* De Ezekiele Poeta Iudaeo // *Mnemosyne* 28 (1900). P. 237–280; *Idem.* Le poète juif Ezéchiël // *REJ* 46 (1903). P. 48–73, 161–177; *Lanfranchi P.* L'Exagoge d'Ezéchiël le Tragique: Introduction, texte, traduction et commentaire. SVTP, 21. Leiden: Brill, 2006; *Meeks W. A.* Moses as God and King // *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* / Ed. J. Neusner. SHR, 14. Leiden: Brill, 1968. P. 354–371; *Idem.* The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology. NovTSup, 14. Leiden: Brill, 1967; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 262–268; *Robertson R. G.* Ezekiel the Tragedian // *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.803–819; *Ruffatto K.* Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian // *JSP* 15 (2006). P. 195–210; *Idem.* Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian // *JSP* 17 (2008). P. 121–139; *Starobinski-Safran E.* Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiël le Tragique // *MH* 3 (1974). P. 216–224; *VanderKam J., Boesenberg D.* Moses and Enoch in Second Temple Jewish Texts // *Parables of Enoch: A Paradigm Shift* / Eds. D. Bock, J. Charlesworth. London: T&T Clark, 2013. P. 145–148; *Vogt E.* Tragiker Ezechiel. JSRZ, 4.3; Gütersloh: Mohn, 1983; *Wieneke J.* Ezechielis Judaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur Exagoge fragmenta. Münster: Monasterii Westfalorum, 1931; *Van De Water R.* Moses' Exaltation: Pre-Christian? // *JSP* 21 (2000). P. 59–69.

¹ Существуют несколько изданий греческого текста фрагментов этого произведения, в том числе: *Denis A.-M.* Fragmenta pseudepigraphorum

Моисей: Мне было видение великого трона на вершине горы Синай, и оно достигало в высоту до рядов небесного свода. Муж благородной внешности сидел на нем, с короной царской на голове и скипетром в левой руке. Он подал мне знак своей правой рукой, чтобы я приблизился и встал перед его престолом. Он дал мне скипетр и возвел меня на великий престол. Затем он дал мне корону и встал с престола. Я созерцал весь круг земной, что под землей и над небесами. Множество звезд упало к моим ногам, и я сосчитал их всех. Они прошествовали, как будто люди в боевом порядке. Затем я проснулся в страхе.

Рагуил: Мой друг (ὦ ξένε), это благой знак от Бога. Дожить бы мне до того дня, когда эти предсказания сбудутся. Ты утвердишься на великом престоле, станешь судьей и предводителем людей. Что же касается видения всей земли, подземного мира и всего, что над небесами, это означает, что ты увидишь все, что есть, что было и что будет.¹

По мнению исследователей, принимая во внимание цитату из текстов Александра Полигистора (ок. 80–40 гг. до н. э.), этот рассказ о Моисее можно с уверенностью отнести ко II в. до н. э.² Следует отметить также, что некоторые отличительные признаки этого текста приводят к выводу, что его автор стремился приписать некоторые Енохические мотивы преданию о Моисее.³

В тексте *Эксагоге* 67–90 представлено описание сна Моисея, в котором он видит небесного персонажа, оставляющего свой престол, чтобы передать сыну Амрама атрибуты царской власти. Этот

quae supersunt graeca. PVTG, 3. Leiden: Brill, 1970. P. 210; *Snell B.* Tragicorum graecorum fragmenta I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. P. 288–301; *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54; *Holladay C.* Fragments from Hellenistic Jewish Authors. P. 2.362–366.

¹ *Jacobson H.* The Exagoge of Ezekiel. P. 54–55.

² *Meeks W.* The Prophet-King. P. 149; *Holladay C.* Fragments. P. 2.308–312.

³ О Енохических мотивах в *Эксагоге* см.: *van der Horst P.* Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist. P. 21–29; *Orlov A.* The Enoch-Metatron Tradition. P. 262–268; *Ruffatto K.* Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian P. 195–210.

рассказ о восшествии Моисея на великий престол и о даровании ему царских регалий нередко интерпретировался исследователями как занятие пророком престола Бога. П. ван дер Хорст отмечает, что в *Эксагоге* Моисей превращается в «гипостазированный антропоморфный образ самого Бога». ¹ Уникальность мотива отсутствия Бога на престоле и передача Его места на троне кому-либо другому долгое время оставалась загадкой для исследователей этого произведения, посвященного фигуре Моисея. ² Попытка разгадать смысл этого мотива с помощью привлечения образа наместника, по нашему мнению, представляется не совсем удачной, так как фигура наместника в иудейской религиозной традиции (такая, например, как Метатрон) обычно не изображается восседающей на Божьем престоле. Напротив, подобный персонаж обладает своим собственным тронном славы, зачастую служащим копией Божественного Престола. По-видимому, загадочный мотив идентификации пророка с Божественной Формой может получить лучшее объяснение не с помощью концепции наместника, а с привлечением понятия небесного двойника.

В свете тех выводов, к которым мы пришли в результате исследования преданий о небесном двойнике Еноха, можно предположить, что в *Эксагоге* Иезекииля Трагика также, по-видимому, обнаруживаются свидетельства представления о небесном *alter ego* мистика, проясняющие смысл мотива отождествления Моисея с антропоморфным «фасадом» Божией Славы, восседающим на вершине горы Синай. ³ Следует напомнить, что в тексте представлен увиденный Моисеем «муж благородной внешности», увенчанный короной и со скипетром в левой руке, возведенный на великий престол. В процессе совершения обряда посвящения адепта, атрибуты

¹ *van der Horst P.* Some Notes on the Exagoge. P. 364.

² *Idem.* Throne Vision. P. 25; *Holladay C.* Fragments. P. 444.

³ О небесном двойнике в *Эксагоге* см.: *VanderKam J., Boesenberg D.* Moses and Enoch in Second Temple Jewish Texts. P. 146; *Gallusz L.* The Throne Motif in the Book of Revelation. London: Bloomsbury, 2014. P. 62; *van Peursen W.* Who Was Standing on the Mountain? The Portrait of Moses in 4Q377 // *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions* / Eds. A. Graupner, M. Wolter. BZAW, 372. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. P. 99–114.

«мужа благородной внешности», в том числе его царская корона и скипетр, передаются Моисею, получающему наставление занять престол, на котором ранее восседал «благородный муж». В этом рассказе мистик явно идентифицируется со своим небесным двойником, таким образом, что он буквально занимает место и принимает атрибуты своей высшей личности. Мотив передачи атрибутов царской власти имеет особое значение, поскольку, как обсуждалось ранее, в сочинениях, посвященных Еноху, главный герой также получает некоторые предметы от небесных существ, что означает обретение им его новых обязанностей небесного судьи или писца. В рассматриваемом нами рассказе о Моисее мотив передачи атрибутов царской власти, возможно, служит указанием на особые роли и функции, характерные для небесной личности Моисея.¹

Мотив возведения Моисея на престол также перекликается с некоторыми преданиями о небесном *alter ego* патриарха Иакова, которые будут предметом нашего исследования далее в этой книге. В сочинениях, посвященных Иакову, его небесная личность представлена «запечатленной» или даже «восседающей» на Божьем Престоле.² В рассматриваемом нами письменном источнике, содержащем рассказ о Моисее, также подчеркивается тот факт, что Моисею было даровано видение во сне, так как он сообщает о своем пробуждении от сна «в страхе». Как и в предании об Иакове, содержащемся в таргумах, в данном случае, в то время как мистик пребывает в состоянии сна на земле, его двойник в высших сферах идентифицируется с Божией Славой (*Кавод*).

Некоторые ученые также проводят параллели между мотивом восшествия Моисея на престол, содержащимся в *Эксагоге*, и пре-

¹ Следует отметить, что фигура небесного двойника Иосифа в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* также представлена увенчанной короной и держащей скипетр в руке. Подобный образный строй будет предметом нашего изучения далее. А. Корбен в одной из своих работ обсуждает особые небесные атрибуты ангельского двойника, отмечая, что «мудрый наставник — это Форма света, явленная Избранному, “образ света, подобного душе”, ангел, наделенный “диадемой и венцом”» (*Corbin A. The Man of Light in Iranian Sufism. P. 35.*)

² См.: *Таргум Псевдо-Ионафана, Таргум Неофити и Фрагментарный Таргум* на Быт. 28:12.

даниями о Сыне Человеческом. Так, Г. Джейкобсон указывает на некоторые параллели с 7-й главой Книги пророка Даниила. Он отмечает, что в «Дан. 7:9 божественное существо восседает на своем престоле в великой славе и окруженное сиянием, в затем “с облаками небесными появляется Сын Человеческий”». Подобно Моисею в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, человек приближается к престолу, и ему даруются верховенство, слава и царская власть.¹ К. Роулэнд и К. Моррей-Джоунс привлекают внимание к другому собранию преданий о Сыне Человеческом, содержащемуся в *Книге образов*, отмечая, что в этом Енохическом сочинении «Сын Человеческий, или Избранник, восседает на престоле славы (к примеру, в *1 Енох* 69:29). В другом месте этого текста говорится о том, что на этом престоле восседает Бог».² Подобные соответствия очень важны для нашего исследования, поскольку вышеперечисленные персонажи, включая Сына Человеческого, тесно связаны с концепциями небесного двойника.

Преображение лица адепта

В некоторых иудейских религиозных источниках при описаниях преобразования мистика в своего небесного двойника часто присутствует мотив изменений, происходящих с его телом. Такого рода изменение может случиться во сне, как в рассказе о небесном двойнике из *Книги образов*, из которого читатель узнает, что, несмотря на то, что путешествие Еноха имело место «в духе», его «тело сплавилось», и в результате он обрел свою идентичность в форме Сына Человеческого.³ Подобное изменение личности мистика, возможно, подразумевается и авторами сочинения *Эксагоге*, где к Моисею, устами его ангела-толкователя Рагуила, произносится обращение с использованием греческого слова ξένος. Помимо смысла «друг» и «гость», это слово может также означать

¹ Jacobson H. The Exagoge of Ezekiel. P. 91.

² Rowland C., Morray-Jones C. R. A. The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament. CRINT, 12. Leiden: Brill, 2009. P. 70.

³ *1 Енох* 71:11.

«чужестранец».¹ Если авторы *Эксагоге* в самом деле имели в виду данный смысл слова ξένος, его можно было бы соотнести с тем фактом, что тело Моисея претерпело в некотором роде трансформацию, что привело к изменению его обычной внешности, так что для Рагуила он стал выглядеть как чужестранец. Мотив изменения личности Моисея после его встречи со Славой (*Кавод*) находит свое отражение не только в тексте 34-й главы библейской Книги Исход, но также и во внебиблейских источниках, содержащих сведения о Моисее, в том числе и в предании, которое можно обнаружить в сочинении Псевдо-Филона *Библейские древности*. В 12-й главе этого литературного памятника говорится о том, что сыны Израиля не узнали Моисея после его славного преображения на горе Синай:

Моисей сошел вниз. Омывшись светом, взирать на который невозможно, он сошел в мир, где пребывает свет солнца и луны. Свет его лица превосходил сияние солнца и луны, но он не ведал этого. Когда он сошел к сынам Израиля, они, увидев его, не узнали его. Но когда он заговорил, они его узнали.²

Мотив сияния тела и, в особенности, лица Моисея важен для обсуждаемой нами темы небесного двойника, отраженной в преданиях о Енохе и Моисее. Этот отличительный признак личности израильского пророка, а именно его сияющее славой лицо, засвидетельствованный в библейском тексте как неоспоримое доказательство его встречи с Богом, позднее будет использован приверженцами преданий, связанных с именами Еноха³ и Мета-

¹ Робертсон указывает на эту возможность. См.: *Robertson R. G. Ezekiel the Tragedian*. P. 812.

² *Jacobson H. A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*. AGAJU, 31. 2 vols. Leiden: Brill, 1996. P. 1.110.

³ Во *Второй книге Еноха* мотив светящегося лица адепта был впервые использован по отношению к седьмому допотопному патриарху. В этом произведении говорится о том, что процесс созерцания Божьего Лица имел драматические последствия для внешности Еноха. Его тело претерпевает радикальные изменения в тот момент, когда оно покрывается божественным светом. В описании преображения Еноха в сияющее су-

трона,¹ в качестве главного отличительного признака теперь уже Енохического героя. В этой новой интерпретации древнего теофанического мотива сияющее славой лицо Моисея будет не более чем поздней имитацией лучезарного лика Еноха-Метатрона. Так, в *Сефер Хейхалот* 15В Енох-Метатрон является тем, кто говорит Моисею о его сияющем лице: «Сын Амрама, не бойся! Ибо Господь уже благоволит к тебе. Проси то, что ты желаешь, с уверенностью и смелостью, ибо свет исходит от кожи твоего лика от одного конца мира до другого».²

В данном случае, как и в историях других адептов, которым было предопределено встретить своих небесных двойников и созерцать Божье Лицо как свое отражение в зеркале, Моисей также обнаруживает, что его светоносное лицо представляет собой отражение Божьего Лица Славы. Но важное отличие здесь состоит в том, что это Божье Лицо теперь представлено в виде персоны его давнего соперника, Еноха-Метатрона.³

шество перед Божьим Лицом можно различить важную отличительную черту, связывающую преобразование Еноха с рассказом о Моисее, содержащемся в Книге Исхода. Из 37-й главы *Второй книги Еноха* читатель узнает о необычной процедуре, совершаемой с лицом Еноха на конечной стадии процесса его представления Господу, когда Бог призывает одного из своих главных ангелов, чтобы охладить лицо Еноха. В тексте говорится, что ангел был «устрашающим» и казался охваченным морозом; он был белым, как снег, и руки его были холодны, как лед. Этими холодными руками он охладил лицо патриарха. Сразу же после процедуры охлаждения Бог сообщает Еноху, что, если бы его лицо не охладили здесь, на небесах, никто из людей не смог бы воззреть на него. Подобный мотив опасности, исходящей от сияющего лица Еноха после его встречи с Богом, служит очевидной параллелью к мотиву сияющего лица Моисея после его мистического опыта на горе Синай, изображенного в Книге Исход.

¹ В *Synopse* § 19 (3 Енох 15:1) представлено описание преобразования лица Еноха-Метатрона в светоносную сияющую сущность.

² 3 Енох 15В:5; *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 285.

³ Исследователи отмечали, что в традиции Меркавы Метатрон явно идентифицируется с гипостазированным Лицом Божьим. О Метатроне как гипостазированном Божьем Лице см.: *DeConick A.* Heavenly Temple Traditions and Valentinian Worship: A Case for First-Century Christology in

Мотив стояния и Ангел Присутствия

Несмотря на искушение рассматривать концепции, обнаруженные в *Эксагоге*, как всего лишь переосмысления преданий о небесном двойнике, связанных с именами Еноха и Иакова, в реальности влияние подобного рода мотивов, по-видимому, осуществлялось в обратном направлении, и эти предания, в каких-то своих аспектах, сформировались на основании образного строя, содержащегося уже в библейских рассказах о Моисее. Вполне возможно, что истоки концепции идентификации Моисея с небесным образом следует искать уже в библейских текстах, в которых сын Амрама представлен стоящим пред Божиим Присутствием. С целью прояснения истоков преданий о небесном двойнике, связанных с именем Моисея, нам следует обратиться к библейским рассказам, содержащим символизм Божьего Присутствия, или Лица, и при этом имеющим отношение к фигуре Моисея.

В нашем исследовании уже говорилось о том, что один из самых ранних случаев наделения главного героя повествования особыми обязанностями Ангела Присутствия (роли, имеющей большое значение для формирования преданий о небесном двойнике), обнаруживается во *Второй книге Еноха*. Там говорится, что в процессе небесного преображения Еноха этот седьмой допотопный патриарх был призван Богом вечно *стоять* пред Его Лицом. Очень важным мотивом в этом описании превращения человеческого существа в ангела, принадлежащего к высшим сонмам небесной иерархии, служит тема *стояния* пред Лицом Бога. Роль Еноха как Ангела Присутствия во *Второй книге Еноха* подчеркивается важной фразой, исходящей из уст самого Бога, в которой адепту приказывается, что он отныне должен «стоять пред лицом Моим [Бога] во веки». Определение автором *Второй книги Еноха* обязанности служителя Божьего Присутствия как *стояния* пред Божиим Лицом, по-видимому, связано с библейскими рассказами, в которых Моисей изображен стоящим пред Божиим Лицом на горе Синай.

Весьма важным представляется тот факт, что, как и в славянском апокалипсисе, где Господь сам повелевает патриарху стоять пред его Присутствием,¹ в библейских рассказах о Моисее содержатся похожие повеления. В повествовании о Богоявлении в тексте Книги Исход 33:21 Господь повелевает Моисею стоять рядом с Ним: «Вот, место у Меня; стань (וַיַּצְבֵּחַ) на этой скале».

Похожие слова, обозначающие стояние, также играют важную роль в Книге Второзакония. Во Втор. 5:31 Бог вновь повелевает Моисею стоять рядом с Ним: «А ты здесь встань (עמד) со Мною, и Я изреку тебе все заповеди и постановления и законы, которым ты должен научить их...». Во Втор. 5:4–5 мотив стояния, как и в Книге Исхода 33, сопоставлен с образным строем Божественного Лица: «Лицем к лицу (פנים בפנים) говорил Господь с вами на горе из среды огня; я же стоял (עמד) между Господом и между вами в то время, дабы пересказывать вам слово Господа, ибо вы боялись огня и не восходили на гору». В данном случае, Моисей представлен стоящим пред Лицом Бога и осуществляющим функцию посредника между Божьим Присутствием и людьми.

Подобные направления развития мотива стояния очень интересны и, возможно, представляют собой истоки концепций, сформировавшихся в преданиях о небесном двойнике Моисея, нашедших свое отражение в *Эксагоге* и, что еще важнее, в *Книге Юбилеев*, произведении, которое будет рассмотрено далее в этой главе.

В этом отношении следует заметить, что образный язык, использованный для описания мотива стояния, играет заметную роль и в тексте *Эксагоге*, где говорится, что Моисей приблизился и встал (ἑστάθη)² перед престолом.³

¹ См.: 2 Енох 22:6: «И испытал Господь слуг своих, сказав им: “Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки”»; 2 Енох 36:3: «ибо уготовано тебе место, и ты будешь перед лицом Моим отныне и вечно» (Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.214–215; 3.218–219).

² Мотив стояния Моисея в данном случае не противоречит его восшествию на престол. Похожее соотношение мотивов можно распознать во *Второй книге Еноха*, где главный герой, которому было приказано стоять пред Лицом Божьим навеки, в то же время посажен на престол рядом с Богом.

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

Во внебиблейских источниках, связанных с именем Моисея, также можно наблюдать тенденцию представления Моисея стоящим, что часто совмещается в этих повествованиях с его статусом небесного существа. К. Флетчер-Луи отмечает, что в различных преданиях о Моисее мотив его стояния зачастую интерпретировался в соотношении со стоянием самого Бога и ангелов, что служит указанием на причастность пророка к Божественной или ангельской природе. Исследователь отмечает, что в самаритянских и раввинистических источниках мотив стояния обычно служил указанием на то, что речь идет о небесном существе.¹ Так, Я. Фоссум обращает внимание исследователей на предание, дошедшее до нас в тексте *Мемар Марка* 4:12, где Моисей представлен как «(неизменно) Стоящий».²

В рукописи 4Q377 2 vii-xii мотив стояния Моисея, также, по-видимому, искусно соединен с представлением о нем как небесном существе:

...И подобно тому как человек видит св[е]т, он явился нам в горящем огне, свыше, и на земле он стоял (טעו) на горе, чтобы учить нас тому, что нет Бога, кроме Него, и нет Скалы, подобной Ему... Но Моисей, человек Божий, был с Богом на облаке, и облако покрывало его, ибо [...] когда Он благословил его, и он говорил как ангел его устами, ибо он был послан[ник], подобно ему, человек из праведников.³

Исследователи ранее отмечали, что Моисей в этом тексте «исполняет роль ангела, получившего откровение из уст Бога».⁴

¹ *Fletcher-Louis C.* All the Glory of Adam. P. 146–147; *Fossum J.* The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism. WUNT, 36. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985. P. 121; *Montgomery J. A.* The Samaritans. New York: KTAV, 1968. P. 215.

² *Fossum J.* The Name of God and the Angel of the Lord. P. 56–58.

³ *García Martínez F., Tigchelaar E.* The Dead Sea Scrolls Study Edition. P. 2.745.

⁴ *Najman H.* Angels at Sinai: Exegesis, Theology, and Interpretive Authority // DSD 7 (2000). P. 319.

В свете вышеупомянутых ранних преданий, относящихся к образу Моисея, можно предположить, что образный язык, использованный для описания стояния и имеющий столь глубокий смысл в понимании функций служителей Присутствия в Енохических преданиях о небесном двойнике, восходит своими истоками к ранним преданиям о Моисее.¹ Уже в Книгах Исхода и Второзакония пророк изображается как персонаж, стоящий пред Богом и осуществляющий функцию посредника между Божьим Присутствием и человеческими существами.² Во внебиблейских сочинениях о Моисее наблюдается дальнейшая тенденция к подтверждению этой особой роли пророка как служителя, предстоящего пред Богом, благодаря тому что их авторы пытаются изобразить его в виде небесного существа. Свидетельство, обнаруживаемое в *Эксагоге*, где Моисей представлен стоящим пред Престолом, по-видимому, также служит важным шагом в формировании представлений о его обязанностях как ангельского служителя Божьего Лица.

Символизм руки и образ небесного двойника

Одним из постоянно встречающихся отличительных признаков вышеупомянутых повествований о преобразованиях мистиков, в которых главный герой идентифицируется со своей небесной личностью, служит мотив Божьей или ангельской руки, обнимающей мистика и помогающей ему перейти в его новое, небесное состояние. Подобный мотив можно обнаружить в произведениях, посвященных как Моисею, так и Еноху, где говорится о том, что рука

¹ Сочетание мотива стояния с образом небесной личности главного героя также, по-видимому, подразумевается и в преданиях об Иакове. Так, в *Молитве Иосифа* небесное *alter ego* Иакова представлено как Ангел Присутствия. Такого рода предания будут предметом нашего изучения далее в этой книге.

² Подобное подчеркивание посреднической функции очень важно, так как посредничество между Божьим Присутствием и людьми представляет собой одну из основных функций Ангелов/Князей Лица.

Бога обнимает и защищает мистика во время его встречи с Богом в вышнем мире.

Так, следует напомнить, что в тексте 39-й главы *Второй книги Еноха* седьмой патриарх рассказывает своим детям, что во время созерцания Божьей Славы Бог помогал ему своей правой рукой. В данном случае, рука представлена как обладающая гигантскими размерами и заполняющая небо: «Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки, — руку равного вам, сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо».¹ Тема руки Бога, помогающей адепту во время его созерцания Лица, не представляет собой здесь совершенно нового изобретения автора *Второй книги Еноха*, так как подобный мотив можно обнаружить уже в библейском рассказе из 33-й главы Книги Исход. В этом тексте Бог обещает защитить Моисея своей рукой во время встречи этого провидца с Божьим *Панним* на горе Синай: «Когда же будет проходить слава Моя, Я поставлю тебя в расщелине скалы, и покрою тебя рукою Моею, доколе не пройду. И когда сниму руку Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо».

Божья рука, помогающая мистика, упомянута также и в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, где читателю сообщается о том, что в процессе отождествления адепта с его небесной идентичностью, «муж благородной внешности», восседающий на престоле, подал ему знак своей правой рукой (δεξιᾶ δέ μοι ἔνευσε).²

Как мы можем понять из нашего предыдущего анализа, рассматриваемый мотив во *Второй книге Еноха* ближе по своей форме к преданию, сохраненному и изложенному Иезекиилем Трагиком, чем к рассказу из Книги Исхода, так как в *Эксагоге* упоминается *правая* рука Бога, подающая знак мистика. При этом самое важное, что следует здесь отметить, — это первенство Моисеевых традиций в деле формирования рассматриваемой концепции небесной десницы, позднее развитой также и в Енохических текстах, где мотив Божьей руки играет важную роль в процессе воссоединения седьмого патриарха с его небесным двойником в

¹ 2 Енох 39:5; Навтанович Л. Книга Еноха. С. 3.220–221.

² Jacobson H. The Exagoge of Ezekiel. P. 54.

форме ангела Метатрона. Так, из поздних сочинений, принадлежащих к традиции Меркавы, мы узнаем, что «рука Бога покоится на голове Отрока, имя которого — Метатрон».¹ Мотив Божьей руки, помогающей Еноху-Метатрону во время его небесного преображения, играет заметную роль также и в *Сефер Хейхалот*, в котором описание Божественной длани очень напоминает традиции, отраженные в *Эксагоге* и *Второй книге Еноха*. Так, в *Synopse* § 12 Метатрон сообщает Рабби Ишмаэлу, что во время обретения его нового небесного тела космических размеров, совпадающего по длине и ширине размерам всего мира, Бог «возложил Свою руку» на вознесенного главного героя.² В данном случае, как и в рассказах о Моисее, мотив руки Бога обозначает связь между телом мистика и Божьей телесностью, результатом чего служит сотворение новой небесной сущности в форме небесного служителя Присутствия.

В некоторых других апокалиптических сочинениях о небесных двойниках похожие функции выполняет, по-видимому, не только рука Бога, но и рука ангела. Так, в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* во время совершения обряда посвящения египетской девушки в тайну ее высшей личности, ангельский наставник адепта обнимает ее своей *правой* рукой. В тексте *Апокрифа об Иосифе и Асенет* 16:12–13 говорится следующее:

И улыбнулся Человек уму Асенет, и подозвал ее к себе, и простер свою правую руку, и положил ее на голову Асенет, и встряхнул рукой голову ее. И испугалась Асенет руки Человека, потому что от нее сыпались искры, как от кипящего железа. И смотрела Асенет, не отводя глаз от руки Человека.³

В главе 71-й *Книги образов* представлен архангел Михаил, держащий седьмого патриарха Еноха за его правую руку. Интерес-

¹ *Synopse* § 384.

² «...Святой, будь Он Благословен, возложил на меня Свою Руку и благословил меня 1365000 благословениями. Я был поднят и увеличен до размеров длины и ширины мира». См.: *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон. С. 186.

³ *Брагинская Н. В.* Иосиф и Асенет. С. 114.

но отметить, что в данном рассказе об объединении мистика с его небесным двойником также особо подчеркивается мотив использования правой руки. В некоторых более поздних иудейских мистических источниках можно также обнаружить предание о Божьем объятии небесного двойника Иакова.¹

Похожие представления о том, что божественные или ангельские существа обнимают мистика в процессе объединения его (или ее) со своим небесным двойником, можно найти также в некоторых апокрифических христианских источниках.² К примеру, в тексте *Пистис София* 61:11 небесный двойник Иисуса представлен обнимающим его:

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, что бы 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,

¹ *Хейхалот Раббати* § 164: «Ты видишь Меня — что Я делаю в отношении лица Иакова, твоего отца, запечатленного для Меня на престоле Моей Славы. Ибо в то время, когда ты произносишь предо Мной “Свят”, Я опускаюсь на колени к нему, обнимаю его, целую его и сжимаю его в объятиях, и Мои руки опускаются на его руки три раза, вслед за тем, как ты произносишь предо мной три раза “Свят”, в соответствии с тем, что сказано: Свят, свят, свят (Ис. 6:3)». См.: *Davila J. R. Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism*. SJJTP, 20. Leiden: Brill, 2013. P. 86.

² В *Кёльнском манихейском кодексе* 11–12, содержащем описание появления небесного двойника Мани в источнике воды, также присутствует упоминание о руке небесного двойника: «...из источника воды явился мне человеческий образ, показавший мне рукой (διὰ τῆς χειρὸς) “покой”, чтобы я не мог грешить и причинять ему боль». См.: *Koenen L., Römer C. Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes*. Kritische Edition. Papyrologica Coloniensia, 14. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988. S. 8; *Gardner I., Lieu S. N. C. Manichaeae Texts from the Roman Empire*. P. 49.

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 мы пошли сразу, вошли в дом, нашли Дух, привязанный к кровати. И мы взглянули на тебя и на него, и нашли тебя подобным ему. Иосиф освободился привязанный к кровати, и он обнял тебя и облобызал тебя. И ты также, ты облобызал его, и вы стали одним.¹

Ж. Квиспел высказывает предположение, что в этом тексте Святого Духа следует воспринимать как «образ Иисуса, образующий с ним единое целое».² Как будет показано далее в нашем исследовании, небесная личность Иакова также зачастую понималась в текстах таргумов и других раввинистических источниках в качестве его образа.

Книга Юбилеев

Концепция небесного двойника Моисея обнаруживается также в еще одном иудейском псевдоэпиграфическом тексте, *Книге*

¹ Пер. М. К. Трофимовой в книге: *Трофимова М. К. Милость и истина встретили друг друга (Гностическая экзегеза 84-го псалма)*//ВДИ 2 (213) (1995). С. 190–191. Важно отметить, что в другом раннем христианском источнике, *Деяниях Фомы*, небесный «юноша» представлен возлагающим свою руку на одного из главных действующих лиц этого повествования. Так, в *Деяниях Фомы* 154 говорится: «Он сказал ей: “Почему идешь ты в это время одна? И как смогла ты подняться с постели?” Сказала она ему: “Этот юноша возложил на меня руку свою, и я исцелилась. И увидела я в видении своем, что я должна идти к тому страннику, туда, где он заключен, дабы полностью исцелиться”. И сказал ей Визан: “Где юноша, который с тобою?” И она сказала ему: “Разве ты не видишь его? Ведь вот он, правую руку держит мою и поддерживает меня”» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов*. С. 258).

² *Quispel G. Genius and Spirit*. P. 110.

Юбилеев.¹ В этом псевдоэпиграфе, как и в некоторых других вышеупомянутых сочинениях, небесный двойник мистика принимает форму ангельского служителя Божьего Присутствия. Прежде чем мы приступим к более пристальному рассмотрению образа небесного двойника в этом тексте, следует сказать несколько слов об общих концептуальных особенностях этой книги в целом. Исследователи прежде отмечали, что в *Книге Юбилеев* символизм пространственных и временных симметрий находится в центре повествования. Так, размышляя над временным аспектом подобного образного строя *Книги Юбилеев*, Дж. Скотт отмечает, что

...автор *Книги Юбилеев* строго придерживается принципа временной симметрии. Вся человеческая история от первого дня до нового творения предопределена Богом и написана на небесных таблицах, которые, в свою очередь, переданы, благодаря посредничеству ангела, как откровение для Моисея на горе Синай, подобно тому как прежде они были дарованы как откровение Еноху. В такого рода представлении истории ее события приводятся в качестве подтверждения идеи о Божьем предопределении, в соответствии с которым совершаются все события. Поразительным примером подобного подхода служит соотношение между концом времени (*Endzeit*) и его началом (*Urzeit*). В *Книге Юбилеев*, как и в других апокалиптических сочинениях, Бог представлен стремящимся к тому, чтобы мир, в конечном счете, соответствовал его изначальному замыслу о творении. Однако автор *Книги Юбилеев* заходит еще дальше, предполагая почти точное воспроизведение, т. е. идею о том, что конец времен (*Endzeit*), или восстановление, будет поч-

¹ Исследователи единодушно датируют *Книгу Юбилеев* II в. до н. э., приблизительно между 170 и 150 гг. до н. э. О датировке *Книги Юбилеев* см.: *VanderKam J. C. Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*. HSM, 14. Missoula, Montana: Scholars, 1977. P. 207–285; *Idem. The Origins and Purposes of the Book of Jubilees // Studies in the Book of Jubilees* / Ed. M. Albani, J. Frey, A. Lange. TSAJ, 65. Tübingen: Mohr / Siebeck, 1997. P. 4–16; *Segal M. The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*. JSJSS, 117. Leiden: Brill, 2007. P. 35–41.

ти зеркальным отражением начала времен (*Urzeit*), или патриархального периода.¹

В исследовании Дж. Скотта показано, что удивительные симметричные построения, которые можно распознать в *Книге Юбилеев*, структурируют не только горизонтальный, временной аспект, но также и вертикальный, пространственный аспект мира, при этом используется совершенно особый образный строй для представления небесных и земных реалий, парадоксальным образом зеркально отражающих друг друга. Размышляя над этими ясно различимыми соответствиями, он отмечает, что в *Книге Юбилеев* утверждается «...не только временная симметрия между *Urzeit* и *Endzeit*, но также и пространственная симметрия между небесами и землей». ² Такого рода представления о соответствиях между небесами и землей были очень важны для формирования преданий о небесных двойниках. Как мы уже выяснили на основании нашего анализа Енохических текстов, подобные пространственные соответствия с особенной очевидностью проявляются в параллелизме между небесным и земным устройствами культового служения (земными и небесными святилищами), зачастую представленными как зеркальные отражения друг друга.³ Нам известно, что

¹ Scott J. On Earth as in Heaven. P. 212. В другой своей книге Дж. Скотт отмечает, что «сопоставление *Urzeit* и *Endzeit* — появления народов и их катастрофического конца — можно обнаружить не только в главах 8–9 *Книги Юбилеев*, но также и в Книге пророка Даниила 12:1 и в *Свитке войны*». См.: Scott J. Geography in Early Judaism and Christianity: The Book of Jubilees. SNTSMS, 113. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 227.

² Scott J. On Earth as in Heaven. P. 217.

³ Дж. Скотт отмечает, что «конечной целью истории для автора *Книги Юбилеев* служит полное восстановление священного времени и священного пространства так, чтобы все, совершаемое в процессе земного культового служения в земле Израиля, в точности соответствовало тому способу, которым устроено небесное служение, иначе говоря, в соответствии с Божьей волей, предначертанной от начала творения в небесных таблицах. Следовательно, в *Книге Юбилеев* прослеживается отчетливо различимая идея о том, что не только земля должна служить совершенным зеркальным отражением небес, но и конец времен (*Endzeit*) должен в

подобный священнический параллелизм нередко составляет контекст, в котором формируется образный строй, связанный с концепцией небесного двойника, и поэтому не представляется случайным, что такого рода мировоззрение со всей очевидностью проявляется в *Книге Юбилеев*, где главный герой наделяется высшей ангельской личностью.

Одно из наиболее загадочных действующих лиц в *Книге Юбилеев* — это Ангел Присутствия, сообщающий небесные откровения Моисею. В книге не говорится ни об имени ангела, ни о его небесных ролях и обязанностях. Еще более усложняет понимание этого персонажа его претензии, высказанные в некоторых местах рассматриваемого сочинения, на то, что считается в Библии «словами и деяниями Бога».¹ В тексте *Юб.* 6:22, к примеру, ангел утверждает следующее:

Ибо я записал это в книге первого закона, в той, которую я написал тебе, да празднуешь ты всякий раз по одному дню в году. Я изъяснил тебе и жертвенные дары в него, дабы они хранились в памяти, и сыны Израиля праздновали бы его в своих родах в этом месяце по одному дню в год.²

точности воспроизводить начало времен (*Urzeit*), т. е. в тот момент должно произойти восстановление мира в его изначальном, неиспорченном состоянии до грехопадения Адама. Подобного рода строгая симметрия между временными и пространственными измерениями в контексте пространственно-временного континуума — важный отличительный признак этой книги» (*Scott J. On Earth as in Heaven. P. 8*).

¹ *VanderKam J. The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. P. 390.* М. Сигал отмечает, что «в некоторых случаях в *Книге Юбилеев* ангел или ангелы выполняют роль, которая в Пятикнижии отведена Богу. Достаточно очевидно такое замещение Бога ангелом проявляется в повествовательной ткани всего произведения, в котором Ангел Присутствия говорит с Моисеем на горе Синай и диктует ему сведения, извлеченные из Небесных Скрижалей. Благодаря введению ангелов в историю, рассказанные в этой книге, создается общее впечатление об удалении Бога от повседневных событий земного мира и превращении Его в трансцендентное Божество». См.: *Segal M. The Book of Jubilees. P. 9–10.*

² Пер. А. В. Смирнова в книге: *Ветхозаветные апокрифы. С. 141.*

Дж. Вандеркам отмечает, что, согласно этим высказываниям, «Ангел Присутствия написал первый закон, иначе говоря, Пятикнижие, в том числе главы об установлении Праздника Недель в культовых календарях (Лев. 23:15–21 и Числ. 28:26–31, где говорится о подробностях совершения соответствующих жертвоприношений)». ¹ Вандеркам напоминает нам, что «эти тексты из Книг Левит и Второзакония представлены в них как непосредственные откровения, дарованные Богом Моисею, а не высказывания, изреченные ангелом». ²

В *Книге Юбилеев* 30:12, где приводится модифицированный пересказ содержания Книги Бытия 34, вновь описываются претензии ангела на авторство священных текстов:

Посему я записал тебе во всех словах закона все деяния Сихемлян, что они сделали с Диной, и как сыновья Иакова совещались, говоря: «Мы не отдадим нашу дочь (?) мужам необрезанным, ибо это — поношение для нас...». ³

Еще более загадочным представляется тот факт, что в приведенных выше отрывках ангел настаивает на его персональном *написании* божественных слов, — таким образом, принимая на себя роль писца, в манере, напоминающей нам историю Моисея. ⁴ Удивительно также то, что этот безымянный ангельский писец представляет себя как автора Пятикнижия («ибо я записал это в книге первого закона»), литературного труда, приписываемого преданием сыну Амрама. Какие выводы мы можем сделать из этих парадоксальных претензий на авторство, высказываемых Ангелом Присутствия?

Можем ли мы предположить, что в этом загадочном рассказе о двух главных действующих лицах, одного человеческого, другого ангельского (каждый из которых — писец и автор одного и того

¹ *VanderKam J.* The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. P. 391.

² *Ibid.*

³ Пер. А. В. Смирнова (Ветхозаветные апокрифы. С. 208).

⁴ Мотив наделения Моисея обязанностями небесного писца неоднократно упоминается в рассматриваемом произведении. Уже в начале этого текста (*Юб.* 1:5; 7; 26) говорится, что Моисею дается ряд поручений записать откровение, которое продиктует ему ангел.

же «закона»), содержится намек на идею о небесном двойнике пророка в форме Ангела Присутствия?¹ Как мы уже выяснили на основании изучения ранних иудейских апокалиптических и мистических источников, подобного рода небесные двойники в форме Ангелов Присутствия нередко представляются в образах небесных писцов.

В этом сочинении, посвященном фигуре Моисея, как и в некоторых рассмотренных ранее Енохических текстах, в образе Ангела Присутствия можно различить несколько концептуальных аспектов. Следует напомнить, что во *Второй книге Еноха* Ангел Присутствия проводит обряд посвящения адепта в его должность небесного писца. Затем Енох сам становится Ангелом Присутствия, которому предписано пребывать пред Божьим Престолом навеки.

Похожее сочетание концептуальных тенденций, возможно, находится и в *Книге Юбилеев*, где Ангел Присутствия проводит обряд посвящения мистика, даруя ему откровение небесных тайн.² Такой

¹ Об ангелологии *Книги Юбилеев* см.: *Charles R. H.* The Book of Jubilees or the Little Genesis. London: Black, 1902. P. lvi–lviii; *Testuz M.* Les idées religieuses du livre des Jubilés. Geneva: Droz, 1960. P. 75–92; *Berger K.* Das Buch der Jubiläen. JSHRZ, 2.3. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Nohn, 1981. S. 322–324; *Dimant D.* The Sons of Heaven: The Theory of the Angels in the Book of Jubilees in Light of the Writings of the Qumran Community // A Tribute to Sarah: Studies in Jewish Philosophy and Cabala Presented to Professor Sara A. Heller-Wilensky / Eds. M. Idel, D. Dimant, S. Rosenberg. Jerusalem: Magnes, 1994. P. 97–118 [на иврите]; *VanderKam J.* The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. P. 378–393; *Najman H.* Angels at Sinai: Exegesis, Theology and Interpretive Authority. P. 313–333; *Kugel J. L.* A Walk through Jubilees: Studies in the Book of Jubilees and the World of its Creation. JSJSS, 156. Leiden: Brill, 2012. P. 26–28.

² См.: *Юб.* 1:27: «И Он сказал Ангелу лица: “Запиши для Моисея события с первого творения до того времени, когда Мое святилище будет устроено между ними, навсегда и навечно...”» (пер. А. В. Смирнова в книге: *Ветхозаветные апокрифы*. С. 124); *Юб.* 2:1–2: «И Ангел лица сказал Моисею по слову Господа, говоря: “Напиши все повествование о творении, как Господь Бог совершил в шесть дней все Свои произведения, которые Он сотворил, и в седьмой день соблюдал субботу, и освятил ее

обряд служит параллелью к записыванию Енохом рассказа архангела Веревеила во *Второй книге Еноха*, а также к наставлениям Уриила Еноху в ранних Енохических текстах.

В других частях рассматриваемого произведения содержатся указания на то, что автор *Книги Юбилеев* был хорошо знаком с преданиями о небесном двойнике. Так, к примеру, в пересказе истории Иакова из *Книги Юбилеев* 36:16–17 сообщается следующая информация:

И если он [Исав] захочет умертвить своего брата Иакова, то будет предан в руки Иакова, и не избегнет рук его, но впадет в руки его. И ты не бойся за Иакова: ибо хранитель Иакова — могущественный, и досточтимый, и достопоклоняемый всеми.¹

По-видимому, не случайно, что предание о могущественном и славном «хранителе» человеческого существа приводится здесь в контексте изложения истории Иакова — персонажа, парадигматический образ которого оказал столь значительное влияние на формирование концепции небесного двойника.

Еще одним существенным отличительным признаком *Книги Юбилеев* служит особое понимание ее автором свойств и обязанностей Ангелов Присутствия, удивительных небесных обитателей, игравших, как мы уже знаем, заметную роль в историях о небесных двойниках. В тексте *Книги Юбилеев* 2:18 приводится следующее суждение об этих ангельских существах: «И Он [Бог] дал нам (ангелам) великое знамение — день субботний, чтобы мы в продолжение шести дней делали дела и в седьмой день соблюдали субботу ото всех дел, все Ангелы Присутствия и все Ангелы Святости. Нам, этим двум великим родам, сказал Он, чтобы мы хранили с Ним субботу на небе и на земле».² В данном случае, особый интерес представляет тот факт, что Ангелы Присутствия, по-видимому,

на все века, и утвердил ее в знамение для всех Своих творений. Ибо в первый день Он сотворил небеса, которые вверху, и землю, и воды, и всех духов, которые Ему служат, и Ангелов лица, и Ангелов прославления» (пер. А. В. Смирнова: Там же. С. 125).

¹ Пер. А. В. Смирнова (Там же. С. 223).

² Пер. А. В. Смирнова (Там же. С. 127).

обладают способностью одновременно существовать в двух пространственных измерениях (небесном и земном). Более того, благодаря их особым свойствам, приписанным им автором *Книги Юбилеев*, они воспринимаются как небесные двойники представителей общины Израиля.¹ В связи с подобным восприятием Ангелов Присутствия в *Книге Юбилеев*, Дж. Брук отмечает, что «Ангелы Присутствия и Ангелы Святости занимают исключительное положение среди служителей Бога, и такого рода исключительность дополнительно отмечена их обрезанием (*Юб.* 15:27–28).² Согласно автору *Книги Юбилеев*, подразумевается, что именно

¹ Ср.: *Юб.* 31:13–14: «И он [Исаак] взял Левия за правую руку, и обратился к Левию, и начал прежде благословлять его, и сказал: “Да благословит прежде всего тебя Господь миров — тебя и твоих сыновей во весь век! И да прославит Господь тебя и твое семя великой честью; и да благословит Он, чтобы из всякой плоти ты и твое семя приступали к Нему для служения Ему в Его святилище; как Ангелы лица и как святые...”» (пер. А. В. Смирнова: Там же. 210–211). Размышляя над этим текстом, Дж. Скотт отмечает, что «в данном случае Левий и его потомки были избраны среди всего человечества, в том числе и всех остальных членов общины Израиля, для служения в качестве священников в земном Храме и исполнения своих обязанностей так, чтобы соответствовать небесным священникам, ангелам, совершающим служение пред самим Присутствием Божьим на небесах». См.: *Scott J. On Earth as in Heaven*. P. 4.

² *Юб.* 15:26–28: «И каждый рожденный, крайняя плоть которого не обрезана до восьмого дня, не принадлежит к сынам завета, который Господь заключил с Авраамом, но к сынам погибели, и вот, он не имеет знака на себе, что он Господень; он предназначен к погибели, и уничтожению, и истреблению от земли, ибо он нарушил завет Господа нашего Бога. Ибо Он освятит Израиля, чтобы он был со всеми Его Ангелами лица, и со всеми Ангелами прославления, и со всеми святыми Его Ангелами. И ты повели также сынам Израиля, чтобы они хранили знак сего завета в своих родах, как вечное установление, чтобы не быть им истребленными от земли» (пер. А. В. Смирнова: Там же. С. 168–169). Об этом предании см. также: *Scott J. On Earth as in Heaven*. P. 3–4; *Segal M. The Book of Jubilees*. P. 236–238; *van Ruiten J. Abraham in the Book of Jubilees: The Rewriting of Genesis 11:26–25:10 in the Book of Jubilees 11:14–23:8*. JSJSS, 161. Leiden: Brill, 2012. P. 158; *Kim Harkins A. Reading with an «I» to the Heavens: Looking at the Qumran Hodayot through the Lens of*

эти две группы ангелов соответствуют земным представителям Израиля».¹

Небесный двойник как хранитель предания, записанного на небесах

Одним из главных отличительных признаков вышеупомянутых рассказов о мистических видениях библейских персонажей, в которых адепт идентифицируется со своим небесным двойником, служит мотив передачи важных небесных обязанностей новым служителям Присутствия. Так, к примеру, подобного рода передача обязанностей обнаруживается в *Эксагоге*, где говорится о том, что «небесный человек» передает мистика царские регалии, скипетр и корону,² а затем уступает ему свой небесный престол, и такой мотив в преданиях, связанных с Енохом-Метатроном, зачастую ассоциируется с обязанностями небесного писца.³

Роль писца и в самом деле, возможно, представляет собой одну из важнейших обязанностей, передаваемых Ангелами Присутствия новым служителям Лица. Следует напомнить, что во *Второй книге Еноха* можно обнаружить описание обряда посвящения

Visionary Traditions. Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages, 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2012. P. 221.

¹ Brooke G. Men and Women as Angels in Joseph and Aseneth // JSP 14 (2005). P. 161. См. на эту тему также: Dimant D. Men as Angels: The Self-image of the Qumran Community // Religion and Politics in the Ancient Near East / Ed. A. Berlin. STJHC, 1. Bethesda, MD: University Press of Maryland, 1996. P. 93–103; Ego B. Heilige Zeit — heiliger Raum — heiliger Mensch: Beobachtungen zur Struktur der Gesetzesbegründung in der schöpfung- und Paradiesgeschichte des Jubiläenbuches // Studies in the Book of Jubilees / Eds. M. Albani, J. Frey, A. Lange. TSAJ, 65. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1997. S. 207–219.

² В *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 18:3–6 преобразенный адепт также наделяется светоносным одеянием, золотым венцом и скипетром — атрибутами существа, посвятившего мистика в небесные тайны.

³ Об обязанностях Метатрона как небесного писца см.: Orlov A. The Enoch-Metatron Tradition. P. 97–101.

мистика ангелом Веревеилом (Уриилом), в процессе которого этот Ангел Присутствия, обозначенный во *Второй книге Еноха* как «хранитель небесных записей», передает Еноху знания и навыки, относящиеся к обязанности писца, которой теперь наделяется вознесенный патриарх. Относительно этого повествования важно отметить особое подчеркивание в нем самого действия совершения передачи обязанности писца от Веревеила к Еноху, в процессе которого Ангел Присутствия приносит патриарху книги из небесной библиотеки и даже передает ему перо из своих рук.¹

В *Книге Юбилеев*, как и в Енохических рассказах, представлены фигуры двух писцов: Ангела Присутствия и человеческого существа. Тем не менее, в этом сочинении очень непросто установить связь между этими двумя фигурами, принимая во внимание скудость и неоднозначность относящейся к ним информации. Выступает ли Ангел Присутствия в *Книге Юбилеев* в роли небесного писца, подобно ангелу Уриилу, отвечающего за посвящение адепта в его обязанность писца? Представляет ли он собой небесного двойника Моисея, явственно отделенного в данном случае от мистика? Подобное четкое разграничение между мистиком и его небесной идентичностью часто встречается в контексте преданий о небесном двойнике, где различие между двумя идентичностями (одной — в виде небесной личности, другой — в виде человеческого существа), представляет собой обычный отличительный признак такого рода спекуляций. К примеру, в вышеупомянутом повествовании из *Книги образов* Енох явно отличается от своего небесного двойника в образе небесного Сына Человеческого на протяжении всего повествования, вплоть до его окончательной идентификации с этой небесной личностью, представленной в последней главе книги. Разграничение между небесной и земной идентичностями мистика также обнаруживаются в таргумах, со-

¹ 2 *Енох* 22:10–11 (краткая редакция): «И воззвал Господь Веревеила, одного из архангелов своих, который был мудр и записывал все дела Господни. И сказал Господь Веревеилу: “Возьми книги из хранилищ, дай Еноху перо и прочти ему книги.” Поспешил Веревеил и принес мне книги, изукрашенные смирной. И дал мне перо из руки своей...» (*Навтанович Л.* Книга Еноха. С. 3.214–215).

держащих рассказы о небесном двойнике Иакова, в которых подобное разграничение становится еще более ощутимым благодаря присутствию в них ангелов, взирающих на Иакова, спящего на земле и одновременно запечатленного на небесах. Подобного рода разграничение между мистиком и его небесным двойником можно почувствовать также и в тексте *Эксагоге*, где говорится о том, что небесный человек передает Моисею его регалии и уступает ему свой небесный престол.

Существует, тем не менее, еще один очень важный отличительный признак историй о небесных двойниках, понимание которого могло бы во многих аспектах пролить свет на саму природу псевдоэпиграфических сочинений, в которых мы обнаруживаем такого рода истории. Этот аспект рассматриваемых нами сочинений имеет отношение к проблеме так называемой «псевдонимии» — «присвоении авторства» библейских персонажей с целью дачи новых откровений от лица выдающегося библейского авторитета прошлого. Идентичность небесного писца, представленная в образе Ангела Присутствия, могла бы способствовать лучшему пониманию этого загадочного процесса мистического или литературного присвоения авторства знаменитого персонажа — таинственной процедуры, чаще всего остающейся вне пределов восприятия современных исследователей.

Можем ли мы воспринимать предание о единении библейского героя с его ангельским двойником как составную часть процесса присвоения адептом авторства этого героя? Может ли посредническая роль¹ Ангела Присутствия, которому предписано стоять «отныне и навеки» между самим Богом и библейским персонажем, служить надежным убежищем идентичности автора, представляя собой фундаментальный смысловой центр этого процесса мистического или литературного присвоения авторства? Возможно ли предположить, что в *Книге Юбилеев*, как и в некоторых других

¹ Подобная «посредническая» роль авторитетного персонажа зачастую подтверждена в дальнейшем ходе повествования авторитетом самого Бога, благодаря идентификации небесного двойника с Божественным Образом. О такого рода идентификации см. приведенное ранее обсуждение о размытии границ между небесным двойником и Богом.

псевдоэпиграфических сочинениях, фигура Ангела Присутствия служит инструментом литературного и физического преображения, позволяющего адепту присоединиться к когорте бессмертных существ, представляющих собой сообщество как небесных обитателей, так и героев литературных произведений?

Возможно ли, чтобы с помощью изучения преданий о небесных двойниках мы приблизились к пониманию тайны псевдоэпиграфического со-творчества? В этом отношении представляется совершенно неслучайным тот факт, что рассказы о преображении адептов в их небесных двойников пронизаны эстетикой сочинительства и образным строем, связанным с идеей литературного творчества.¹ В процессе подобного рода мистических или литературных преобразений небесный персонаж уступает свой трон писца новому адепту, передавая ему свою библиотеку небесных книг и инструменты для письма, таким образом превращая его в нового хранителя предания, полученного от великих посвященных прошлых поколений.

Небесный двойник как «воплощенное» зеркало

Теперь нам следует обратиться к мотиву Божественного Лица, наполненному в Моисеевых преданиях исключительно глубоким смыслом. Ранее в нашем исследовании уже отмечалось, что образ Божественного Лица наделен важнейшей ролью во многих повествованиях о небесных двойниках, где человеческие адепты преобразуются пред Божиим Ликом и даже обретают некоторые его свойства, превращаясь в некотором роде в зеркальные отражения этого Лица.² Некоторые из подобного рода небесных двойников, таких как небесное «я» патриарха Еноха, представленное ангелом

¹ О том, что написание манихейских книг было вдохновлено небесным двойником, см.: *Ort L. J. R. Mani: A Religio-historical Description of His Personality*. P. 86 ff.

² Так, Т. Доузман высказывает предположение, что уже в библейских текстах лицо Моисея интерпретируется как зеркало Божественного

Метатроном,¹ затем уже сами явным образом обозначаются авторами мистических сочинений как «Лицо Бога».² Такого рода соответствия между Богом, представленным Его Лицом, и небесными двойниками, превратившимися в Божьи «лица», теперь станут предметом нашего более пристального внимания.

Ранее мы уже высказывали предположение о том, что в процессе идентификации мистика со своим небесным двойником, о котором во многих сочинениях говорится, что оно совершается пред Божьим Лицом с помощью ангельского служителя Лица, адепт превращается в «отражение» или своего рода «зеркало» Божественного Лица.³ Эта роль адепта зачастую обозначена в различных апокалиптических повествованиях с помощью описания процесса либо превращения его в Князя Лица (*Сар ха-Паним*),⁴ либо в сущность, запечатленную на Лице.⁵ Как было уже упомя-

Лица-Кавод. См.: *Dozeman T. B. God on the Mountain*. Atlanta: Scholars, 1989. P. 172.

¹ *Synopse* § 396–397: «Господь всех миров призывал Моисея блюсти себя пред Его лицом. Ибо написано: “Блуди себя пред лицом Его”. Это князь, имя которого — Метатрон».

² Некоторые исследователи высказывают мнение о том, что обозначение ангельских служителей Божьего Лица — *Сар ха-Паним*, возможно, следует переводить как «князь, [который есть] Лицо [Бога]». На эту тему см.: *Deutsch N. Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency in Late Antiquity*. BSJS, 22. Leiden: Brill, 1999. P. 43; *Idem. The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkabah Mysticism*. Leiden: Brill, 1995; *Boustan R. S. From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkabah Mysticism*. TSAJ, 112. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005. P. 118–121; *Neis R. Embracing Icons: The Face of Jacob on the Throne of God // Images: A Journal of Jewish Art and Visual Culture* 1 (2007). P. 42.

³ *Orlov A. The Enoch-Metatron Tradition*. P. 165–176; *Idem. The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob // Orlov A. From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. JSJSS, 114. Leiden: Brill, 2007. P. 399–419.

⁴ См. часть, посвященную ангельским князьям Лица, в предыдущей главе нашего исследования.

⁵ Мы уже высказывали мнение о том, что метафорой «запечатления» на Славе (*Кавод*), возможно, передается тот смысл, что идентичность мистика отражается в Божьем Лице, как в зеркале. На эту тему см.: *Orlov A.*

нуто, в некоторых случаях такой персонаж даже сам становится Божественным Лицом. Принимая во внимание такие направления развития рассматриваемой концепции, когда в ряде случаев небесная личность мистика «отражается» или «запечатлевается» на Божьем Лице в форме «образа», можно предположить, что само Божественное Лицо следует воспринимать как зеркало. Присутствие такого понимания Божьего Лица во славе, возможно, обнаруживается в некоторых ранних иудейских и христианских источниках, в том числе в интерпретации апостолом Павлом образного строя, связанного с историей Моисея, представленной в 3-й главе Второго Послания к Коринфянам. Теперь нам следует обратиться к рассмотрению такого рода направлений развития изучаемой нами концепции.

Ранее в нашем исследовании было показано, что созерцание Божественного Лица представляет собой кульминационный пункт мистического восхождения, описания которого содержатся во многих апокалиптических сочинениях, где различные адепты претерпевают процесс идентификации со своими высшими личностями. Подобная роль мотива Божьего Лица как цели мистического восхождения выходит на первый план в псевдоэпиграфических сочинениях, а также в более поздних иудейских мистических текстах. Так, в различных письменных источниках, принадлежащих традиции Хейхалот, образ Божественного Лица наделяется важнейшей ролью в процессе переживания мистического опыта. В этих текстах Божественный *Паним* порой воспринимается как телеологическая цель или своего рода «кульминационный пункт мистического восхождения» адептов, называемых *йордей меркава*.¹ Важная роль этого мотива со всей очевидностью проявляется в *Хейхалот Раббати*, сочинении, в котором говорится о том, что Божье Лицо служит «целью восхождения для *йоред меркава*, однако это утверждение затем парадоксальным образом отрицается, так как в заключение подчеркивается, что лицо Бога «уразуметь»

Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha. SVTP, 23. Leiden: Brill, 2009. P. 176. Предание об образе Иакова, запечатленном на Божьем Лице, будет подробно рассмотрено ниже.

¹ Букв. «нисходящие к Меркаве».

невозможно». ¹ В процессе анализа этой темы П. Шефер отмечает, что для мистика, принадлежавшего к традиции Хейхалот, Божье Лицо служило «не просто самым главным проявлением Божьей красоты и ее разрушительной природы, ² но в то же самое время и кульминационным пунктом мистического восхождения». ³ Таким образом, Божье Лицо становится высшей целью небесного путешествия, поскольку, согласно П. Шеферу, «все, что Бог желает передать мистику... сконцентрировано в Божьем Лице». ⁴ В свете этих традиций, можно ли предположить, что само Божье Лицо в такого рода преданиях воспринимается как посреднический инструмент в процессе откровения, своего рода зеркало, отражающее божественные тайны?

В этом отношении интересно отметить, что, согласно некоторым интерпретациям истории встречи Моисея с Божьим Лицом на горе Синай, предполагается, что пророку было даровано откровение на великой горе посредством зеркала. Так, в *Вайикра Рабба* 1:14 можно обнаружить следующее предание: ⁵

Каково различие между Моисеем и другими пророками? Рабби Йехуда бен Илай и другие Рабби [объясняли это различие каждый по-своему]. Рабби Йехуда сказал: Сквозь девять зеркал созерцали пророки [свои видения]. На это указывает сказанное: Это видение было такое же, какое я видел прежде, точно такое, какое я видел,

¹ Schäfer P. *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. Albany: SUNY, 1992. P. 18. Этот мотив напоминает о похожей концепции во *Второй книге Еноха*, в которой описание Лица соединено с утверждением о невозможности его созерцания.

² Эта тема очень важна в преданиях Хейхалот, где зачастую можно обнаружить «мотив опасности», связанный с образом Лица. См. об этом мотиве: Schäfer P. *The Hidden and Manifest God*. P. 17; *Synopse* § 102, 159, 183, 189, 356.

³ Schäfer P. *The Hidden and Manifest God*. P. 18.

⁴ Ibid.

⁵ Обсуждение этого раввинистического текста см.: Fishbane M. *Through the Looking Glass: Reflections on Ezek. 43.4, Num. 12.8 and 1 Cor. 13.8*//HAR 10 (1986). P. 71; Litwa M. D. *Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18*//JSNT 34 (2012). P. 291.

когда приходил возвестить гибель городу, и видения, подобные видениям, какие видел я у реки Ховара. И я пал на лице мое (Иез. 43:3); но Моисей созерцал [пророческие видения] сквозь одно зеркало, как сказано: Говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях (Числ. 12:8). Рабби сказали: Все остальные пророки созерцали [пророческие видения] сквозь мутное зеркало,¹ как сказано: И Я умножал видения

¹ Ср.: *Бавли Йевамот* 49b: «[Не остаются ли], тем не менее, противоречия между текстами? — Выражение “Я видел Господа” [следует понимать] в соответствии с таким учением: Все пророки смотрели в тусклое зеркало, Моисей же смотрел сквозь ясное зеркало». См.: *Epstein I. The Babylonian Talmud. Yebamot. P. 49b. Г. Шолем* привлекает внимание исследователей к сочинению Рабби Моисея Иссерлеса Краковского, в котором тот размышляет над текстом *Бавли Йевамот* 49b, комментируя его следующим образом: «“Он открывает глубокое и сокровенное, знает, что во мраке, и свет обитает с Ним” [Дан. 2:22], и в Нем все созерцающие видят, и каждый видит Его подобно человеку, смотрящемуся в зеркало. Ибо грубая материя, присущая человеку, встает пред пророком или созерцателем, закрывая ясный свет, присутствующий в его душе, которая для него подобна зеркалу, и он видит в нем, во внутреннем взоре, свой собственный образ. По этой причине пророки сравнивали Божью Славу (*Кавод*) с образом человека, ибо они видели [в ней] свой собственный образ. Но Моисей, наш учитель, благодаря тому, что он удалил от себя всю телесность, и не осталось в нем ничего от темной материи, привнесенной извне, видел только сам блистающий свет, и не было [отраженного] образа, но он видел только сияние... И пусть эта причина не будет малой вещью в ваших глазах, ибо она поражает меня как истина, касающаяся пророческих видений, а именно, состоящая в том, что они видели Кавод (Божью Славу) в человеческом облике, которая была образом самого пророка. И по этой причине наши рабби говорили: “Велика сила пророков, в восприятии которых образ был подобен Создателю образов”. Иначе говоря, они перенесли свой собственный образ в то, что они видели как Создателя. И это буквальный смысл данного речения, согласно такому способу [толкования]. Подобным образом, и [автор сочинения] *Минхат Йехуда* написал в своем *Комментарии на Маарехет ха-Элохут* следующие слова: “Нижний Адам — трон для верхнего Адама; ибо физические части его тела указывают на духовные части высшего тела и служат божественными силами. И совсем не напрасно Он сказал: сотворим человека по образу Нашему [Быт. 1:26]. Но его образ — это

и чрез ангелов употреблял притчи (Ос. 12:10). Но Моисей созерцал [пророческие видения] сквозь чистое зеркало, как сказано: Образ Господа он видит. Рабби Финеас сказал от имени Рабби Хошайи: Это можно сравнить с царем, который позволяет видеть себя близкому другу только посредством своего образа. В этом мире *Шхина* являет себя только избранным; в Грядущем Веке, однако, явится Слава Господня, и узрит ее всякая плоть; ибо уста Господня изрек-ли это (Ис. 40:5).¹

образ вышнего, духовного человека, и пророк — это физический человек, который в момент пророчества становится духовным, чьи внешние чувства почти покидают его; следовательно, если он видит образ человека, это как если бы он видел свой собственный образ в стеклянном зеркале”». См.: *Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead*. P. 258–259.

¹ См. также *Zohar* I.170b: «Ибо Моисей созерцал пророчества в ясном зеркале, в то время как другие пророки смотрели в мутное зеркало» (*Sperling H., Simon M. The Zohar*. P. 2.153); *Zohar* I.183a: «Все пророки черпают свое вдохновение из одного источника, в промежутке между двумя степенями мистического восхождения, и они взирают на “тусклое зеркало”, как сказано: “Я не являюсь ему в видении”, где слово “видение” означает, как было объяснено ранее, некую среду, в которой отражается все разнообразие цвета; и это — “тусклое зеркало”» (*Sperling H., Simon M. The Zohar*. P. 2.199); *Zohar* II.82b: «Почему тогда Исайя не рассказал в подробностях о своих видениях подобно тому, как это сделал Иезекииль? Согласно объяснению Рабби Йосе, было необходимо, чтобы Иезекииль рассказывал о своих видениях во всех подробностях, чтобы произвести впечатление на людей, угнанных в плен, тем фактом, что Святой любит их, и что *Шхина* и Ее Колесницы ушли в плен вместе с ними, чтобы пребывать среди них. Рабби Хийа спросил: почему *Шхина* явила Себя “в земле Халдейской” (Иез. 1:3), о которой сказано: “Вот земля Халдеев. Этого народа нет” (Ис. 23:13, т. е. он выродился)? Если это было ради Израиля, не совершенно ли очевидно, что Она могла пребывать среди них, не являя Себя в таком неблагоприятном месте? Однако, если бы Она не явила Себя, люди не узнали бы, что Она была с ними. Кроме того, откровение состоялось “при реке Ховаре” (Иез. 1:3), у незамутненных вод, где у нечистоты нет пристанища, ибо эта река принадлежит к числу тех четырех рек, которые истекают из Эдемского сада. Так что именно там, а не в каком-либо ином месте, “была на нем там рука Господня”, как об этом прямо заявляется. Рабби Хийа так же растолковал, в соответствии с эзо-

Автор этого текста заявляет, что не только созерцание Моисеем Божьей Славы (*Кавод*, понятия, обозначенного в библейском рассказе о Моисее словом «Лицо», или *Паним*) осуществлялось посредством зеркала, но также и другие выдающиеся иудейские визионеры, и в их числе Иезекииль, подобным же образом обретали свои видения Божьей Славы, созерцая их как отражение в зеркале. Для нашего исследования особенно важен тот факт, что такого рода теории не представляют собой поздние раввинистические измышления, а восходят к древним легендам периода Второго Храма. Так, уже у Филона Александрийского можно обнаружить знакомство с подобными преданиями, нашедшими свое отражение в его сочинении *Аллегорическое истолкование законов* 3.33 §100–103:

Существует ум более совершенный и наибольшим образом очищенный, прошедший посвящение в великие тайны, ум, обретающий свое знание о Первой Причине не через сотворенные вещи, подобно

терическим учением, видение Иезекииля: “из середины его видно было подобие четырех животных, — и таков был вид их: облик их был, как у человека”, сказав, что там был священный Чертог, в котором пребывали четыре Живых существа, самые древние небесные обитатели, совершающие служение пред Святым Древним, и они составляют сущность Высшего Имени; и что Иезекииль видел только подобие высших Колесниц, ибо объект его созерцания происходил из того места, где не было всей полноты света. Далее он сказал, что существуют нижние реалии, соответствующие вышним, и так это устроено повсюду, и все они связаны между собой. Наши учителя наставляли нас в том, что Моисей получил свое пророческое видение в ясном зеркале, в то время как другие пророки созерцали свои видения в мутном зеркале. Так, написано относительно Иезекииля: “Я созерцал видения Бога”, в то время как в связи с различием между Моисеем и другими пророками сказано: “если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении... Но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моему. Устами кустам говорю Я с ним” (Числ. 12:7–8). Рабби Йосе замечает, что все пророки в сравнении с Моисеем подобны женщинам в сравнении с мужчинами. Господь не говорил с ним “через догадки”, но показал ему все со всей ясностью. Воистину блаженно то поколение, в среде которого жил этот пророк!» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 3.274*).

тому как кто-либо может узнать о сущности по ее тени, но, возводя очи ввысь и за пределы творения, он обретает видение Несотворенного так, чтобы от Него узнать и о Нем Самом, и о Его тени. А понять это, как мы видели, означает понять как само Слово, так и его мир. Ум, о котором я говорю, — это Моисей, сказавший: «открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя» (Исх. 33:13); ибо я не ожидаю, что Ты должен явиться мне посредством неба или земли, воды или воздуха, или вообще посредством какой-либо сотворенной вещи, и не обнаружу я отражения Твоего бытия ни в чем ином, кроме как в Трех, Которые суть Бог,¹ ибо отражения в сотворенных вещах разрушаются, а те сущности, что в Несотворенном, будут продолжать пребывать и быть истинными и вечными.² Вот почему Бог открыто призвал Моисея, и по этой причине Он говорил с ним. Веселиила также Он открыто призвал, но другим способом. Получить ясное видение Бога можно только из Самой Первой Причины. Иной созерцатель видит Мастера как бы по его тени, по сотворенным вещам на основании процесса рассуждения. Следовательно, вы обнаружите Скинию и все, что в ней, сделанной сначала Моисеем, а затем Веселиилом, ибо Моисей — мастер архетипов, а Веселиил — их копий. Ибо Наставник Моисея — Бог, Который сказал: «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (Исх. 25:40), а Веселиила наставил в этих вещах Моисей. И все это устроено так,

¹ Размышляя над этой фразой, Я. Ламбрехт отмечает, что «совершенно очевидно, Филон здесь имеет в виду “видение в зеркале”». См.: *Lambrecht J. Transformation in 2 Cor 3, 18 // Biblica 64* (1983). P. 248.

² У Филона зеркало служит ясной поверхностью, отражающей первоисточник. См.: *О сновидениях* 2.31 § 206: «И все же нам необходимо небольшое размышление в поисках его, ибо видение человека во сне — ближайшее возможное воспроизведение его образа, и с помощью тщательного изучения сна мы увидим его как бы отраженным в зеркале». См.: *Colson F. H., Whitaker G. H. Philo. 10 vols. LCL. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1929–1964. P. 5.535–537; О десяти заповедях* 21 § 105: «Однако ничто не может гарантировать его превосходство так, как тот факт, что через него наилучшим образом даруется откровение Отца и Творца всего, ибо в нем, как в зеркале, ум обретает видение Бога, действующего, создающего мир и властвующего над ним» (*Ibid.* P. 7.61).

как нам и следовало этого ожидать. Ибо подобным образом в случае с историей ропота Аарона, Речи, и Мириам, Чувственного восприятия, ясно сказано: «если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении» и в виде тени, а не явным образом; но не так в случае Моисея, человека, который «верен во всем дому Моем. Устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях» (Числ. 12:6–8).¹

Такого рода предания, в которых сын Амрама изображается обретающим свои откровения в зеркале, представляют большой интерес для нашего исследования, поскольку в них находит свое подтверждение идея о том, что Божественное Лицо (*Паним*, или божественный *Кавод*) может рассматриваться в некоторых иудейских текстах как небесное зеркало.

Концепция Божественного Лица как зеркала откровения, по видимому, обнаруживается также и в некоторых христианских источниках. Так, во Втором Послании к Коринфянам 3:18 апостол Павел заверяет своих читателей, что «мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот образ от славы в славу...». Этот библейский текст имеет огромное значение для нашего исследования. Некоторые ученые ранее уже

¹ Colson F. H., Whitaker G. H. Philo. P. 1.369–371. Это предание можно обнаружить также в более поздних текстах, содержащих интерпретацию истории Иакова, и это направление развития рассматриваемой нами концепции будет изучено далее в нашем исследовании. К примеру, в *Книге Зогар* I.149b представлена такая интерпретация видения Иакова: «“Видение” (*mar'eh* = видение, или зеркало) названо так потому, что оно подобно зеркалу, в котором отражаются все образы. Так, мы читаем: “И Я явился... как Эл Шаддай” (Исх. 6:2), и эта степень видения подобна зеркалу, в котором показан другой образ, поскольку все вышние образы отражены в нем». См.: Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.79. В *Книге Зогар* I.168a присутствует следующее предание: «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 *vav*, которая сама — образ Иакова. Смотреть на Иакова было подобно созерцанию в “ясном зеркале”» (Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.144).

высказывали предположение, что в нем апостол, возможно, имеет в виду вышеупомянутые предания, в которых Моисей¹ получает свои откровения на Синае сквозь божественное зеркало.²

Если это так, то можно предположить, что в этом размышлении Павла содержится еще более радикальная версия концепции получения откровения в зеркале, чем в Моисеевых преданиях, благодаря указанию на то, что мистика не только даруется откровение в виде зеркального отражения Божьего Лица, обозначенного в тексте апостола Павла стандартным термином Слава (*Кавод*), но и сам он превращается в образ этой Славы.³ Как мы увидим далее при изуче-

¹ Исследователи также отмечали влияние, оказанное на Павла видениями пророка Иезекииля, на основании которых формировалась мистическая традиция. Так, А. Сигал высказывает мнение, что «в тексте 2 Кор. 3:18 Павел утверждает, что верующие христиане обретут подобие Иисуса и будут восходить от одной степени славы к другой... термин “Слава Божья”, который использует Павел, следует воспринимать как имеющий отношение к Христу и как технический термин, означающий *Кавод*, антропоморфный образ Бога, представленный в библейских видениях. В тексте 2 Кор. 3:18 Павел говорит о том, что христиане созерцают Славу Господа как в зеркале, и они преображены в Его образ... Подобное использование мотива зеркала имеет здесь также мистико-магический смысл, который можно уловить в слове ׀ׁׂ, использованном в первой главе Книги пророка Иезекииля. Несмотря на то, что это слово иногда переводится с другим смыслом, ׀ׁׂ, возможно, имеет отношение к мотиву зеркала даже и в этом случае, и, по всей вероятности, использовалось в некоторых, до сих пор не получивших своего объяснения, методах достижения экстатического состояния. Мистические сосуды, упоминания о которых содержатся в магических папирусах и текстах, относящихся ко времени создания Талмуда, наполнялись водой с маслом, чтобы отражать свет и способствовать достижению состояния транс». См.: *Segal A. The Afterlife as Mirror of the Self // Experientia. Vol. 1: Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Christianity / Eds. F. Flannery, C. Shantz, R. A. Werline. SBLSS, 40. Atlanta: SBL, 2008. P. 26.*

² См.: *Litwa D. Transformation through a Mirror: Moses in 2 Cor. 3.18. P. 286–297.*

³ А. Сигал отмечает, что «способ использования Павлом терминов, означающих преобразование, зачастую недооценивается исследователями. В тексте 2 Кор. 3:18 Павел говорит о том, что христиане созерцают

нии текстов, содержащих историю Иакова, понятие образа позднее становится расхожим обозначением небесного двойника мистика.¹

Славу Господа как в зеркале, и они преобразены в Его образ. Он упоминает рассказ о встрече Моисея с Ангелом Господним из Книги Исхода 33–34. Ранее в тексте из Книги Исхода Ангел Господень представлен как носитель Имени Божьего. Моисей видит Славу Господню, заключает завет, получает заповеди на двух скрижалях, и когда он спускается с горы, кожа на его лице сияет светом (Исх. 34:29–35). Вследствие этого, Моисей должен закрывать свое лицо покрывалом все время, за исключением тех периодов, когда он пребывает в Господнем Присутствии. Для Павла совершенно очевидно, что Моисей совершил восхождение к Божьему Присутствию, претерпел процесс преобразования благодаря этому событию, и его сияющее лицо стало отражением этой встречи с Присутствием... Словосочетание “Слава Господня”, которое использует Павел, следует воспринимать как имеющее отношение к Христу и как технический термин, означающий Кавод, человеческий образ Бога, представленный в библейских видениях. Во 2 Кор. 3:18 Павел говорит, что христиане созерцают Славу Господню (*ten doxan kyriou*) как в зеркале и претерпевают процесс преобразования в Его образ (*ten auten eikōna*). Для Павла, как и для ранних иудейских мистиков, получить особый доступ к созерцанию Славы (*doxa*), или Кавод, Бога означало начало процесса преобразования в Его образ (*eikōn*)» (Segal A. Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven / London: Yale University Press, 1990. P. 60).

¹ В ранее приведенном тексте из *Вайшкра Рабба* 1:14, где говорится о том, что Моисею было даровано откровение посредством зеркала, также используется термин «образ»: «Рабби Финеас сказал от имени Рабби Хошайи: Это можно сравнить с царем, который позволяет видеть себя близкому другу [только посредством своего образа]. В этом мире *Шхина* являет себя только избранным; в Грядущем Веке, однако, явится слава Господня, и узрит всякая плоть; ибо уста Господня изрекли это (Ис. 40:5)». Размышляя над этим текстом, Д. Литва замечает: «Принимая во внимание контекст этой интерпретации, можно прийти к выводу о содержании в ней указания на то, что на Синае Моисей смотрел на образ Бога, и что данное событие предвосхищает эсхатологическую эпоху, когда подобный опыт будет относиться ко всем людям. Важно отметить, что то самое зеркало, в которое смотрит Моисей, в предыдущих двух примерах интерпретации данного библейского текста было истолковано как образ. Во-вторых, Моисей смотрит на “образ” Бога, который по сво-

Такого рода направления развития рассматриваемой концепции приводят исследователей к мысли, что описание созерцания Павлом Божественной Славы (*Кавод*) в зеркале следует воспринимать в контексте преданий о небесном двойнике. Так, А. Сигал ранее высказал предположение, что в тексте 2 Кор. 3:18 «Павел формулирует совершенно иную и вместе с тем вполне ясно воспринимаемую

ей функции служит эквивалентом к понятию “славы”, которую будут созерцать все люди в грядущем мире. Семантические ассоциации между понятиями “слава” и “образ”, а также понятиями “образ” и “зеркало” служат указанием на то, что мы очень близко подходим к такому способу интерпретации, который был использован Павлом во 2 Кор. 3:18» (*Litwa D. Transformation through a Mirror. P. 292*). М. Идель отмечает, что в некоторых раввинистических текстах и (другим способом) в сочинениях, относящихся к движению *Хасидей Ашкеназ*, как и некоторых каббалистических источниках, библейское понятие «образ» (*целем*) интерпретируется как «лицо». См.: *Idel M. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. Some Correlational Instances // On Interpretation in the Arts, Interdisciplinary Studies in the Honor of Moshe Lazar / Ed. N. Yaari; Tel Aviv: Tel Aviv University, 2000. P. 24*. Из более поздних иудейских мистических источников мы узнаем, что с помощью своего отражения или тени адепт может получить доступ к его (или ее) небесному двойнику, представленному его (или ее) образом, и производить манипуляции с ним. Так, в *Книге Зогар* III.43а говорится: «Если кто-либо хотел бы позволить себе прибегнуть к практике колдовства на Левой Стороне и окунуться в нее, он должен встать на такое место, которое освещается светом лампы, или в какое-либо иное место, где его собственный образ был бы виден, и произнести слова, предписанные для подобного рода колдовства, а также воззвать к этим нечистым силам, произнося их нечистые имена. Он должен с клятвой передать свои образы тем духам, которые он вызвал, и сказать, что он по своей воле готов слушаться их приказаний. Такой человек не признает более власти своего Создателя и вверяет себя власти нечистоты. И с этими словами колдовства, которые он произносит и [с помощью которых] он закликает образы, появляются два духа, воплощенных в его образах в человеческом облике, и они сообщают ему сведения как о добрых, так и о злых целях в каждом конкретном случае. Эти два духа, которые не были заключены в тела, теперь приняли облик этих образов и воплощены в них». См.: *Tishby I. The Wisdom of the Zohar. P. 2.788*.

идею телесного преобразования»,¹ происходящего одновременно «с его собственным мистическим переживанием встречи со своим “я” — не в виде души, а как ангельского *alter ego*».²

А. Сигал затем сравнивает это «ангельское *alter ego*» в интерпретации апостола Павла с концепцией небесного двойника в Енохической *Книге образов*, высказывая мнение о том, что, «поскольку датировку текста *1 Енох 70–71* невозможно установить с достаточной степенью точности... Павел представляется самым ранним автором, явным образом сформулировавшим, в религиозном контексте иудаизма, концепцию подобного рода ангельского преобразования».³

Еще одна исследовательница, Э. Деконик, также распознает присутствие мотива небесного двойника в тексте 2 Кор. 3:18, отмечая, что «Павел говорит в данном случае о *встрече лицом к лицу со своим высшим “я”*, что выражено с помощью использования глагола *κατοπτρίζω* в среднем залоге, означающего “создать свой собственный образ в зеркале” или “взирать на себя в зерка-

¹ В связи с подобного рода преданиями, К. Принципе отмечает, что «в источниках I в. можно обнаружить присутствие традиции, в контексте которой, как отмечает Сигал, можно воспринимать тот факт, что в сознании Павла и его современников отразился опыт встречи с Богом, обретенный Моисеем: “по мнению Филона, люди не видят Бога непосредственно, но как в зеркале” (*О бегстве и обретении*, 213). Чистая вода в истории об Асенет превращается в зеркало, в котором Божья слава отражается на ее лице в виде ее преобразенного высшего “я”. Это отражение не имеет отношения к магии, отмечает Бурхард, а представляет собой мистическое преобразование: “Она приближается к состоянию ангельского существа, что служит отголоском мистического опыта Моисея и Павла при встрече с Божьей Славой и соотносится с концепциями из Второго Послания к Коринфянам 3:18. Можно добавить, что в данном случае обнаруживаются соотношения со Славой, о которой Павел заявляет, что она отражена на человеческом лице, и эта идея выражена им во Втором Послании к Коринфянам 3:16–4:6”» (*Principe C. V. Secular Messiahs and the Return of Paul’s “Real”: A Lacanian Approach*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2015. P. 129).

² Курсив мой. См.: *Segal A. The Afterlife as Mirror of the Self*. P. 20.

³ *Ibid.* P. 24.

ле».¹ По мнению Э. Деконик, «использованием этого глагола в такой форме предполагается, что видение, о котором идет речь в тексте, — это *видение своего божественного “я”*. Созерцание себя в зеркале означает созерцание Божьей Славы. Благодаря такому видению происходит изменение, постепенно преобразующее человека в образ Божьей Славы, увиденной в зеркале. Совершенно очевидно, что этот текст принадлежит к числу древнейших сочинений, посвященных теме раннего христианского визуального мистицизма».² Как мы видим, исследовательница особо указывает на мотив преобразования мистика в этом тексте апостола Павла, принадлежащего, по ее мнению, к числу сочинений, в которых присутствует тема «визуального мистицизма». Э. Деконик приходит к выводу, что «в результате процесса видения Славы (*Кавод*), Образа Божьего, в душе мистика буквально “отпечатывается заново” образ Бога, восстанавливая ее в первоначальном Образе Славы».³

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что в тексте 2 Кор. 3:18 «зеркало» персонифицировано в виде божественного посредника, а именно Иисуса Христа. Я. Ламбрехт отмечает, что во 2 Кор. 3:18 «Павел стремится убедить своих читателей в том, что Христос — это “зеркало” Бога. В этом зеркале мы видим Славу Господа; во Христе мы видим отражение Бога во всей Его Славе! В соответствии с такого рода интерпретацией, Христос представляет собой одновременно зеркало и образ».⁴ *Он — зер-*

¹ Курсив мой. См.: DeConick A. *Voices of the Mystics: Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*. London, New York: T&T Clark, 2001. P. 65–66.

² Курсив мой. См.: Ibid. P. 65–66.

³ DeConick A. *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*. London, New York: T&T Clark, 2005. P. 205.

⁴ Подобное сочетание концепций образа и зеркала играет заметную роль в мандейской традиции, согласно которой нижние посреднические фигуры, такие как Птахиль, представлены одновременно как образы, отражения и зеркала высших посреднических фигур, таких как Абатур. В отношении такого рода концепций Ж. Квиспел замечает, что «первая Идея, Божья Премудрость, смотрит вниз на Хаос, и первоначальные воды отражают ее смутный образ, и это демиург, который реорганизует беспорядочную материю. Таково происхождение мира из выходящей

кало и вместе с тем отражение в зеркале, Образ Бога».¹ Это очень пронизательное наблюдение Я. Ламбрехта представляет большую ценность для нашего исследования. Подобное понимание посреднического «зеркала», занимающего промежуточное положение в процессе преобразования человеческого адепта и единения с его (или ее) небесной личностью, — хорошо известный в иудейском мистицизме мотив.² Такой мотив напоминает о понятии небесного «зеркала» в различных иудейских апокалиптических и мистических сочинениях, в которых различные посреднические фигуры

наружу деятельности великой богини Барбело. Даже в наше время подобные представления можно обнаружить в среде мандеев — единственных гностиков в нашем мире, которые могут похвастаться непрерывной традицией, ведущей свое происхождение от древних гностиков. Согласно их учению... по повелению Бога (“Жизни”) небесный дежурный по весам, Абатур, смотрит сверху вниз на черную воду; в этот же момент его образ был сформирован в черной воде, и демиург, Гавриил или Птахиль, обрел свою форму и спустился в пограничную область (в выси, близкие к небесам, возле царства света). Или священная Мать-отец являет себя демоническим силам этого мира посредством ее светоносного образа в первоначальных водах...». См.: *Quispel G. Gnosis and Psychology // The Rediscovery of Gnosticism / Ed. B. Layton. 2 vols. SHR, 41. Leiden: Brill, 1981. P. 1.29.*

¹ Курсив мой. См.: *Lambrecht J. Transformation in 2 Cor 3, 18. P. 249.*

² В Кёльнском манихейском кодексе 17 небесный двойник Мани назван «величайшим зеркальным отражением-образом» (μέγιστον κάτοπτρον). См.: *Koenen L., Römer C. Der Kölner Mani-Kodex. S. 10.* Подобный же образный язык использован для обозначения высшего «я» и в *Деяниях Фомы 112*: «...когда я получил ее, показалась мне одежда подобной мне (самому). Все во всем я увидел, и также я все в нем получил...» (пер. Е. Мещерской в книге: *Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. С. 266*). Обсуждение этих текстов см. в: *Henrichs A., Henrichs H., Koenen L. Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) // ZPE 19 (1975). S. 79, n. 41; Gruenwald I. From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism. BEATAJ, 14. Frankfurt am Main: Lang, 1988. P. 256; Reeves J. C. Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions. NHMS, 41. Leiden: Brill, 1996. P. 91–92, n. 18.*

представлены в качестве «зеркал», отражающих Божье Лицо,¹ и в то же время выступая в роли отражений небесных двойников человеческих мистиков. Такое понимание посреднических фигур как зеркал, способствующих совершению процесса преобразования мистика, можно обнаружить уже у Филона Александрийского. Так, Д. Литва высказывает мнение, что у Филона «Логос² служит посредником (метафорическим зеркалом) между Моисеем и высшим Богом...».³ Зачастую подобного рода божественные посредники сами воспринимаются как заместители или земные воплощения Бога. Д. Литва утверждает, что «для Филона зеркало, в котором Моисей видит Бога, — это сам Бог в лице Логоса».⁴

Концептуальное развитие мотива посреднического «зеркала», подобного тому, который можно обнаружить у Филона и апостола Павла, в дальнейшем оказало влияние на более поздних иудейских мистических авторов, сформировав представления о данном предмете, к примеру, у автора *Сефер Хейхалот*, где еще один знаменитый посредник, на этот раз ангел Метатрон, представлен как божественное зеркало, в котором Моисей получает свои откровения. Как мы помним, в *Третьей книге Еноха*, как и в Библии, говорится об обнаружении сыном Авраама того факта, что его светоносное лицо — это отражение Божьего Лица во славе. И тем не менее, по сравнению с библейским рассказом, в данном случае наблюдается одно очень важное отличие: это Божье Лицо теперь представлено

¹ Интересно отметить, что в более поздних иудейских мистических текстах фигуры некоторых патриархов представляются «зеркалами». Следует напомнить, что в *Книге Зогар* I.168а говорится, что «смотреть на Иакова было подобно созерцанию в “ясном зеркале”» (*Sperling H., Simon M. The Zohar. P. 2.144*).

² О Логосе как посредническом зеркале Бога см. сочинение Филона *О том, кто наследует божественное* 230–231: «Один архетипический Логос над нами, другой представляет собой его воспроизведение, которым мы обладаем. Моисей называет первый “образом Бога”, а второй — отблеском этого образа. Ибо Бог, говорит он, создал человека не “образом Бога”, а “по образу” (Быт. 1:27)» (*Colson F. H., Whitaker G. H. Philo. P. 4.399*).

³ *Litwa D. Transformation through a Mirror. P. 293.*

⁴ *Ibid. P. 294.*

его вечным соперником, Енохом-Метатроном.¹ В этом тексте можно распознать присутствие парадоксальной иерархии² «посредни-

¹ Н. Дойч отмечает, что, «по-видимому, в этих источниках Метатрон воспринимается как гипостазированное воплощение некой особой части Божьего Образа, а именно Лица Божьего. В другой работе я высказывал мнение о том, что, вероятно, это предание лежит в основе формирования титула *sar ha-panim*, ассоциирующегося с Метатроном. Этот титул следует понимать скорее как “князь, Лицо [Бога]”, чем “князь Лица [Бога]”. В самом деле, по крайней мере, в одном тексте, принадлежащем традиции Меркавы, Метатрон прямо идентифицируется с гипостазированным Божьим Лицом: Моисей сказал Господу всех миров: Если не пойдет Твое Лицо [с нами], то и не выводи меня отсюда [Исх. 33:15]. Господь всех миров предупредил Моисея, что он должен вести себя осторожно с этим Его Лицом, ибо написано: “Блуди себя пред лицом Его” [Исх. 23:21]. Он — тот, чье имя написано одной буквой, посредством которой были сотворены небо и земля, и тот, кто запечатлен словами: “Я есмь Сущий” [Исх. 3:14]... Это князь, которого зовут Йофиил Йахдариил... его зовут Метатрон [§ 396–397]». См.: *Deutsch N. Guardians of the Gate*. P. 43.

² В некоторых ранних иудейских и христианских сочинениях содержатся косвенные указания на присутствие в них концепции подобных иерархий посреднических «лиц», которые, в зависимости от присущих им свойств, способны в разной степени «осветить» лицо мистика. Одно из таких свидетельств можно обнаружить в сочинении *Вознесение Исайи* 7:19–25: «И [я видел там, как] на первом небе, ангелов справа и слева, и престол посередине, и хвалебные песнопения ангелов, которые (были) на втором небе. И сидящий на престоле на втором небе обладал большей славой, чем все (остальные)... И он взял меня на третье небо, и в некоторой степени я увидел тех, кто (были) справа и слева, и там тоже (был) престол посередине и сидящий (на нем), но этот мир там никак не упоминался. И я сказал ангелу, который (был) со мной, ибо слава моего лица преобразалась в той мере, в какой я поднимался с одного неба на другое...». См.: *Knibb M. A. Martyrdom and Ascension of Isaiah // The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985. P. 2.166–167*. В связи с этим текстом П. Шефер замечает, что «на третьем небе Исайя осознал, что постепенное усиление интенсивности славы на высших небесах отражается в его собственных градациях физического преобразования: чем выше он возносится, тем ярче сияет его лицо (7:25)» (*Schäfer P. Origins of Jewish Mysticism*. P. 96).

ческих зеркал»,¹ в структуре которой персонажи, бывшие некогда

¹ Следует отметить, что подобная концепция многообразных божественных «лиц» нашла свое отражение в поздних иудейских мистических текстах, авторы которых утверждают, что у Бога несколько разных «лиц», каждое из которых соответствует различным идентичностям мистиков. М. Идель замечает, что с помощью подобных концептуальных построений авторы этих текстов стремились особо подчеркнуть динамический аспект божественной сущности, «делая выбор в пользу разнообразия божественных лиц, каждое из которых представляется реальным, иначе говоря, не воображаемым аспектом божественного бытия» (*Idel M. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought*. P. 25). М. Идель привлекает внимание исследователей к раввинистическому преданию, дошедшему до нас как приписанное авторству палестинского учителя III в. Рабби Леви. Так, в *Песикта де-Рав Кахана* говорится: «Святой, будь Он Благословен, явил Себя им как тот образ, который обращает свои лица в различных направлениях. Тысяча людей смотрят на него, а он смотрит на каждого из них. Так Святой, будь Он Благословен, когда Он обращался к каждому из людей, то каждый представитель общины Израиля говорил о том, что речь была обращена к нему. Не написано: “Я — Бог, ваш Господь”, но “Я — Бог, ваш Господь”. Рабби Йессей бар Ханина сказал: в соответствии со способностями всех и каждого (Божья) речь была произнесена» (*Mandelbaum B. Pesikta de Rav Kahana According to an Oxford Manuscript, with Variants from All Known Manuscripts and Genizoth Fragments and Parallel Passages*. 2 vols. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1962. P. 1.224). Размышляя над этим текстом, М. Идель высказывает предположение, что «божественное лицо, как и вышеупомянутый образ, не представляет собой точно определенной сущности; также и голос звучит для различных людей, слышащих его, и для каждого из них их переживание услышанного воспринимается вполне реальным... Особое значение для развития подобных тем, содержащихся в мидрашах, имеет упоминание в этом тексте множества божественных лиц. Несмотря на то, что в вышеупомянутом тексте такого рода многообразие не выражено явным образом, смысл его передан с помощью термина “паним”, использованного в контексте рассуждения об образе, в котором иносказательным образом выражена идея о воздействии на мистиков Божьего лица. В древнееврейском языке сама грамматическая категория двойственного числа слова “паним” служит отражением понятия множественности, однако в данном тексте речь идет именно о множественности лиц» (*Idel M. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought*. P. 25). В другом собрании мидрашей, *Песикта Раббати*, со-

мистиками-созерцателями и ставшие впоследствии отражениями Божьего Лица, теперь сами выступают в роли воплощенных зер-

держатся следующие рассуждения, приписываемые авторству Рабби Леви, о многочисленных лицах Бога: «Святой, будь Он Благословен, явил им Себя со многими лицами: с рассерженным лицом, с печальным лицом, с суровым лицом, с радостным лицом, с улыбающимся лицом, с сияющим лицом. Как? Когда Он показывал им наказание, (ожидающее) грешников, Он делал это с рассерженным, печальным, суровым лицом. Но когда Он показывал им вознаграждение, (ожидающее) праведников в Грядущем мире, это было счастливое, (улыбающееся), сияющее лицо» (*Idel M. Panim: On Facial Representations in Jewish Thought*. P. 26). Похожее предание можно обнаружить и в *Книге Зогар* II.86b–87a: «Мы знаем, что Святой обладает множеством ликов, когда Он является людям: Он являлся одним с лучезарным лицом, другим — с угрюмым лицом; одним с лицом, видимым издали, другим — с очень близкого расстояния; одним Он являл внешний, другим — внутренний, потаенный облик; одним с правой стороны, другим — с левой» (*Sperling H., Simon M. The Zohar*. P. 3.264). Ср. также текст из *Песикта де-Рав Кахана*: «“Я ваш Господь” — Рабби Ханина бар Папа сказал: Святой, будь Он Благословен, являлся им с суровым, доброжелательным, сдержанным и смеющимся выражениями лица. Суровое выражение лица (соответствует) Библии, так как когда человек обучает Библии своего сына, он должен делать это с благоговейным трепетом. Сдержанное выражение лица соответствует Мишне, доброжелательное — Талмуду, а смеющееся — Аггаде. Святой, будь Он Благословен, сказал им: несмотря на то, что вы видели все эти выражения лица, “Я — ваш Господь”» (*Mandelbaum B. Pesikta de Rav Kahana*. P. 1.223–224). М. Идель замечает, что «если в первой цитате, приписанной авторству Рабби Леви, говорится об откровениях, соответствующих различным человеческим свойствам и способам поведения, то в последней цитате различные выражения Божьего лица, или лиц, служат отражением различных аспектов божественного откровения, или различным текстам Библии; в некоторых из них речь идет о возмездии, в иных — о наказании. В процессе изречения этих различных текстов Божье лицо принимает соответствующее выражение. Это как если бы Божье лицо использовало различные маски, приведенные в соответствие с содержанием изрекаемого текста». М. Идель также указывает на то, что, несмотря на «присутствие мотива Божьего лица, соответствующего не человеческим лицам, а собраниям священных текстов, поскольку предполагается, что люди должны изучать эти собрания, в конечном счете, мы имеем дело с еще одной формой богословия соответствий. Подобные цитаты следует

кал, способствующих процессу преобразования новых человеческих адептов.

В ранних иудейских и христианских преданиях нередко можно обнаружить подобного рода загадочную последовательную систему «зеркал», в которой фигуры Еноха, Иакова,¹ Моисея или Христа² представлены как персонифицированные отражения или «зеркала»³ Божьего Лица, в тот момент когда их собственные сияющие славой «присутствия» обретают способность совершать процесс преобразования представителей следующего поколения человеческих адептов. Ранее мы уже приводили один пример подобного предания, обсуждая сцену преобразования Еноха во *Второй книге Еноха*, где говорится о том, что старцы земли пришли обратиться к преобразенному облику Еноха ради искупления и

воспринимать в более широком контексте богословия, содержащегося в мидрашах, согласно которому основой для многочисленных откровений составляет идея о том, что Бог приводит Себя в соответствие с той особой ситуацией, в которой происходит процесс откровения» (*Idel M. Panim: On Facial Re-Presentations in Jewish Thought. P. 27–28*).

¹ Предания об Иакове как гипостазированном Божьем Лице будут предметом нашего изучения в следующей главе данной книги. Возможно, это предание связано с традицией интерпретации фигуры Метатрона. Так, Н. Дойч высказывает предположение о том, что «возможность действительной идентификации Метатрона с гипостазированным Божьим Лицом подтверждается сложной системой ассоциаций между Метатроном и лицом Иакова, запечатленном на Божьем Престоле» (*Deutsch N. Gnostic Imagination. P. 106*).

² О Христе как гипостазированном Лице Бога см. сочинение Климентя Александрийского *Извлечения из Теодота* 10:6: «но они “всегда созерцают лицо Отца”, а лицо Отца — это Сын, через Которого познается Отец» (*Casey R. P. The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria. London: Christophers, 1934. P. 49*).

³ Ср.: *Оды Соломона* 13:1–2: «Вот, Господь есть ваше зеркало! Откройте глаза и увидите их в Нем. Познайте, каковы ваши лица, и возвещайте хвалу Его Духу. Сотрите краску с ваших лиц, возлюбите святость и облекитесь в нее. И вы будете без порока пребывать с Ним всегда» (пер. Л. Грилихеса в книге: *Оды Соломона. М., 2004. С. 27–28*).

прославления.¹ Лицо Моисея также было предопределено к тому, чтобы служить воплощенным зеркалом Божьего Лица.² Исследователи ранее отмечали особого рода параллелизм между Божьим Лицом и лицом пророка. Так, Б. Бритт отмечает, что «пугающее и чудесное преображение лица Моисея, а также его последующее сокрытие под покрывалом представляет собой своего рода теофанический мотив. Подобно тому как Лицо Бога обычно недоступно для Моисея (за исключением событий, изложенных в Исх. 33:11 и Втор. 34:10), так и лицо Моисея в некоторые моменты недоступно для людей... В то время как такого рода параллели не обязательно имели отношение непосредственно к преображенному лицу Моисея, они зачастую служат интересными свидетельствами того факта, что человеческое лицо может нести на себе печать теофании и божественного просвещения».³



¹ См.: 2 Енох 64:4–5: «О, наш отец Енох! Благословен ты у Господа, Царя вечного! И ныне благослови твоих [сыновей] и всех людей, чтобы мы могли быть прославлены пред лицом [Господа вовеки], ибо тебя избрал Господь среди всех людей на земле; и Он назначил тебя тем, кто записывает все дела творения, видимого и невидимого, и тем, кто взял грехи человечества» (*Andersen F. 2 Enoch. P. 1.190*).

² О лице Моисея как божественной гипостазированной сущности в позднем иудейском мистицизме см. главу М. Иделя «Лицо Моисея как Божья Ипостась в экстатической каббале» в книге: *Idel M. Representing God // Eds. N. Tirosh-Samuels, A. W. Hughes. LCJP, 8. Leiden: Brill, 2014. P. 114–117.*

³ *Britt B. Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text. JSOTSS, 402. London, New York: T&T Clark, 2004. P. 85.*