

## ПИЩА АЗАЗЕЛЯ В ОТКРОВЕНИИ АВРААМА<sup>1</sup>

...после того как Бог сбросил вниз Уззу и Азаила, изгнав их из мест высшей святости, они грешили с дочерьми человеческими и совратили мир. Может показаться странным, что, будучи ангелами, они могли обитать на земле. Правда же, однако, состоит в том, что, когда они были изгнаны и сброшены вниз, небесный свет, до того питавший их, покинул их, и они претерпели изменение, опустившись на одну ступень бытия ниже из-за влияния воздуха этого мира. Подобным же образом и манна, спустившаяся ради сынов Израилевых в пустыне, изначально была небесной росой в самом потаенном месте, и ее свет излучался на все миры и на «яблоневые сады», и ангелы небесные питались ей, но, когда она приблизилась к земле, она материализовалась из-за влияния воздуха этого мира и утратила свое сияние, превратившись лишь в нечто подобное «кориандровому семени».

*Зогар III, 208a*

### ВВЕДЕНИЕ

В большей части Откровения Авраама представлено описание тайн, открытых Аврааму после его

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен Ириной Колбутовой по публикации: A. Orlov. The Nourishment of Azazel // A. Orlov. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 75–102.

вознесения к Божьему Престолу. Во время этого вознесения Бог помогает патриарху через великого ангела Иаоила, служащего спутником Авраама в его опасном путешествии к вышним мирам. В обязанности Иаоила входит не просто сопровождать патриарха к обители Бога на небесах, но также приготовить мистика к вхождению в его новую небесную среду обитания. Соответственно, по мере восхождения к Божьему Присутствию Авраам претерпевает ряд инициаций и трансформаций, изменяющих его природу, чтобы он мог соответствовать эсхатологическому состоянию, подобающему для вышних реалий. Одно из самых удивительных превращений, происшедших с Авраамом, представлено в Отк. Авр., 13:4, где Иаоил говорит ему о том, что он будет наделен небесным облачением, снятым с прежнего небесного обитателя, ангела Азазеля. Этим обещанием нового небесного убранства для Авраама предвосхищается его переход в состояние вновь рожденного представителя небесного сообщества. Далее по ходу повествования выясняется, как мистик должен научиться воздерживаться от земной пищи и взамен питаться по-новому, в соответствии с небесным статусом. В Отк. Авр., 12:2–3 этот процесс представлен следующим образом:

И я не ел хлеба и не пил воды, потому что  
пищей моей было видеть ангела, бывшего со  
мною, а питьем моим была его беседа со мною.  
И я пришел к славным горам Бога, к Хореву<sup>2</sup>.

Этот отрывок, в котором излагаются детали поста патриарха, служащего для него инициацией в его небесное состояние, предваряется в Отк. Авр., 9:6 приказанием самого Бога, повелевающего мистика воздерживаться от еды и питья в течение сорока дней и ночей. Во время этого опыта

---

<sup>2</sup> Кулик. Откровение Авраама... С. 242.

самоотречения герой веры узнает способ, которым он должен питаться во время своего путешествия, а именно не принимая пищу или воду, а созерцая великого ангела и слушая его слова. Ученые отмечали уникальность этого описания питания речью и видением ангельского существа, обращая внимание, к примеру, на то, что «это описание ангела, представляющего собой своего рода пищу (что в других источниках относится только к свойствам *Шхины*), совершенно уникально и беспрецедентно»<sup>3</sup>.

Этот же мотив небесной пищи появляется вновь позднее в главе 13, где говорится о том, как Авраам подготавливает животных для жертвоприношения, следуя указаниям Бога и Иаоила. В то время когда Авраам ожидает наступления времени вечернего жертвоприношения, «нечистая птица», падший ангел Азазель, внезапно снисходит на животных, приготовленных адептом в жертву Богу. В словах, произнесенных злоумышленником патриарху (а произнесены они были в апокрифе только однажды), вновь поднимается тема небесного пропитания, однако на этот раз мотив небесных яств окрашен в зловещие тона. Небесное создание, низвергнутое из своего высшего ранга, предупреждает мистика об опасностях предстоящего ему небесного путешествия, указывая на отсутствие человеческой пищи «на священных высотах». В этом разговоре, как и ранее, тема пищи вновь помещается в контекст беседы с представителем небесного царства. Однако на этот раз мистик встречается в его лице с вражеской силой. В Отк. Авр., 13:2–6 говорится следующее:

...нечистая птица слетела на тела животных,  
и я прогнал ее. И заговорила со мной нечистая  
птица, и сказала: «Что тебе, Аврам, на

<sup>3</sup> D. Goodman. Do Angels Eat? JJS. 1986. N 37.2. P. 160–75 at 164.

священных высотах, где не едят, не пьют и где нет пищи для человека? Ведь все это пожрется огнем и сожжет тебя. Оставь мужа, который с тобой, и беги, потому что когда взойдешь на высоту, тебя погубят». И когда я увидел говорящую птицу, я сказал ангелу: «Что это, господин мой?» И он сказал: «Это несправедность, это Азазель»<sup>4</sup>.

В этом тексте, как и в приведенном выше отрывке из главы 11, обсуждается тема небесной пищи, и в нем легко уловить противопоставление схожих образов по смыслу. Вместо того чтобы быть питаемым путем созерцания и слушания небесного создания, человеческое существо может само стать, согласно Азазелю, «пищей» для небесных созданий, будучи обреченной быть «пожранной», как и жертвенные животные, небесным огнем. Соответственно, падший ангел, не веря в возможность для человека выжить в вышних обиталищах, предупреждает мистика о его неминуемой гибели в случае, если он осмелится пересечь предел, отделяющий дольний мир от небесных покоев.

Очевидно, что отрывки из 11-й и 13-й глав, в которых повествуется о небесной пище, выразительно противопоставлены друг другу по смыслу. Такое противопоставление, особенно образов Иаои́ла и Азазеля, соединенных с мотивами человеческой пищи, не ограничивается только рассказами, содержащимися в вышеупомянутых главах. К примеру, далее в апокрифе Бог показывает Аврааму видение, в котором падший ангел предлагает в пищу Адаму и Еве виноградную гроздь, взятую с Древа познания добра и зла. В этом эпизоде вражеская сила, подобно великому ангелу Иаои́лу, изображается как духовное

---

<sup>4</sup> Кулик. Откровение Авраама... С. 243.

создание, насыщающее людей. Но результаты двух насыщений не одинаковы. В то время как пища Иаоида, данная Аврааму через созерцание ангела и слушание его слов, приводит патриарха в ангелоподобное состояние, напоминающее райское состояние людей до грехопадения, еда, предлагаемая Азазелем, приводит к губительным последствиям для первых людей, обрекая их на изгнание из райского жилища в Эдемском саду.

Такое противопоставление сходных мотивов насыщений посредством духовных существ с прямо противоположным результатом для адептов играет заметную роль в идейном и образном строе рассматриваемого славянского апокрифа. В этой главе мы попытаемся подробно проанализировать мотивы ангельской и демонической пищи, содержащиеся в Откровении Авраама, а также их связь с основными богословскими концепциями славянского апокрифа.

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ МОТИВА АНГЕЛЬСКОЙ ПИЩИ

Как уже ранее отмечалось в нашем исследовании, тема духовной пищи мистика появляется в контексте приготовления Авраама к его восхождению к вышним мирам. Необходимо отметить, что мотив небесной пищи посредством созерцания и слушания ангела в нашем тексте совпадает с упоминанием о воздержании адепта от обычной человеческой еды. Такого рода прекращение обычных человеческих действий, вероятно, служит указанием на переход мистика в его новое онтологическое состояние, а именно на его превращение в ангелоподобное существо.

Согласно замечаниям исследователей, учение о том, что ангелы не могут питаться человеческой едой, может быть найдено уже в библейских

книгах<sup>5</sup>. Одним из ранних свидетельств этой традиции служит текст Книги Судей, в частности Суд., 13:14–16, где Ангел Господень открыто отвергает человеческую пищу, попросив вместо нее о всежжении<sup>6</sup>. В другом месте, Суд., 6:19–21, подобная концепция также становится очевидной из слов ангела, попросившего Гедеона приготовить ему еду, но затем, вместо того чтобы ее съесть, поглотившего ее огнем<sup>7</sup>.

Эти библейские свидетельства заставляют вспомнить о разговоре Авраама и Азазеля в 13-й главе Откровения Авраама, где падший ангел говорит патриарху об отсутствии человеческой пищи на священных высотах, в то же время предупреждая его об опасности самому оказаться пищей для ангелов, будучи сожженным вместе с принесенными в жертву животными.

В ранних иудейских текстах, не вошедших в библейский канон, также можно обнаружить мотив неприятия ангелами человеческой еды, например, в Завете Авраама, 4:9, где говорится о том, что

---

5 См.: Goodman. Do Angels Eat? P. 160–75.

6 Суд., 13:14–16: «Ангел Господень сказал Маною: пусть он остерегается всего, о чем я сказал жене; пусть не ест ничего, что производит виноградная лоза; пусть не пьет вина и сикера и не ест ничего нечистого и соблюдает все, что я приказал ей. И сказал Маной Ангелу Господню: позволь удержать тебя, пока мы изготовим для тебя козленка. Ангел Господень сказал Маною: хотя бы ты и удержал меня, но я не буду есть хлеба твоего; если же хочешь совершить всежжение Господу, то вознеси его. Маной же не знал, что это Ангел Господень».

7 Суд., 6:19–21: «Гедеон пошел и приготовил козленка и опресноков из ефы муки; мясо положил в корзину, а похлебку влил в горшок и принес к Нему под дуб и предложил. И сказал ему Ангел Божий: возьми мясо и опресноки, и положи на сей камень, и вылей похлебку. Он так и сделал. Ангел Господень простер конец жезла, который был в руке его, прикоснулся к мясу и опреснокам; и вышел огонь из камня и поел мясо и опресноки; и Ангел Господень скрылся от глаз его».

архангел Михаил не способен вкушать человеческую пищу<sup>8</sup>.

Более того, по утверждениям, содержащимся в некоторых иудейских источниках, несмотря на то что иногда может создаться впечатление, что ангелы принимают человеческую пищу, это впечатление не соответствует действительности. Одним из ранних подтверждений этой точки зрения на проблему ангельской пищи служит Книга Товита, в которой повествуется, что ангел Рафаил сначала принимает участие в человеческой трапезе, но затем сообщает главному герою, что это принятие земной пищи было всего лишь иллюзией<sup>9</sup>. Также и Филон Александрийский<sup>10</sup>, и Иосиф Флавий<sup>11</sup> утверждают, что ангелы только делают вид, что вкушают земную пищу. Подобного рода свидетельства можно также обнаружить как в апокрифах<sup>12</sup>, так и *таргумах*<sup>13</sup>.

Кроме того, в иудейских апокрифах присутствует представление о том, что люди, достигшие ангелоподобного статуса, не могут принимать человеческую пищу. К примеру, во Второй книге Еноха, иудейском апокалиптическом сочинении, написанном в I веке н. э., ангелоподобный статус главного героя проявляется через его отказ принимать человеческую пищу. В 56-й главе этого сочинения

8 E. P. Sanders. Testament of Abraham // The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. / Ed. J. H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983–1985. Vol. 1. P. 884.

9 Тов., 12:19: «Все дни я был видим вами; но я не ел и не пил, — только взорам вашим представлялось это».

10 См.: De Abrahamo, 1:118.

11 См.: Иудейские древности, 1:197.

12 См.: Завет Авраама, 6:4–5.

13 См.: *Таргум Онкелос* к Быт., 18:5–8; 19:1; *Таргум Неофити* к Быт., 18:8; *Таргум Псевдо-Ионафана* к Быт., 18:8. См. также *Берешит раба*, 48:14; *Ваикра раба*, 34:8; Вавилонский Талмуд, *Бава мециа*, 86б-87а.

содержится описание возвращения главного героя, седьмого патриарха Еноха, из его небесного путешествия. По возвращении патриарха его сын Мефусалом просит его разделить трапезу с близкими родственниками. В ответ на это приглашение патриарх вежливо отклоняет его, излагая сыну следующее обоснование своего отказа:

Знай, чадо, что с тех пор как умастил меня  
Господь елеем славы Своей, и вострепетал я, не  
улаждает меня пища, и не хочется мне (ничего)  
из земных блюд<sup>14</sup>.

В этом тексте Енох отказывается не просто от пищи, а от *земной* еды, намекая своему сыну, что он уже преобразился в небесное существо, насыщающееся иным способом. Следует также отметить, что в 56-й главе Второй книги Еноха проводится параллель между мотивом отказа от земной пищи и мотивом помазания Еноха елеем Божьей Славы. Это многозначительное сопоставление темы отказа от участия в человеческой трапезе и ангельского помазания, возможно, служит важным указанием на тот способ, которым ангелы насыщаются в Небесном царстве. Нам необходимо более пристально рассмотреть сцену помазания Еноха в 22-й главе Второй книги Еноха.

Во 2 Енох, 22:9 представлен архангел Михаил, снимающий земные одежды Еноха и умащающий его благим елеем. В тексте говорится, что «вид этого елея был ярче света великого, и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечных»<sup>15</sup>. Умащение елеем приводит к тому, что

---

<sup>14</sup> Л. Навтанович. Книга Еноха // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева; в 20 т.; СПб., 1999. Т. 3. С. 226–227.

<sup>15</sup> Там же. Т. 3. С. 215.



патриарх вместо своих одежд из кожи обретает светоносные одеяния бессмертного ангелоподобного существа. Следует отметить, что в этом сочинении помазание елеем Славы, который также идентифицируется с райской росой, превращает земное существо в небесное создание, которого больше не услаждает земная пища.

Мотив райской росы присутствует и в другом раннем иудейском апокрифе, повествующем о небесной пище, а именно в Апокрифе об Иосифе и Асенет, 16:14, где говорится о том, что ангельская пища создана из росы Божьего рая:

Так как сот этот — дух жизни, и сделан он пчелами рая радости из росы роз жизни, что в раю Божиим. И все ангелы Божии едят от этого сота, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это сот жизни, и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки<sup>16</sup>.

Исследователями уже отмечалось, что медовый сот, который дочь Пентефрея принимает из рук ангела, напоминает манну, небесную пищу, некогда посланную с небес<sup>17</sup> ради сынов Израилевых в пустыне. Также следует заметить, что в Иос. Асен., 15, как и во 2 Енох, 56, мотив насыщения мистика совпадает с помазанием, когда мед идентифицируется с «елеем нетления»<sup>18</sup>. Подобно тому

<sup>16</sup> Н. В. Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». // Мировое древо. Arbor Mundi. 2010. N 17. С. 114.

<sup>17</sup> Пс., 77:23–5: «Он повелел облакам свыше и отверз двери неба, и одождал на них манну в пищу, и хлеб небесный дал им. Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости».

<sup>18</sup> Иос. Асен. 15:5: «Се будешь отныне ты заново обновлена, заново вылеплена, заново оживотворена, и будешь есть благословенный хлеб жизни, и пить благословенную чашу бессмертия, и помазываться благословенным помазанием нетления». Брагинская et al., «Иосиф и Асенет». С. 111–112.

как это произошло с Енохом, помазание Асенет также дарует ей бессмертие<sup>19</sup>.

Схожие предания, обнаруживаемые во Второй книге Еноха и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, представляют собой важный материал, позволяющий понять, как на самом деле ангелы «питаются» на небесах. Зачастую предполагается, что они подерживаемы путем созерцания Божественной Славы, однако не следует исключать и других способов, о которых могут поведать нам различные иудейские источники. Можно предположить, что небесные создания во время их умащения Божественным светом принимают пищу не только глазами, но и всеми своими ангельскими телами, на что может указывать рассказ об умащении патриарха во Второй книге Еноха. В тексте 2 Енох, 22 прямо указано на источник преобразования патриарха, а именно свет, исходящий из сияющего Образа Божьего, который в этом сочинении называется Божественным Лицом. Во Второй книге Еноха также говорится о том, что свет, изливающийся от Божественного Лица, приводит к радикальным переменам в облике Еноха: облекаясь Божественным светом, его тело претерпевает необратимые изменения. Светоносное тело заново рожденного представителя небесного сообщества в буквальном смысле «напитывается» светом Божественного Облика. Это умащение ангельских тел сиянием Божественного Присутствия, Его *Шхины*, может быть рассмотрено в качестве одного из примеров ангельского питания. В более

---

Иос. Асен., 8:5: «Не подобает мужу благочестивому, кто устами своими благословляет Бога Живого и ест благословенный хлеб жизни, и пьет благословенную чашу бессмертия, и помазывается благословенным помазанием...» Брагинская et al., «Иосиф и Асенет». С. 98.

<sup>19</sup> О сходстве помазаний в обоих текстах см.: R. Nir. Joseph and Aseneth: A Christian Book. HBM, 42. Sheffield: Phoenix Press, 2012. P. 134–35.

поздних раввинистических источниках, возможно, также подтверждается такого рода насыщающая функция божественного сияния. Так, в *Бемидбар раба*, 21:16 говорится следующее:

...Ты можешь найти ответ по аналогии с ангелами-служителями, о которых он говорит, служители Его — огонь пылающий (Пс., 103:4). Откуда они получают питание? Р. Иудан, от имени р. Исаака, сказал: из сияния *Шхины* получают они свое питание; как сказано: В светлом взоре царя — жизнь (Прит., 16:15)<sup>20</sup>.

В этом тексте огненная природа ангельских тел сопоставляется с сиянием Божественной *Шхины*. Сходное предание может быть найдено и в *Псикта де-рав Кагана*:

Служители Его — огонь пылающий. А каким способом питается их огонь? Огнеподобным сиянием Божьего Присутствия, ибо написано: В светлом взоре Царя — жизнь (Прит., 16:15)<sup>21</sup>.

И в этом источнике также упоминаются ангелы, насыщаемые сиянием Божьего Образа, который, как и во Второй книге Еноха, представлен Божественным Присутствием, иначе говоря, Лицом Божьим.

В то время как люди, перенесенные в вышние миры, учатся тому, как принимать пищу новым, небесным способом, созданиям, изгнанным из небесной области, приходится выживать по-другому, а именно обучаясь принятию земной пищи. В этом отношении интересно отметить, что уже в тексте, служащем своего рода архетипом для подобного рода

<sup>20</sup> Midrash Rabbah / Eds. H. Freedman and M. Simon; 10 vols. London: Soncino, 1961. Vol. 6. P. 844.

<sup>21</sup> *Псикта де-рав Кагана*, 6.1. О сходном предании см.: *Псикта рабати*, 16.2.

трансформаций, а именно в библейском рассказе о грехопадении (Быт., 3), присутствует указание на перемену в способе питания как для обоих человеческих существ, так и для Змия. К примеру, в Быт., 3:17–18 Бог обращается к Адаму со следующими словами: «со скорбию будешь питаться от нее во все дни жизни твоей. Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травой»<sup>22</sup>.

Тема новой пищи Адама и Евы после грехопадения также находит свое отражение в Книгах Адама и Евы, где говорится о перемене в способе питания первых людей после их выдворения из Эдемского сада. Там упоминается голод, который Адам и Ева испытали после их изгнания на землю<sup>23</sup>. Причиной их голода было не отсутствие пищи на земле, а, скорее, то, что они привыкли к иной, небесной пище во время их пребывания в раю. В этой связи важно отметить, что в армянской, грузинской и латинской версиях Книг Адама и Евы особо подчеркивается различие между двумя типами пищи: ангельской<sup>24</sup>, которую Адам и Ева ели в раю, и пищей, находящейся перед ними на земле<sup>25</sup>. Ключевым моментом

<sup>22</sup> Ср. также: Быт., 3:14: «И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём и будешь есть прах во все дни жизни твоей».

<sup>23</sup> О мотиве голода в Книгах Адама и Евы см.: G. Anderson. *The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve // Literature on Adam and Eve. Collected Essays / Eds. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp. SVTP, 15. Leiden: Brill, 2000. P. 6 ff.*

<sup>24</sup> Об ангельской пище см. также: Пс., 77:23–25: «Он повелел облакам свыше и отверз двери неба, и ождил на них манну в пищу, и хлеб небесный дал им. Хлеб ангельский ел человек; послал Он им пищу до сытости». Прем., 16:20: «Вместо того народ Твой Ты питал пищею ангельскою и послал им, нетрудящимся, с неба готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого».

<sup>25</sup> Anderson and Stone. *A Synopsis of the Books of Adam and Eve... 3E.*

этих версий Книг Адама и Евы служит подчеркивание в них того обстоятельства, что *земная* пища непригодна для тех, кто только что вернулся из небесного царства. Как утверждается в Книгах Адама и Евы, «[Адам и Ева] не нашли пищи, подобной той, которой они насыщались в саду». В частности, в речи Евы в Книгах Адама и Евы, 4:2 вновь подчеркивается различие между земной и небесной пищей и о земной пище говорится как о еде для зверей<sup>26</sup>.

Следует отметить, что в Книгах Адама и Евы можно обнаружить также мотив помазания елеем Древа жизни, символа, противопоставленного печально известному Древу познания добра и зла, от которого первые люди вкусили запретный плод, что стало причиной их гибели. Так, в Книгах Адама и Евы рассказывается о путешествии Евы и Сифа к Эдемскому саду, куда они направляются в поисках елея, чтобы умастить им умирающего Адама. В этих источниках, как и во Второй книге Еноха и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, елей, добытый от Древа жизни, возможно, следует понимать как эсхатологическую субстанцию для трансформации человечества, которая должна вернуть людей в их изначальное состояние до грехопадения. Тем не менее Адаму было отказано в умащении: архангел Михаил говорит Еве и Сифу, что елей понадобится для эсхатологического возрождения человечества.

### МОИСЕЕВЫ ИСТОКИ АНГЕЛЬСКОГО ПИТАНИЯ АВРААМА

После краткого обзора источников, свидетельствующих о концепции небесной пищи, пришло время вернуться к Откровению Авраама или, скорее,

---

<sup>26</sup> Ibid... 5E.

к более подробному обсуждению специфического вопроса, возникающего в связи с присутствием этой темы в славянском апокрифе, а именно: из какой группы ранних иудейских преданий, связанных с небесной пищей, черпали вдохновение наши авторы? К примеру, стоит вспомнить, что некоторые из этих традиций, особенно те, что можно обнаружить в Завете Авраама, прямо связаны с патриархом и его близкими родственниками путем переосмысления библейского рассказа о совместной трапезе Авраама с ангелами.

И все же, несмотря на то что некоторые вышеупомянутые апокрифические интерпретации ангельской пищи связаны с историей Авраама, традиция духовного насыщения, стоящая за Откровением Авраама, по-видимому, берет свое начало из другой группы преданий о небесном пропитании, а именно из повествований о Моисее, другом выдающемся мистике иудейской традиции, который получил Божественное откровение на горе Синайской.

Поддержание жизнедеятельности Моисея на горе Синай в качестве отдельной темы получило беспрецедентное количество толкований в поздней иудейской традиции: эти толкования можно обнаружить в бесчисленных раввинистических свидетельствах. Например, в *Шмот раба*, 47:7 сообщается, что во время получения Торы от Бога на горе Синай Моисей питался видением светоносного Божьего Образа:

Во благо себе постился Моисей в течение ста двадцати дней, чтобы он мог получить Тору; а откуда Моисей получал питание? От сияния *Шхины*, ибо сказано: Ты живишь все сие (Неем. 9:6)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Freedman and Simon. *Midrash Rabbah*... 3.542. О питании Моисея сиянием *Шхины* см.: I. Chernus. *Mysticism in Rabbinic*

В этом *мидраше*, как и в Откровении Авраама, питание мистика Небесным Образом совпадает с его воздержанием от человеческой еды. В *Шмот раба*, 47:5 небесное питание Моисея даже сравнивается с принятием пищи ангельскими существами, поддерживающими небесный Престол, т. е. *хайот*:

...Он не ел хлеба, не пил воды, то есть той, что в этом мире; но в Веке грядущем он будет есть хлеб Торы и пить ее воды. Вот почему он не ел ни хлеба и т. д. Откуда он получал питание? Из сияния Божьего Присутствия. А чтобы это не казалось столь удивительным, вспомни, что *хайот*, на которых покоится Божий Престол, также питаются сиянием *Шхины*<sup>28</sup>.

В этом отрывке говорится о том, что ангелы, на которых восседает Божество, питаются присутствием Образа Бога, воздвигнутого на Меркаве. Таким образом, здесь проводится связь между сверхъестественным питанием великого пророка и его ангельским состоянием. Более того, в другом месте в *Шмот раба*, 47:5 эта связь проявлена еще более наглядно, через утверждение о том, что сверхъестественное питание пророка выстроено по подобию состояния, в котором пребывают обитатели Небесного царства<sup>29</sup>.

Ранее уже отмечалось, что в иудейском предании ангельская пища часто служила эсхатологическим признаком, свидетельствующим о переходе мистика в изначальное состояние человечества, существовавшее до грехопадения первых людей. В раввинистических источниках также часто присутствуют интерпретации небесной пищи не только

---

Judaism: Studies in the History of Midrash. SJ, 11. Berlin: de Gruyter, 1982. P. 74–87.

<sup>28</sup> Freedman and Simon. *Midrash Rabbah*... 3.54–541.

<sup>29</sup> См.: *Ibid.* P. 3.539.

как обычного средства поддержания жизненных сил ангельских существ<sup>30</sup>, но также как и способа насыщения людей до грехопадения и в их эсхатологическом состоянии<sup>31</sup>. Так, в Вавилонском Талмуде, *Брахот*, 17а говорится:

Любимыми словами Рава были: [Будущий мир не похож на этот мир.] В Будущем мире не будет ни еды, ни питья, ни размножения, ни работы, ни ревности, ни ненависти, ни соперничества, но праведники воссядут с их коронами на головах на пирушестве, питаясь сиянием Божьего присутствия, как сказано: И они видели Бога, и ели, и пили<sup>32</sup>.

Вполне возможно, что эти свидетельства представляют собой не просто поздние раввинистические измышления, а восходят своими корнями к очень древней моисеевской традиции, предшествующей Откровению Авраама. Рассказ о необычном способе питания Авраама, присутствующий в славянском апокрифе, по-видимому, свидетельствует об этих древних традициях, связанных с историей Моисея, питавшегося *Шхиной*, так как в славянском апокрифе тема питания Авраама Иаоилом обнаруживается в контексте явно различимых указаний на историю Моисея. Отголоски этих мотивов в описаниях небесного питания в Откровении Авраама отмечали и другие исследователи, предполагая, что авторы славянского апокрифа, возможно, основывались на подобного рода традиции. Дэвид Гэлперин, например, размышляя о концепции небесной пищи, нашедшей свое отражение в Откровении Авраама, высказал предположение, что, подобно Аврааму, Моисей также обнаружил,

---

<sup>30</sup> См.: *Берешит раба*, 2:2 и *Шмот раба*, 32:4.

<sup>31</sup> См.: *Зогар II*, 63а.

<sup>32</sup> Epstein. The Babylonian Talmud. *Berachot*... 17а.



что Божественное Присутствие — само по себе пища, поэтому в Книге Исхода, 24:11 говорится о том, что Моисей и бывшие с ним видели Бога, и ели, и пили. Это означает, согласно объяснению одного рабби, что видение Бога было для них пищей и питьем, ведь в Писании также говорится, что «в светлом взоре Царя — жизнь». ...Мы можем предположить, что автор Откровения Авраама, возможно, имел в виду такого рода *мидраши*, когда он писал, что «пищей [моей] было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной»<sup>33</sup>.

Становится очевидным, что предание, повествующее о небесном питании Моисея, первично по сравнению с развитием этой концепции в истории Авраама, так как этот мотив имеет глубокие корни в библейских источниках и распространен также в текстах, не входящих в библейский канон, где говорится о Моисее. Так, к примеру, уже в Книге Исхода, 24:11 говорится, что Моисей и его спутники «видели Бога, и ели, и пили». Этот способ питания не имеет ничего общего с земным, так как во Второзаконии, 9:9 и 9:18 утверждается, что пророк не ел хлеба и не пил воды. Более того, сорокадневное испытание пророка, когда он насыщался ангельской пищей, сопоставляется ранними иудейскими интерпретаторами с другим свидетельством о сверхъестественном способе питания, а именно с историей сорокалетнего блуждания сынов Израилевых по египетской пустыне, в течение которого народ Божий насыщался ангельской пищей, то есть манной. В версии Псалма 77(78):25, отраженного в Септуагинте, эта связь представлена явно, так как в нем манна пустыни отождествляется с ангельским

---

<sup>33</sup> Halperin. The Faces of the Chariot: Early Jewish Response to Ezekiel's Vision. TSAJ, 16. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988. P. 111.

хлебом<sup>34</sup>. Кроме того, в Премудрости Соломона, 16:20 также засвидетельствована подобного рода связь. В Библейских древностях Псевдо-Филона Моисей сам говорит сынам Израилевым, что они ели ангельский хлеб на протяжении сорока лет<sup>35</sup>. В более поздних раввинистических источниках манна также воспринимается как пища ангелов<sup>36</sup>.

Представление о том, что Моисей питался видением Божьего Образа, восходит к очень древней мифологической концепции. Уже в тексте, излагающем историю первых людей в Книге Бытия, которая и легла в основу всей дальнейшей традиции, их вкушение плодов с Древа познания добра и зла сопоставлено с мотивом открывания их глаз<sup>37</sup>. Исследователи отмечали<sup>38</sup>, что в сочинении Филона Александрийского «Вопросы и Ответы на Книгу Исхода» также очевидно прослеживается знакомство со зрительной природой небесного питания Моисея, когда Филон называет видение Бога пищей для душ. Так, в «Вопросах и Ответах на Книгу Исхода» Моисей представлен претерпевающим мистический опыт видения следующим образом:

Что означают слова «они явились в месте Бога и ели, и пили?» Достигнув Лица Отца, они прекращают свое пребывание в любом месте,

---

<sup>34</sup> См.: Goodman. Do Angels Eat? P. 161.

<sup>35</sup> Библ. Древ., 19:5.

<sup>36</sup> См.: Вавилонский Талмуд, *Йома*, 75б.

<sup>37</sup> См.: Быт., 3:6–7: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания».

<sup>38</sup> A. Lieber. I Set a Table before You: The Jewish Eschatological Character of Aseneth's Conversion Meal. JSP. 2004. N 14. P. 69–70.

предназначенном для смертных, так все такие места мирские и оскверненные, они же перемещаются в святое и божественное место и пребывают там в соответствующем ему состоянии, и называется это место иным именем, а именно логосом. Пребывая в этом месте, с помощью распорядителя, они видят Господа возвышенным и чистым способом, недремлющим мысленным взором созерцая Бога. И это видение — пища душ, а истинное участие в этой трапезе — основание вечной жизни. По этой причине и сказано: «они ели и пили», ибо те, кто поистине страдают и жаждут, не преминут увидеть Бога, когда Он становится ясно видимым, и подобно тем, кто голодал и нашел пищу в изобилии, они насыщаются в своем великом желании видеть Бога<sup>39</sup>.

Андреа Либер высказывает предположение, что в этом тексте Филон, представляя встречу Моисея с Богом на горе Синай, переосмыслил это событие таким образом, что «видение Божьего Присутствия насыщает пророка, подобно ритуальной пище»<sup>40</sup>. Далее Либер отмечает, что

на Филона, по-видимому, оказала влияние традиция интерпретации этого события, засвидетельствованная также в раввинистических, патристических и апокрифических источниках, согласно которой на небесах нет никакой «пищи»; у ангельских существ нет необходимости в питании, в отличие от людей, но при этом их «тела» тем не менее насыщаются божественными средствами пропитания<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> R. Marcus. Philo, Questions and Answers on Exodus. Cambridge/London: Harvard University Press/Heinemann, 1949. P. 81–82.

<sup>40</sup> Lieber. I Set a Table before You. P. 70.

<sup>41</sup> Ibid. P. 70.

Вероятнее всего, что подобно поздним раввинистическим свидетельствам в Откровении Авраама также нашли свое отражение мотивы, связанные с историей Моисея, на что указывает множество вполне определенных ссылок на знакомые детали этой истории, упомянутые в славянском апокрифе, в том числе сорокадневный пост Авраама и его восхождение на гору, именуемую Хорив. Исследователи ранее уже убедительно доказали, до какой степени основополагающую роль играет традиция, связанная с Моисеем, для авторов Откровения Авраама, сочинения, в котором множество эпизодов путешествия патриарха воспроизводят этапы мистического пути сына Авраама<sup>42</sup>.

В этом отношении следует отметить, что влияние подобного рода мотивов, связанных с историей Моисея, особенно сильно ощущается как непосредственно в тех фрагментах текста, где говорится о небесном питании Авраама, так и в контексте, в который они помещены. Так, в предложении, следующем прямо за текстом, в котором обсуждается тема духовной пищи (Отк. Авр., 12:3), говорится о том, как адепт и сопровождавший его ангел прибывают к Хориву, горе, где Моисей получил свое откровение. Текст говорит об этом так: «И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей моей было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной. И я пришел к славным горам Бога, к Хореву»<sup>43</sup>.

Также важно отметить, что как в традиции, связанной с именем Моисея, так и в Откровении Авраама можно обнаружить темы еды и питья. Дэвид

---

<sup>42</sup> Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave... P. 58–60; Himmelfarb. Ascent to Heaven... P. 62. Calvert. Abraham Traditions in Middle Jewish Literature... P. 274; Harlow. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham. P. 312.

<sup>43</sup> Кулик. Откровение Авраама... С. 242.

Гэлперин высказал предположение, что подобного рода предание, возможно, основывается на Исх., 24:11, где говорится о Моисее и его спутниках, что они «видели Бога, и ели, и пили»<sup>44</sup>.

В историях как Моисея, так и Авраама упоминается сорокадневное воздержание от человеческой пищи, и в течение этого периода времени происходит процесс принятия adeptом небесной пищи. И вновь стоит подчеркнуть, что такие совпадения указывают на то, что концепция небесного питания Авраама, нашедшая свое отражение в славянском апокрифе, основывается на подобного же рода темах и мотивах, присутствующих в преданиях о Моисее.

### ОГНЕННАЯ ПИЩА

В поздних раввинистических источниках, свидетельствующих об ангельском способе питания Моисея, довольно часто можно обнаружить упоминания о светоносном Образе Божьем, необыкновенном источнике поддержания жизни пророка на горе Синай, что в свою очередь указывает на важность антропоморфного учения в контексте истории Моисея. Уже в Книге Исхода общение пророка с Богом на Синае представлено как один из основополагающих связующих элементов, скрепляющих библейские антропоморфные учения, в изложении которых можно найти не только развитую терминологию, относящуюся к понятию *Кавода*, но также и описание Лица Божьего — *Паним* — еще одного основополагающего понятия антропоморфных учений.

Однако в Откровении Авраама, где традиции интерпретации Божественного Образа были переосмыслены в свете конкурирующего учения о Божественном Глазе, мотив питания Божественным

---

<sup>44</sup> D. Halperin. *Faces of the Chariot...* P. 111.

Образом был также переосмыслен в новом, полемическом ключе. Исследователи ранее высказывали предположение, что одним из таких полемических осмыслений служит история Варисата (Бар-Эшата<sup>45</sup>), печально известного идола отца Авраама, погибающего в пламени во время приготовления обеда для Фарры. В Отк. Авр., 5:5–10 юный герой веры рассказывает эту историю следующими словами:

Я положил щепки в очаг, чтобы приготовить отцу обед... А вернувшись, обнаружил, что Бар-Эшат упал навзничь: ноги его объаты огнем и жарко горят. Я засмеялся про себя и сказал: «Воистину, Бар-Эшат, умеешь ты разжигать огонь и варить обед!» И пока я говорил про себя, он постепенно сторел и превратился в пепел<sup>46</sup>.

В другом моем исследовании я высказывал предположение, что история Варисата свидетельствует о полемике с учением о Божественном Теле. В самом описании Варисата можно различить попытки деконструкции легко узнаваемых понятий, используемых в учении об антропоморфном Божественном Образе, который часто связывается в иудейских и христианских источниках с символикой огненного пламени, охватывающего нижнюю часть Божественного Тела<sup>47</sup>. В данном случае важно

---

<sup>45</sup> Арам. «огненный». Буквальный перевод — «сын огня». Об этом см.: Kulik. *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*... P. 63.

<sup>46</sup> Кулик. *Откровение Авраама*... С. 239.

<sup>47</sup> Ср.: Иез., 1:27: «И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние было вокруг него»; Иез., 8:2: «И увидел я: и вот подобие [мужа], как бы огненное, и от чресл его и ниже — огонь, и от чресл его и выше — как бы сияние, как бы свет пламени». См. также Отк., 1:15 «...и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих...»

также отметить, что рассказ о гибели идола в огне в Откровении Авраама связан с мотивом принятия пищи. Более того, в славянском апокалипсисе можно уловить несколько различных интерпретаций мотива духовного «насыщения» антропоморфными образами, в которых одни способы «насыщения» воспринимаются как истинные, в то время как другие понимаются как идолопоклоннические.

Так, ложное антропоморфное изображение Божества, представленное идолом Варисатом, служащим инструментом в процессе приготовления пищи для идолопоклонника Фарры, противопоставлено в нашем тексте ангельскому существу, воплощающему Имя Бога и становящемуся истинным источником питания для мистика.

Полемика, направленная против традиций, связанных с концепцией Божественного Тела, в нашем апокрифе, по-видимому, разворачивается в контексте диалектического смешения мотивов воздвижения и низвержения образов Божества. Как упоминалось ранее, антропоморфное тело идола Фарры претерпевает испытания огнем и погибает. По мере развития повествования Авраам также проходит череду огненных испытаний, грозящих ему неминуемой гибелью. И все же в отличие от Варисата Авраам выходит победителем из этих испытаний и остается живым в небесной печи. В то время как идол становится средством пропитания, патриарх избегает такой участи. Сопоставление Варисата и Авраама вовсе не искусственно надуманное: вышеупомянутая речь Азазеля в главе 13, где падший ангел предупреждает патриарха о том, что он во время небесного путешествия погибнет в небесном огне, превратившись в небесную пищу, ясно указывает на связь этих персонажей.

В этом отношении интересно отметить, что в поздних раввинистических источниках, в которых упоминается испытание Моисея на горе Синай,

мотив духовной пищи часто связывается с гибелью мистика в небесном огне путем противопоставления истории питания пророка сиянием *Шхины* и истории гибели Надава и Авиуда, сыновей Аарона, о которых сообщается, что они погибли в огне Святая святых. Так, в *Ваикра раба*, 20:10, в контексте обсуждения таинственной смерти двух сыновей Аарона приводится следующее предание:

Р. Йошуа из Сикнина от имени Р. Леви заметил: Моисей не питал свои глаза *Шхиной* и извлек пользу из *Шхины*... Надав и Авиуд, однако, питали свои глаза *Шхиной* и не извлекли пользы из нее, как это можно заключить из следующих слов: И умерли Надав и Авиуд пред лицом Господним<sup>48</sup>.

В *Шмот раба*, 3:1 также сохранилось свидетельство об этой традиции:

Р. Гошая Старший сказал: Моисей поступил правильно, покрыв свое лицо, ибо Бог сказал ему: Если ты выкажешь уважение и покроешь свое лицо, когда Я явлюсь тебе, заверяю тебя, что ты будешь рядом со Мною на горе сорок дней и сорок ночей. Ты не будешь ни есть, ни пить, но будешь услаждаться сиянием *Шхины*, как сказано: и Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами (Исх., 34:29). Но Надав и Авиуд не покрыли своих голов и питали свои глаза сиянием *Шхины*, как сказано: и Он не простер руки Своей на избранных из сынов Израилевых; и они видели Бога, и ели, и пили (Исх., 24:11). Не обрекли ли они себя [на смерть] за то, что они сделали?<sup>49</sup>

В этих раввинистических текстах внимание вновь привлечено к тому способу, которым

---

<sup>48</sup> Freedman and Simon. *Midrash Rabbah*... 4.261–2.

<sup>49</sup> *Ibid.* 3.59.



обитатели небес питаются сиянием Божественного Образа. Мы уже коснулись этого вопроса ранее, анализируя 56-ю главу Второй книги Еноха, в которой говорится о том, что ангелоподобное тело седьмого патриарха «напиталось» сиянием Божественного Лица. Раввинистические рассуждения о гибели Надава и Авиуда в пламени, поставленные в контекст истории о сверхъестественном питании Моисея, возможно, также имеют отношение к вопросу о небесной пище: именно из-за земной природы тел сыновей Аарона, в отличие от преобразенных тел Моисея и Еноха, Надав и Авиуд не выдержали небесного света и были уничтожены его губительным сиянием.

Раввинистические истолкования гибели Надава и Авиуда в огне также напоминают об эпизоде с Варисатом, отраженном в нашем апокрифе, где идол погибает в пламени, и об испытании самого Авраама, которому предстоит преодолеть несколько опасных огненных преддверий на его пути в небесную Святыню святых. Из этого можно заключить, что, возможно, огненные испытания патриарха на его пути к Божественному Присутствию каким-то образом также относятся к его сверхъестественному насыщению. В ряде иудейских мистических и апокалиптических текстов часто можно обнаружить описание купания сонмов ангелов в огненных реках<sup>50</sup>. Так, в Книге пророка Даниила, 7:10 присутствует описание огненного потока, истекающего из места Божьего Присутствия. Образы небесных огненных рек также встречаются в Песнях субботнего жертвоприношения (Песня 10, 4Q405 15ii–16 2)<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Об огненных реках см.: Davila. *Hekhalot Literature in Translation...* P. 79. См. также: Вавилонский Талмуд, *Хагига*, 14а; *Шмот раба*, 15:6; *Эйха раба*, 3:8; 3 Енох, 36:1–2, 40:1–4, *Зогар I*, 201а, II, 252б.

<sup>51</sup> См.: J. R. Davila. *Liturgical Works*. ECDSS. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. P. 139–140.

В *Гейхалот Зутарти* (Синописис §390) в этих огненных небесных реках омываются ангелы:

Одна хая поднимается над серафимами и нисходит на скинию юноши, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, гласом абсолютного безмолвия... Внезапно все ангелы замолкают. Стражи и святые затихают. В молчании они вовлекаются в огненную реку<sup>52</sup>.

В *Сефер Хакома*, 155–164 также засвидетельствована подобная традиция:

И ангелы, бывшие с ним, приходят и окружают Престол Славы. Они становятся по одну сторону, а (небесные) создания — по другую сторону, и *Шхина* находится на Престоле Славы посередине. И одно создание восстает над серафимами и опускается на скинию юноши, чье имя — Метатрон, и говорит гласом великим, тончайшим гласом безмолвия: «Престол Славы блистает!» Тотчас ангелы умолкают, а стражи и святые затихают. Они спешат, устремившись к огненной реке<sup>53</sup>.

В некоторых раввинистических источниках ангелы представлены купающимися в огненных реках после их путешествий к нижним сферам бытия, ради очищения и восстановления своих небесных образов<sup>54</sup>. Возможно, эти загадочные ритуалы купания в огненных реках, изливающихся от Божьего Престола, также имеют отношение к церемониям насыщения обитателей небесных сфер.

Ранее исследователи высказывали предположение о том, что символизм божественного горнила

---

<sup>52</sup> Schäfer et al. *Synopse...* P. 164.

<sup>53</sup> M. Cohen. *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*. TSAJ, 9. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985. P. 162–4.

<sup>54</sup> Davila. *Hekhalot Literature in Translation...* P. 101.

нашел свое специфическое отражение в дуалистическом контексте Откровения Авраама, что парадоксальным образом проявляется в образе печи Азазеля<sup>55</sup>.

В тексте апокрифа неоднократно упоминается огненная природа небесного обиталища. Более того, следует подчеркнуть, что путешествие Авраама к небесному царству описывается как вхождение в огненную стихию.

Помимо этого и вражье царство представлено с использованием подобного рода образов. Так, в речи Иаоида в 14-й главе, где ангел раскрывает тайну истинного места главного врага человечества, обиталище предводителя демонов охарактеризовано как печь земли. Сам же Азазель назван «горящим углем», или «головней» этого горнила преисподней.

Образ внеземного горнила в славянском апокрифе тесно связан с концепциями духовного питания, напоминая нам об уже знакомых мотивах, отраженных ранее в Отк. Авр., 13:36. Предупреждение Азазеля о том, что патриарх может стать «пищей» для небесных существ и погибнуть в вышнем обиталище, парадоксальным образом находит отклик далее в этом сочинении, когда сам Бог предназначает некоторых людей в «пищу» для других существ, на этот раз демонических, предавая грешников «адскому огню». Так, в Отк. Авр., 31:3–5 говорится следующее:

Ведь Я предназначил их в пищу адскому огню и к непрерывному парению в пространстве подземных бездн, чтобы быть наполнением утробы червей. Увидят их праведники, избравшие волю Мою и соблюдавшие заповеди Мои, и будут радоваться гибели покинутых. А те, кто следовал идолам и убийствам своим, будут тлеть

---

<sup>55</sup> Orlov. Dark Mirrors... P. 18–19.

в утробе Злого, в чреве Азазеля, палимые огнем языка его<sup>56</sup>.

Интересно отметить, что в этом тексте огонь языка Азазеля идентифицируется с адским огнем, то есть с той самой реальностью, в которой будут уничтожены грешники. В контексте славянского апокрифа с его концепцией Божественного Гласа, являющего себя из пламенной стихии, упоминание огненного языка Азазеля, по-видимому, совсем не случайно. Огненная теофания недруга, как и Богоявление, здесь тоже связана с аудиальным аспектом откровения.

### ПРЕОБРАЖЕНИЕ НЕБЕСНОЙ ПИЩИ

Исследователи уже прежде отмечали особый со-териологический аспект мотива духовной пищи<sup>57</sup>. Благодаря питанию сиянием *Шхины* великие патриархи и пророки как бы предвосхищают будущее эсхатологическое состояние человечества, когда земные существа вновь будут питаться, подобно ангелам, Божьим Присутствием. В данном случае важно отметить, что как в истории Моисея, так и в Откровении Авраама небесное питание имеет место во время аскетического подвига мистиков, а именно во время их сорокадневного поста. Так, в Отк. Авр., 9:6 Бог повелевает мистика, что он должен сорок дней воздерживаться как от всякой пищи, приготовленной на огне, так и от вина и умащения. Как отмечалось ранее, воздержание патриарха от земной еды воспроизводит здесь библейский пост сына Амрама.

Подобного рода мотивы, свидетельствующие о развитии концепции небесной пищи в контексте

---

<sup>56</sup> Кулик. Откровение Авраама... С. 251.

<sup>57</sup> См.: Chernus. *Mysticism in Rabbinic Judaism...* P. 74–75.

аскетической традиции, обнаруживаются и в другом иудейском апокрифическом источнике, Апокрифе об Иосифе и Асенет. Подобно Моисею и Аврааму, главная героиня этой повести, египетская девушка, постится, прежде чем принять пищу от ангельского существа<sup>58</sup>.

Истории небесной инициации Авраама и Асенет, как мы убедились ранее, удивительно похожи друг на друга. Как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет присутствует парадоксальное смешение визуальной и аудиальной концепций откровения Бога в рассказах о том, как главные герои принимают небесную пищу. Подобного рода смешение особенно очевидно в описании характерных черт главных ангельских персонажей в обоих повествованиях, а именно в их роли небесных проводников, отвечающих за инициацию мистиков. Ученые уже отмечали аудиальный аспект, присутствующий в описании Иаои́ла, главного символического представителя идеологии Божьего Гласа в Откровении Авраама, ибо в славянском апокрифе этот ангельский посредник охарактеризован как носитель «неизрекомаго Имени Моего»<sup>59</sup>. Кроме того, помимо роли ангела как небесного проводника его характерное имя, Иаоил, само по себе недвусмысленно указывает на то, что этот ангел воплощает Божье Имя, так что Авраам не просто питается видением Бога и слушанием ангельского существа, но по сути насыщается самой манифестацией Божьего Имени.

<sup>58</sup> Иос. Асен., 10:1: «И хлеба она не ела и воды не пила». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 100; Иос. Асен., 10:17: «И так делала Асенет семь дней и хлеба не ела и воды не пила все эти семь дней покаяния своего». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 101.

<sup>59</sup> Rubinkiewicz. L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave... P. 128; Philonenko-Sayar and Philonenko. L'Apocalypse d'Abraham... P. 58.

Подобным образом, как и в апокрифе, связанном с именем Авраама, в Апокрифе об Иосифе и Асенет представлен тайнозритель, принимающий пищу от Ангела Имени. Аудиальные качества небесного наставника Асенет уже отмечались прежде исследователями. Так, Росс Крэмер высказала предположение, что «образ ангельского двойника Иосифа... возможно, тесно связан, если не вообще идентифицируется, с Ангелом, несущим Имя Божье»<sup>60</sup>. При этом, хотя и оба ангельских существа, по-видимому, имеют отношение к аудиальному богословию, в обоих рассматриваемых источниках в некоторой степени присутствует и визуальная парадигма Божьего откровения, поскольку оба ангельских «подателя пищи» представлены как антропоморфные воплощения Божьего Имени.

Аудиальный аспект Божественного откровения проявляется также в том факте, что сверхъестественная пища приходит из *уст* ангелов. В Откровении Авраама патриарх получает необычную пищу из уст Иаоила, когда речь великого ангела служит, помимо прочего, питьем для Авраама. Подобный же аудиальный аспект присутствует и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, что особенно подчеркивается неоднократным заверением Асенет о том, что медовый сот происходит из уст небесного существа<sup>61</sup>. В Иос. Асен., 16:8–10, например, говорится:

И был сот большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни. И удивилась

---

<sup>60</sup> R. Kraemer. When Aseneth Met Joseph: A Late Antique Tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian Wife, Reconsidered. New York: Oxford University Press, 1998. P. 123. См. также: E. M. Humphrey. Joseph and Aseneth. GAP, 8. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 69.

<sup>61</sup> A. E. Portier-Young. Sweet Mercy Metropolis: Interpreting Aseneth's Honeycomb. JSP. 2005. N 14. P. 139.

Асенет и сказала самой себе: «Не вышел ли этот сот из уст Человека, потому что дыхание сота — как дыхание уст его?»<sup>62</sup>

В Иос. Асен., 16:11 снова подтверждает подобного рода представление об аудиальном происхождении ангельской пищи:

И испугалась Асенет и молвила: «Господин, не было никогда у меня в кладовой сота медового, но ты рек — и он явился. Не вышел ли он из уст своих, потому что дыхание его — как дыхание уст твоих»<sup>63</sup>.

Ученые высказывали предположение, что происхождение концепции ангельской пищи, исходящей из уст небесного создания, содержащейся в Апокрифе об Иосифе и Асенет, следует искать в библейском рассказе о небесной манне. Андреа Либер отмечает, что

связь медового сота с манной выражена предельно ясно: он был как небесная роса, белым как снег, содержащим дыхание жизни. Медовый сот, как и манна, действительно идентифицируется со «словом» ангела — Человек произносил слова, и мед выходил из его ангельских уст<sup>64</sup>.

Уже в Книге Второзакония концепция манны была переосмыслена как аудиальное явление, ибо символизм небесной пищи в этом источнике сопоставлен со словом, исходящим из уст Бога. Так, в восьмой главе Книги Второзакония говорится следующее:

Он смирял тебя, томил тебя голодом и питал тебя манною, которой не знал ты и не знали отцы

---

<sup>62</sup> Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 114.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Lieber. I Set a Table before You. P. 68.

твои, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек...<sup>65</sup>

Учитывая, что в Книге Второзакония впервые нашли свое выражение полемические взгляды, направленные против визуальной антропоморфной парадигмы, представленной в Книге Иезекииля и в Священническом источнике, совершенно не случаен тот факт, что аудиальный аспект концепции манны в этом библейском тексте выражен столь очевидным образом<sup>66</sup>.

Представляется вполне возможным, что правильно было бы воспринимать особенности процесса преобразования египетской девушки в Апокрифе об Иосифе и Асенет и иудейского патриарха в Откровении Авраама как возникшие под влиянием аудиальной концепции богооткровения. В самом деле, оба мистика буквально воссоздают свою истинную природу благодаря их насыщению Божьим Именем. Более того, совсем не случайно, что это преобразование осуществляется буквально «устными» средствами, т. е. из уст ангела Имени в уста земного создания. В Откровении Авраама патриарх пьет слова, исходящие из уст Иаоиля, и питается видом этого ипостасного изображения Божьего Имени. Подобным же образом и в Апокрифе об Иосифе и Асенет небесный Человек, имеющий такие же отличительные признаки, как и Ангел Божественного Имени, возлагает ангельскую пищу, исходящую из своих уст, в уста Асенет.

---

<sup>65</sup> См. также: Мф., 4:3: «Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих».

<sup>66</sup> M. Weinfeld. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*. Oxford: Clarendon Press, 1972. P. 191–201; T. N. D. Mettinger. *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*. ConBOT, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982. P. 124.



Более того, если в обоих апокрифических сочинениях мистические созерцатели, представляющие собой человеческие существа, действительно претерпевают преобразование благодаря питанию Божьим Именем, то в таких ритуалах инициации можно обнаружить следы древних мифологических концепций, представляющих собой огромную важность для понимания рассматриваемых иудейских текстов. К примеру, исследователи отмечали, что принятие небесной пищи Асенет напоминает некоторые древние ритуалы, в которых так называемое «оживление» культовых изображений осуществлялось посредством помещения Божьего Имени в их уста<sup>67</sup>. Такие обряды восходят к церемониям «приведения к жизни» культовых статуй, проводившимся в Египте<sup>68</sup> и Месопотамии<sup>69</sup>, которые известны нам как «омовение уст» (*mīs pī*) и «отверзание уст» (*pīt pī*). По мнению некоторых исследователей, такие мифологические концепции и обряды оказали свое влияние на ряд более поздних религиозных представлений, зафиксированных в Герметическом корпусе<sup>70</sup>, и на каббалистические предания о создании искусственных гуманоидов<sup>71</sup>.

67 M. Schneider. Joseph and Aseneth and Early Jewish Mysticism. Kabbalah. 1998. N 3. P. 303–344 [на иврите].

68 A. J. Bolshakov. Man and his Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom. ААТ, 37. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

69 P. J. Boden. The Mesopotamian Washing of the Mouth (*Mīs Pī*) Ritual (Ph.D. diss). Johns Hopkins University, 1998.

70 M. Idel. Hermeticism and Judaism // Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe / Eds. I. Merkel and A. G. Debus. Washington, D.C.: Folger Library, 1988. P. 59–76; idem. Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid. Albany: SUNY Press, 1990.

71 G. Scholem. The Idea of the Golem // On the Kabbalah and Its Symbolism / Trans. R. Manheim. New York: Schocken, 1965. P. 159–165; E. L. Greenstein. God's Golem: The Creation of the

Возвращаясь к апокрифическим повествованиям об Аврааме и Асенет, обратим внимание на то, что в метаморфозах, происходящих с главными героями благодаря устам небесных созданий, во многом прослеживается символизм, связанный с изначальным состоянием человечества до грехопадения. В рассказах об этих превращениях, по-видимому, воспроизводятся элементы событий, происходивших при сотворении первого человека, когда дух жизни был привнесен из уст Бога в уста безжизненного человеческого тела, изваянного из праха земного<sup>72</sup>. Такие мотивы начала творения более отчетливо ощутимы в Апокрифе об Иосифе и Асенет, в котором ангельская пища, медовый сот, сравнивается с духом жизни. Благодаря питанию Божьим Именем мистики-созерцатели как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет становятся новыми «первыми людьми», возвращаясь в состояние человечества до грехопадения. Подобного рода «приведение к жизни» мистических адептов заставляет вспомнить о более поздних иудейских легендах о *големе*, в которых безжизненное тело искусственного гуманоида «оживляется», когда Божье Имя влагается ему в уста<sup>73</sup>.

Тема оживления человеческих «идолов» вновь возвращает нас к вопросу об идолопоклонничестве, столь важному для авторов рассматриваемых апокрифических текстов. В нашем исследовании уже отмечалось ранее, что в Откровении Авраама

---

Human in Genesis 2 // Creation in Jewish and Christian Tradition / Eds. H. Reventlow and Y. Hoffman. JSOTSS, 319. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. P. 219–239.

<sup>72</sup> C. L. Beckerleg. The «Image of God» in Eden (Ph.D. diss). Harvard University, 2009.

<sup>73</sup> Об этих преданиях см.: Idel. Golem... P. 31, 91–92, 103, 139.

полемика, направленная против концепции Божественного Тела, а также неоднократное подтверждение приверженности идее Божественного Гласа принимает форму борьбы с идолами. В этом отношении интересно отметить, что в Апокрифе об Иосифе и Асенет, как и в авраамическом апокрифе, тема небесной пищи появляется в контексте повествований о борьбе с идолами. К примеру, в начале славянского апокрифа Авраам создает идолов и принимает участие в идолопоклоннических обрядах. Подобным же образом и Асенет в начале повествования представлена поклоняющейся идолам. Так, в Иос. Асен., 8 утверждается, что губы Асенет осквернены, так как она «устаи своими благословляет идолов мертвых и глухих»<sup>74</sup>. Позднее, однако, она, как и Авраам, уничтожает своих истуканов<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> См. также: Иос. Асен., 12:5 «Я осквернила уста мои идоложерственным и трапезой богов египетских, согрешила я, Господи, пред Тобю, весьма согрешила в неведеньи, и почитала я идолов мертвых и глухих». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 105–106.

<sup>75</sup> Иос. Асен., 10:12–13: «И схватила Асенет всех богов своих, какие были у нее в чертоге, золотых и серебряных, а было их не счесть, разбила на мелкие кусочки и бросила всех идолов египетских из выходящего на север окна горницы своей — нищим и попрошайкам. И взяла Асенет свою царскую снедь, яства тучные, и рыб, и мясо телячье, и все богам ее жертвенные приношения, и сосуды с вином для возлияния богам и бросила все из окна, выходящего на север, — все бросила псам приبلудным. Ибо сказала себе самой Асенет: “Да не отведают псы мои ни от снеди моей, ни от идоложерственного, но пусть пожрут все это псы приبلудные”». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 101. См. также: Иос. Асен., 13:11: «Вот про богов про всех, каких в неведении своем почитала я прежде, узнала я ныне, что были они идолами, мертвыми и глухими, и я дала людям попирать их ногами, и тех, что были из серебра и золота, растащили воры». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 109.

Более того, в мотиве неприятия идолопоклонства, представляющем собой отличительный признак обоих текстов, видимо, можно уловить некоторые полемические оттенки, характерные для этих источников. Как отмечалось ранее, оба текста пронизаны диалектическим смешением концепций визуальных и аудиальных выражений Божественного откровения. К примеру, оба героя не просто питаются, как Моисей, небесным Образом, но также и получают в качестве пищи Божье Имя. Ученые отмечали, что концепция Божьего Имени особенно развита в пространной редакции Апокрифа об Иосифе и Асенет<sup>76</sup>. Для нашей темы представляется важным тот факт, что в покаянном псалме Асенет (Иос. Асен., 11:17) Божье Имя упоминается в контексте отверзания уст мистика-созерцателя<sup>77</sup>. Росс Крэмер отмечает, что «в пространной редакции Асенет произносит благословения не только “Господу, Богу вашему”, но и имени ангела»<sup>78</sup>. Впоследствии дочь Пентефрея принимает небесную пищу, исходящую из уст Ангела Имени. Крэмер заявляет, что «именно в пространной редакции ангельское существо становится более похожим на ту фигуру, которая в других источниках выступает в качестве Ангела, несущего Имя Божье, то есть по существу двойника Бога»<sup>79</sup>. В Откровении Авраама патриарх также получает пищу от ангельской манифестации Божественного Имени.

---

<sup>76</sup> Kraemer. *When Aseneth Met Joseph...* P. 54–56.

<sup>77</sup> «А ныне, залитой вот этими слезами моими и золою осыпанной, в грязи покаяния моего, как отворить мне уста ко Всевышнему и как назвать Его святое страшное имя, чтобы не прогневить мне Господа, ибо среди беззаконий моих воззвала я к Его святому имени?» Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 104.

<sup>78</sup> Kraemer. *When Aseneth Met Joseph...* P. 121.

<sup>79</sup> *Ibid.* P. 127.

Еще один важный аспект аудиальной идеологии, которой отмечены оба текста, состоит в том, что в обоих апокрифах мистики-созерцатели вовлечены в особые молитвенные практики. Ученые ранее уже отмечали важное значение молитв патриарха в смысловом контексте Откровения Авраама в целом<sup>80</sup>. Еще важнее тот факт, что в славянском апокрифе именно благодаря молитве Авраам восходит к небесам<sup>81</sup>. Исследователи отмечали, что прославление Бога патриархом напоминает гимны, входящие в состав более поздней литературы *Гейхалот*<sup>82</sup>. Подобного рода замечания высказывались также и в отношении обрядов пения гимнов Асенет. Крэмер, например, заявляет, что

Асенет не просто хочет прославлять Человека (или ангела), что в данном произведении представлено с использованием выражений, возможно позаимствованных из Книги Судей 13, но и воспевать гимны... Это вечное славословие и воспевание гимнов в точности соответствует деятельности, которой наделяются ангелы на небесах в многочисленных мистических текстах литературы Небесных Дворцов (*Гейхалот*). Вместе с другими местами повести, в особенности в ее пространной редакции, это служит подтверждением того, что Асенет не просто пытается стать подобной ангелам на небесах, но также старается совершать деяния, соответствующие ангельскому статусу и их роду деятельности<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Himmelfarb. Ascent to Heaven... P. 64.

<sup>81</sup> См.: A. Orlov. Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham. Cambridge; Cambridge University Press, 2013. P. 53–58.

<sup>82</sup> G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. New York: Schocken, 1954. P. 59–61.

<sup>83</sup> Kraemer. When Aseneth Met Joseph... P. 122.

Интересно отметить, что, как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, ангелы Имени не позволяют адептам преклоняться перед ними. Иаоил поднимает Авраама с колен, а в Апокрифе об Иосифе и Асенет ангел отказывается принимать поклонения от Асенет<sup>84</sup>. И вновь в таких тенденциях можно уловить тонко выстроенную полемику, направленную против антропоморфных воплощений небесных существ, проявляющуюся как в славянском апокрифе, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет.

### ПИЦЦА АЗАЗЕЛЯ

Тема пищи, исходящей от духовного создания, получает свое парадоксальное негативное переосмысление в 23-й главе Откровения Авраама. В этой главе в своем видении всей человеческой истории Авраам созерцает падшего ангела Азазеля, питающего Адама и Еву в райском саду. В Отк. Авр., 23:3–8 говорится:

И я смотрел на видение, и глаза мои устремились в сторону сада Эдем. И я видел там мужа, очень большого в высоту и мощного в ширину, беспримерного обликом, который сплелся с женой своей, и та была сопоставима с мужем обликом и размером. И они стояли под одним из деревьев Эдема. И плод того дерева был подобен виноградной грозди. И за деревом стоял некто, подобный змею формой тела, но имеющий, как человек, руки и ноги, и еще крылья на плечах: шесть справа и шесть слева. И он держал в руке гроздь с дерева и кормил тех обоих, которых я видел сплетающимися. И я сказал: «Кто эти сплетающиеся, и кто этот между ними, и что

---

<sup>84</sup> Ibid. P. 127.

это за плод они едят, о Сильный Превечный?»  
И Он сказал: «Это разум человеческий — Адам, а это вожделение их на земле — Ева. А тот, что между ними, это несправедность губительных дел их — сам Азazel»<sup>85</sup>.

Подобного рода изображение первых людей, переплетенных вместе с демонической силой, содержит в себе ряд мотивов, связанных с идеями трансформации. Вполне возможно, что, как и преобразование Авраама, негативная трансформация прародителей не случайно представлена с помощью метафоры принятия пищи, причем природа этой пищи существенно отличается от той, которая насыщала Авраама. В отличие от патриарха, получившего насыщение благодаря созерцанию небесного существа, прародители питаются не видением духовного создания или его речью, а «материальной» пищей в виде виноградной грозди. Такого рода приверженность обычной земной пище в райском саду напоминает вышеупомянутые мотивы, отраженные в Книгах Адама и Евы, в которых первые люди после их изгнания из рая переходят к потреблению «пищи, подходящей для зверей».

Следует отметить, что новые навыки насыщения прародителей в нашем апокрифе являются негативно противопоставленными способам питания патриарха. В то время как Авраам переходит в небесное состояние человечества до грехопадения, отказываясь от обычной еды, Адам и Ева в их небесном анклавe следуют в противоположном направлении, принимая земную пищу из рук Азazеля. Если метафоры питания действительно имеют в нашем тексте скрытый трансформационный смысл, то в данном случае мы имеем негативное зеркальное отражение антропологической

---

<sup>85</sup> Кулик. Откровение Авраама... С. 247.

метаморфозы, происходящей с патриархом, изменения, которое еще раз подчеркивает дуалистические тенденции славянского апокалипсиса, отчетливо заметные также и в других местах Откровения Авраама.

Важно отметить, что кормление прародителей Азазелем — чрезвычайно редко встречающийся мотив в иудейской религиозной литературе, так что его появление в Откровении Авраама никак нельзя считать случайным, а скорее имеющим большое значение для усиления смысла других эпизодов данного текста, связанных с принятием пищи. Как отмечалось ранее в нашем исследовании, описание духовного антагониста, насыщающего первых людей, играет роль концептуального противопоставления процессу дарования пищи другим главным духовным действующим лицом нашего апокрифа, ангелом Иаоилом. Инверсивное симметричное соответствие противоположных действующих лиц, Иаоилов и Азазеля, уже отмечалось ранее другими исследователями. Эти персонажи представляют собой две основные противоборствующие силы, чьи зеркально противоположные функции особенно ярко выражены в главном священническом ритуале нашего апокрифа, а именно в обряде, связанном с церемониями Судного дня, во время которого одно действующее лицо берет на себя функции небесного первосвященника, а второе — эсхатологического козла отпущения.

Однако, несмотря на то что в некоторых частях славянского апокрифа Азазель действительно изображается как пресловутый козел отпущения, низвергнутое создание, лишенное своего небесного «убранства», в сцене окормления прародителей Азазель облечен в регалии своего прежнего возвышенного небесного статуса благодаря описанию двенадцати крыльев на его плечах.



Более того, внимания также заслуживает местоположение этого врага рода человеческого около Древа познания добра и зла. В этом описании можно уловить некоторый параллелизм между злосчастным деревом и самим Азazelем, причем не стоит удивляться тому, что в описаниях обоих явлений используются сходные символические мотивы. К примеру, подобно тому как дерево держит виноградную гроздь на своих ветвях, Азazelь также держит виноградную гроздь в своих руках. В свете таких совпадений вполне возможно, что враг человечества здесь представлен как своего рода древоподобный символ. В связи с этим нужно отметить, что мотив сплетения демона с прародителями напоминает не только о классическом характерном признаке змеи, но также и о переплетенных ветвях дерева. Азazель, вплетенного в прародителей, поэтому следует воспринимать как своего рода древо, запретным плодом которого и питались первые люди. Следовательно, в данном тексте явно наблюдается совмещение двух символов порока, Древа познания добра и зла и Азazеля, и оба они наделены запретными плодами. Такое изображение лиходея в виде печально известного райского дерева заставляет вспомнить о других апокалиптических памятниках, где небесные представители, такие как Иаков или Христос, изображаются в виде другого райского арбореального символа, а именно Древа жизни.

### ПИТАНИЕ ВСЕЙ «ФОРМОЙ»

Представляется интересным тот факт, что в главе 23 Откровения Авраама мотив кормления Азazelем прародителей одновременно включает в себя его переплетение с теми, кого он кормит. Эта особенность заставляет вспомнить о вышеупомянутых свидетельствах, сохранившихся в апокалиптических

текстах, согласно которым ангелы и тайнозрители являются питаемыми Образом Божиим или его представителем в виде Ангела Имени. Азазель здесь, подобно Ангелу Имени, хотя и с прямо противоположным умыслом, дарует пищу не только общепринятым методом, а именно через уста адептов, но также питая их всей своей демонической формой, сплетаясь с их первозданными телами. Интересно отметить, что, как и в 22-й главе Второй книги Еноха, где светоносное тело Еноха служит зеркалом, отражающим сияющую природу Божественной Формы, в нашем апокрифе переплетенные тела первых людей отражают собой змеиную форму их искусителя.

Далее следует рассмотреть также образный строй мотива сплетения прародителей с падшим Азазелем. Исследователи ранее отмечали присутствие в таких образах сплетения своего рода эротического символизма, заявляя, что это сплетение представляет собой нечто подобное сексуальному союзу, напоминающему *ménage à trois*<sup>86</sup>.

Здесь важно отметить, что в иудейских преданиях часто можно обнаружить связь между эротическими мотивами и мотивами потребления пищи. К примеру, в Апокрифе об Иосифе и Асенет эротическая символика поцелуя часто является связанной с символизмом вкушения пищи. Так, в Иос. Асен., 8 Иосиф, питаемый хлебом жизни, отказывается поцеловать Асенет, чьи губы осквернены идоложертвенной пищей<sup>87</sup>. Позднее, когда

---

<sup>86</sup> Harlow. *Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham*. P. 320.

<sup>87</sup> См.: Иос. Асен., 8:5: «И как подошла Асенет поцеловать Иосифа, вытянул он руку свою правую и устави ей в грудь, меж двух грудей ее, и были груди ее уже налитые, как спелые яблоки. И сказал Иосиф: “Не подобает мужу благочестивому, кто устами своими благословляет Бога Живого и ест благословенный хлеб жизни, и пьет благословенную чашу

Асенет вкушает ангельскую пищу из рук небесного двойника Иосифа, этот небесный гость целует ее. В Иос. Асен., 19:11 эротический символ поцелуя вновь тесно связан с символизмом принятия духовной пищи:

И поцеловал Иосиф Асенет — и дал ей дух жизни, и поцеловал второй раз — и дал ей дух мудрости, и поцеловал в третий раз — и дал дух истины<sup>88</sup>.

Многозначительная характерная черта этого места из Апокрифа об Иосифе и Асенет, где особенно очевидны связи между эротической символикой и мотивом принятия духовной пищи, — тот факт, что поцелуй Иосифа дает Асенет дух жизни. Этот поцелуй Иосифа напоминает об описании ангельской пищи в 16-й главе<sup>89</sup>, в которой небесный двойник Иосифа, представленный Ангелом Господним, дает девушке медовый сот: «И был сот большим и белым, будто снег, и полным меда. И был мед этот, как роса небесная, и дыхание его, как дыхание жизни»<sup>90</sup>.

В свете такого параллелизма образов связь между вкушением пищи и эротическим символизмом в Отк. Авр., 23 не представляется случайной, так как в этом эпизоде негативно переосмыслиется ряд концепций, уже знакомых по другим иудейским апокалиптическим источникам.

---

бессмертия, и помазывается благословенным помазанием нетления, целовать жену чужеземную, которая устами своими благословляет идолов мертвых и глухих и ест со стола их хлеб удушения, и пьет от возлияния их чашу коварства, и помазывается помазанием погибели”». Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 98.

<sup>88</sup> Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 119.

<sup>89</sup> V. Rabens. *The Holy Spirit And Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. 2<sup>nd</sup> rev. ed. WUNT, 2.283. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2013. P. 11.

<sup>90</sup> Брагинская et al. «Иосиф и Асенет». С. 114.

## НАСЫЩЕНИЕ АЗАЗЕЛЕМ

Мотив сплетения Азазеля с четой прародителей также указывает и на другой важный трансформационный аспект, развиваемый в нашем тексте, а именно на то, что демоническая природа каким-то образом становится частью природы самих первых людей. Такое символическое «вплетение» демона в человеческую природу представляет собой тип трансформации, прямо противоположный тому, которому подвергается главный герой повествования, Авраам, во время его путешествия к небесным реалиям. Как отмечалось ранее, концепция питания мистика Ангелом Имени, нашедшая свое отражение как в Откровении Авраама, так и в Апокрифе об Иосифе и Асенет, связана с ритуалом «приведения к жизни» или «оживления» первого человека (или *голема*) посредством Имени Божьего. В случае с Авраамом и Асенет их переход в ангелоподобное состояние, происходящий вследствие их необычного питания, указывает на возвращение этих адептов к состоянию человечества до грехопадения.

В своем исследовании традиций оживления *голема*/Адама силами Тетраграмматона Гершом Шолем уделяет внимание еще одной группе преданий, согласно которой идолы или фигуры вражеских сил взываются к жизни не Божьим Именем, а, наоборот, вхождением в них дьявола<sup>91</sup>. Так, например, согласно одной из таких легенд, Самаэль говорит через уста золотого тельца<sup>92</sup>. Подобную концепцию можно обнаружить и в Книгах Адама и Евы, в которых Змий предстает своего рода маской Сатаны во время его искушения прародителей. Более того, принятие Сатаной формы Змия,

---

<sup>91</sup> G. Scholem. On the Kabbalah and Its Symbolism / Trans. R. Manheim. New York: Schocken, 1965. P. 182.

<sup>92</sup> Пиркей де-рабби Элиэзер, 55.

возможно, представляет собой «антипарадигму» трансформации, а именно переход вражеской силы из высшего (ангелоподобного) в нижнее (животноподобное) состояние, что зеркально отражает славное преображение апокалиптических адептов, претерпевающих перемену кожаных одежд на облачение светом. В армянской версии Книг Адама и Евы представлена как раз такая негативная трансформация Сатаны<sup>93</sup>. «Животные» одежды Сатаны там представляют собой не просто призрак; враг буквально способен «поселиться» в настоящем живом существе. Змий, таким образом, является одержимым Сатаной.

В заключение этой части нашего исследования следует отметить, что два альтернативных способа принятия пищи в Откровении Авраама — одно ангельское, а другое демоническое — находятся в явном концептуальном противопоставлении. В то время как Авраам (и Асенет) насыщается через присутствие Ангела Имени, Адам и Ева представлены питающимися плодами и формой Азазеля.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наше исследование служит доказательством того, что символизм принятия пищи в славянском апокрифе играет важную роль в общем концептуальном дуалистическом контексте этого загадочного раннего образца иудейской мистики. Изучение образного выражения метафор насыщения помогает прояснить характер трансформаций персонажей этого апокалиптического повествования, преобразований, приводящих их либо к эсхатологическому обретению того состояния, которое человечество имело до грехопадения, либо к потере

---

<sup>93</sup> Anderson and Stone. A Synopsis of the Books of Adam and Eve... 50E–52E.

этого состояния. В этом отношении тема пищи, по-видимому, служит важным концептуальным мостом, связывающим события начала творения с событиями конца времен.

Предания о принятии небесной пищи дают надежду на то, что последствия грехопадения первой человеческой пары, вкусившей запретный плод в Эдемском саду, будут упразднены в конце времен благодаря участию посвященных в трапезе ангелов, которая вернет человечество к его изначальной небесной природе. Различные предания об эсхатологических вкушениях, существующие в иудейской и христианской традициях, от евхаристии до раввинистических историй о последнем пире праведников, угощающихся телом Левиафана, служат указанием на восстановительный смысл конечной трапезы избранных людей, которая на стадии *эсхатона* будет призвана отменить последствия грехопадения прародителей.

Другой важный аспект состоит в том, что мотив эсхатологической пищи в славянском апокрифе часто помещен в контекст полемики между концепциями откровения Бога как Образа и Гласа. Такая полемика проявляется как в изображениях тех, кто принимает пищу, так и в описаниях тех, кто эту пищу предлагает. В этом отношении интересно отметить, что в описании ключевого эпизода принятия эсхатологической пищи в славянском апокрифе, где Авраам представлен питающимся Иаоилом, важную роль играют как визуальные, так и аудиальные элементы откровения. В этом эпизоде мистик-созерцатель насыщается как образом великого ангела, так и голосом этого небесного создания. Такое соединение двух концепций откровения в славянском апокалипсисе ясно указывает на попытку их синтеза, в котором мотивы аудиальной парадигмы Божественного Гласа парадоксально совмещаются с мистикой созерцания

## АЗАЗЕЛЬ

Божественной Формы, формативной традиции эсхатологического вкушения, изначально связанной с историей жизни Моисея. Этот парадоксальный синтез двух важных конкурирующих тенденций интерпретации Божественного откровения впоследствии будет оказывать свое влияние на позднее иудейское и христианское богословие на долгом пути их исторического развития.

# «ПОДОБИЕ НЕБЕС»: СЛАВА АЗАЗЕЛЯ В ОТКРОВЕНИИ АВРААМА<sup>1</sup>

...Теперь приобщись к глубокому и святому таинству веры, символу мужского и женского начал вселенной... Се черта, на которой мужское и женское начало соединяются, вместе образуя всадника на змие, которого символизирует Азазель.

*Зогар I, 152б–153а*

## ВВЕДЕНИЕ

В 14-й главе Откровения Авраама, иудейского апокрифа первых веков христианской эры, содержится загадочное предание о необычайной силе, данной главному отрицательному персонажу этого повествования — падшему ангелу Азазелю. В этом апокрифическом произведении небесный наставник Авраама, ангел Иаоил, предупреждает своего земного подопечного, героя веры, о том, что Бог наделил его эсхатологического противника Азазеля особой волей и «тяжестью», в отличие от персонажей, противостоящих ему. Эта загадочная «тяжесть» (слав. «тягота»), которой был наделен демон, долгое

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен Александром Марковым по публикации: А. Orlov. «The Likeness of Heaven»: Kavod of Azazel in the Apocalypse of Abraham // With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism. Ekstasis, 2 / Eds. D. Arbel and A. Orlov. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 2010. P. 232–253.