

ВВЕДЕНИЕ:
Ранняя иудейская мистика
и славянские ветхозаветные апокрифы

Современная научная дискуссия об истоках, целях и содержании ранней иудейской мистики начинается с работ выдающегося еврейского ученого прошлого века Гершома Шолема. Его глубокие и порой парадоксальные исследования ранних иудейских эзотерических традиций демонстрируют поразительный контраст с предыдущей научной парадигмой исследования иудаистики конца XIX и начала XX столетий, выраженной в так называемом движении *Wissenschaft des Judentums*,¹ которое понимало раннюю иудейскую мистику как религиозное образование, основанное на идеях поздних и внешних по отношению

¹ В своей книге *Основные течения еврейской мистики* Шолем подчеркивает негативное отношение этого научного направления к иудейской мистике в целом, и к каббале в частности, говоря следующее: “великие еврейские ученые прошлого столетия, чья концепция еврейской истории продолжает доминировать в наши дни, такие умы, как Грец, Цунц, Гейгер, Луцато и Штайншнайдер не испытывали, мягко выражаясь, большой симпатии к каббале. Чуждая и отталкивающая, она являла собой воплощение всего того, что противостояло их собственным воззрениям и мировосприятию, господство которых они надеялись установить в современном иудаизме. Она была препятствием на их пути, союзницей сил и тенденций, отвержение которых составляло предмет гордости для того еврейства, которое видело, пользуясь выражением Штайншайдера, свою главную задачу в устройстве достойных похорон иудаизму. Этим объясняется отрицательное отношение этих ученых к роли мистики в еврейской истории. Несомненно, что их позиция, отнюдь не чисто научная, была позицией воина в разгар схватки с опасным противником, еще исполненным силы и жизни. Таким противником было хасидское движение...” Г. Шолем, *Основные течения в еврейской мистике* (Москва—Иерусалим: Гешарим, 2004) 36.

к иудаизму.² В своем главном научном труде, *Основные течения еврейской мистики*, а также в своих других публикациях³ Шолем пытается прояснить корни ранней иудейской мистической традиции на базе новой методологии, которая, в отличие от подхода *Wissenschaft des Judentums*, старается понять эту традицию как подлинно иудейское богословское течение с глубокими и древними корнями в библейской и апокалиптической литературе. Задача Шолема была отнюдь непроста. В своей речи, произнесенной по случаю вручения ему Ротшильдской премии, он говорит о трудностях этого нелегкого проекта реконструкции истории ранней иудейской мистики, указывая на разнородную и фрагментарную природу дошедших до нас письменных свидетельств этой традиции.⁴

Публикации Шолема представляют собой серию успешных и иногда не совсем успешных попыток связать

² Так, например, один из представителей движения *Wissenschaft des Judentums*, Генрих Грец рассматривал литературу *Хейхалот* как довольно позднее явление, которое, по его мнению, нужно датировать концом геонического периода. Он понимал литературу Чертогов, как своего рода “коллекцию плохо понятых агадических традиций и иудейских, христианских и мусульманских фантазий, облеченных в мистическую многозначность и ложно принимаемых за откровение.” Н. Graetz, *History of the Jews* (6 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1894) 3.153.

³ G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1941); idem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, [1960] 1965); idem, *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: Schocken Books, 1969); idem, *Kabbalah* (New York: Dorset Press, 1987); idem, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Princeton University Press, 1990). Полная библиография работ Шолема может быть найдена в следующих публикациях: F. Scholem and B. Yaron, “Bibliography of the Published Writings of Gershom G. Scholem,” in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom Scholem on his Seventieth Birthday* (Jerusalem: Magnes, 1967) 199–235; M. Catane, *Bibliography of the Writings of Gershom G. Scholem presented to Gershom G. Scholem on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Jerusalem: Magnes, 1977).

⁴ J. Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History* (New York: New York University Press, 1987) 2–3.

ранние иудейские мистические предания, найденные в таких апокалиптических памятниках эпохи Второго Храма, как Первая книга Еноха, Вторая книга Еноха и *Откровение Авраама*, с более поздними традициями, подобной же природы, зафиксированными в раввинистических произведениях и литературе *Хейхалот*.⁵ Нужно подчеркнуть то, что Шолем рассматривал все эти три стадии эволюции ранней иудейской мистики (апокалиптическую, раввинистическую и *Хейхалот*), как части одного большого религиозного движения, обозначаемого им как традиция *Меркавы* (Божественной Колесницы). По его мнению, мистические спекуляции, обнаруживающиеся в иудейской апокалиптике, представляют из себя начальную фазу в развитии этого важного религиозного направления. В работе *Основные течения в еврейской мистике* он говорит об этом так:

... Это совершенно верно, и этого самого по себе достаточно, чтобы доказать преемственность мысли о *Меркаве* на всех трех этапах ее развития: от тайных молитвенных собраний древних апокалиптиков через спекуляции по поводу *Меркавы* известных нам законоучителей Торы до мистики *Меркавы* позднеталмудического и послеталмудического периодов, как она отражается в сохранившейся литературе. Мы усматриваем здесь определенное религиозное движение, сам факт существования которого решительно опровергает тот укоренившийся предрассудок, что все творческие религиозные силы ранней апокалиптики были без остатка поглощены и переработаны народившимся христианством.⁶

Как мы видим, Шолем рассматривал раввинистические свидетельства и литературу *Хейхалот* как последующие фазы в довольно протяженной истории традиции *Мер-*

⁵ О текстах и переводах литературы Небесных Чертогов (*Хейхалот*) см. P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1981); P. Schäfer et al., *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* (4 vols.; TSAJ, 17, 22, 29, 46; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1987–95).

⁶ Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 79.

кавы, истоки которой могут быть найдены уже в ранних апокалиптических произведениях. В противовес исследователям *Wissenschaft des Judentums*, которые обычно датировали книги литературы Чертогов концом геонического периода, он настаивал на более раннем времени создания этих произведений во время талмудического периода или даже периода таннаев.

Шолем пытался доказать, что литература *Хейхалот* имеет глубинную связь с ранними апокалиптическими произведениями через их особую общую образность, а именно через символизм Престола, который, по его мнению, представляет собой одну из центральных тем концептуальной вселенной традиции Божественной Колесницы. В *Основных течениях* он говорит о том, что ...

... древнейшая еврейская мистика — это мистика Престола. Сущность ее заключается не во всепоглощающем созерцании истинной природы Бога, но в лицезрении Его явления на Престоле, как оно описано Иезекиилом, и в познании тайн Божественного Престола. Этот мир означает для еврейского мистика то же, что плерома, “полнота,” сфера Божественного света с ее потенциами, зонами, архонтами и господствами — для греческих и ранних христианских мистиков этого периода, известных в истории под именами гностиков и герметиков. Руководствуясь теми же мотивами, что и они, еврейский мистик, однако, пользовался для описания своих видений языком, созданным в мире его собственных религиозных идей. Предсуший Престол Божий, воплощающий и олицетворяющий все формы творения, был и целью, и предметом его мистического видения. Начиная с 14-й главы эфиопской книги Еноха, которая содержит самое раннее во всей литературе описание Престола, следует длинный ряд различнейших мистических документов, замыкающийся экстатическими описаниями мира Престола в сочинениях визионеров *Меркавы*.⁷

Шолем также полагал, что другое важное связующее звено между литературой *Хейхалот* и ранними иудейскими апокалипсисами это то, что оба они были выражениями

⁷ Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 79.

подлинного мистического опыта. Он утверждал, что произведения литературы Чертогов представляют собой ...

... не мидраши. Они не истолковывают библейские стихи. Это особый жанр литературы, преследующий свою собственную цель. В основном это описание подлинного религиозного опыта, который не нуждается в санкции Библии. Одним словом, они относятся к той же категории, что апокрифические и апокалиптические тексты, а не традиционный мидраш. Правда, видение мира Божества, составляющее главную тему этих сочинений, первоначально проистекало из стремления превратить то, на что в Библии имелось лишь случайное указание, в непосредственно личное переживание. Основные категории мысли, появившиеся в описании *Меркавы*, точно также заимствованы из библейского источника. Но, несмотря на все это, мы имеем здесь совершенно новое и самобытное духовное и религиозное настроение. Лишь на позднейших стадиях развития движения, характеризующихся его постепенным упадком, в этих сочинениях наблюдается возврат к экзегезе как таковой.⁸

Шодем видел мистика *Хейхалот* как неотъемлемую часть традиции небесных путешествий, начало которой, по его мнению, может быть возведено к небесным вознесениям патриархов и пророков, описанных в ранних иудейских апокалиптических произведениях.

Однако несмотря на ту важную роль, которую ранние апокалиптические и псевдоэпиграфические тексты играют в шолемовской общей концепции истории ранней иудейской мистики, его публикации, к сожалению, не содержат всестороннего и тщательного анализа этих произведений эпохи Второго Храма.⁹ Ис-

⁸ Шодем, *Основные течения в еврейской мистике*, 82.

⁹ Нежелание и неспособность Шолема углубиться в детальный анализ ранних апокалиптических произведений, таких как Первая книга Еноха, Вторая книга Еноха, *Откровение Авраама* и *4 Книга Эзры*, литературных памятников наиважнейших для его теорий, которые он часто цитирует в своих работах, вполне объяснимы, так как сфера его экспертизы была не в текстах периода Второго Храма, а в более поздней раввинистической литературе.

следование этих важнейших ранних апокалиптических памятников, которые, по мнению Шолема, играли такую первостепенную и формативную роль в появлении и кристаллизации иудейской мистики, занимает в его книгах очень незначительную роль, будучи сведенной к нескольким несистематическим замечаниям.¹⁰ Подобная неспособность текстуально доказать на просторном материале присутствие развернутой системы иудейских мистических представлений в ранних псевдоэпиγραфах привела к тому, что последующие критики его теорий были вынуждены концентрироваться в основном либо на раввинистических свидетельствах традиции *Меркавы*, либо на текстах литературы *Хейхалот*, рассматривая эти своды как первые систематические выражения концептуального мира ранней иудейской мистики.¹¹ Отсутствие тщательной текстуальной аргументированности в Шолевских теориях о ранних истоках традиции *Меркавы* в иудейских памятниках, предшествующих Мишне, было одной из главных причин, почему его научные позиции касательно возникновения, целей и содержания ранней

¹⁰ Показательно, что Шолем сам признает свое отсутствие интереса и желания исследовать иудейские псевдоэпиграфы эпохи Второго Храма. Так в *Основных течениях* он прямо говорит об этом: "... я не намерен отводить много места гипотезам о корнях еврейской мистики и ее связи с эллинско-восточным синкретизмом, как бы заманчиво это не казалось. Я также не собираюсь рассматривать многие псевдоэпиграфические и апокалиптические произведения наподобие эфиопской книги Еноха и 4-й книги Езры, которые, бесспорно, содержат элементы еврейской мистики. Влияние, оказываемое этими книгами на дальнейшее развитие еврейской мистики, очевидно; но я в основном ограничусь анализом сочинений, которым в литературе о еврейской религиозной истории еще не уделялось должного внимания." Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 75.

¹¹ Это смещение исследовательского внимания отражает не просто предпочтение критиков Шолема, но имплицитно подчеркивает также его собственную позицию, в которой ранние мистические свидетельства, найденные в апокалиптических текстах, не исследовались в их собственном контексте, но рассматривались с точки зрения более поздних концепций, найденных в раввинистических материалах или литературе *Хейхалот*.

иудейской мистики подверглись такой яростной критике в недавних научных дискуссиях.

Детальный разбор позиций Шолема по этим вопросам был предложен в публикациях Петера Шефера,¹² Дейвида Гэлперина¹³ и других ученых,¹⁴ критика которых, во многом проистекала из более раннего анализа, представленного в работах Иохана Майера¹⁵ и Эфраима Урбаха.¹⁶ Критики Шолема нашли неубедительным его положение о том, что ранние дохристианские апокалиптические

¹² P. Schäfer, "Prolegomena zu einer kritischen Edition und Analyse der Merkava Rabba," *FJB* 5 (1977) 65–99; idem, "Die Beschwörung des sar ha-panim, Kritische Edition und Übersetzung," *FJB* 6 (1978) 107–45; idem, "Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutarti," *JJS* 33 (1982) 569–82; idem, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature," *JSJ* 14 (1983) 172–81; idem, "Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur," in: P. Schäfer, *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 250–76, ообщ. 258, 264–65; idem, "The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism. Gershom Scholem Reconsidered," in: *Hekhalot-Studien*, 277–95; idem, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992) 150–55.

¹³ D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven: American Oriental Society, 1980); idem, "A New Edition of the Hekhalot Literature," *JAOS* 104.3 (1984) 543–552; idem, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988) 359–63.

¹⁴ P. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28 (1977) 173–80; M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Oxford: Oxford University Press, 1993) 106–14; idem, "The Experience of the Visionary and the Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul," *Semeia* 36 (1986) 97–111; idem, "The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World," in: *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (ed. J. J. Collins and M. Fishbane; Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995) 123–37, ообщ. 126–28; M. D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 29; 153–57; 170–72; 210–12.

¹⁵ J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Kairos 1; Salzburg: Müller, 1964) 128–146.

¹⁶ E. E. Urbach, "The Traditions about Merkavah Mysticism in the Tannaitic Period," in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on His Seventieth Birthday by Pupils, Colleagues and Friends* (ed. E. E. Urbach et al; Jerusalem: Magnes, 1967) 1–28 [на иврите].

произведения и поздние раввинистические свидетельства традиции *Меркавы* представляет собой мистические предания одной природы. Порицатели Шолемовских теорий указывают на факт того, что раввинистические свидетельства о *מעשה מרכבה* на самом деле ничего не говорят нам о реальном мистическом опыте, и скорее всего являются просто своего рода экзегезами нарратива Божественной Колесницы, найденного в первой главе Книге пророка Иезекииля. Один из критиков, Дейвид Гэлперин особо подчеркивает, что “описания *Меркавы* найденные в произведениях периода таннаев не сопровождаются какими-то бы ни было мистическими практиками, и они не представляют из себя какое-либо тайное эзотерическое учение. Они всего лишь публичные разъяснения видений пророка Иезекииля, которые сопровождали чтение первой главы книги этого пророка в синагоге на *Шавуот*.”¹⁷

Гэлперин видит эти раввинистические свидетельства предания *Меркавы*, как тесно связанные с экзегетическими традициями круга *Шавуот*, в которых интерпретация первой главы Книги пророка Иезекииля была объединена с Синайскими нарративами, изображавшими Моисея, как вознесшегося на небеса и получившего там Тору, несмотря на протесты ангелов. Гэлперин настаивает на том, что эти традиции круга *Шавуот* имели первостепенное формативное значение для символизма образа так называемого Владыки Торы — ангельского персонажа, игравшего важную концептуальную роль в богословской системе литературы Чертогов.

Далее, критики Шолема обращают внимание на то, что подобно талмудическим спекуляциям о *Меркаве*, литература Чертогов, по-видимому, тоже представляет из себя экзегетические произведения, а не описания подлинного опыта небесных путешествий. Петер Шеффер указывает на то, что литература *Хейхалот* не дает нам никаких намеков на то, что небесные путешествия

¹⁷ Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 182.

в действительности имели место или на то, что они практиковались как мистический опыт.¹⁸

Гипотеза Шолема о том, что описания небесного восхождения и мистика Престола занимали центральное место в традиции *Меркавы* и литературе *Хейхалот*, также породила мощную волну критических замечаний. Так, например, Шефер отмечает, что каждый, читающий тексты литературы Чертогов в непредубежденном состоянии ума и без влияния шоломовских схем, только с большим трудом может прийти к заключению, что небесные путешествия представляют собой главную тему этой литературы.¹⁹ Далее он указывает на то, что в большинстве текстов литературы *Хейхалот* традиция небесных путешествий явно уступает символике магических призывов и заклинаний. По мнению Шефера, “вся эта литература пронизана такого рода заклинаниями и ... объектом этих магических формул почти всегда являются ангельские существа, которые призваны помочь визионерам в их углубленном изучении Горы.”²⁰

Здесь важно также отметить, что несмотря на тот большой научный вклад, который исследования Шефера, Гэлперина и других шоломовских критиков внесли в дело более глубокого понимания концептуальной вселенной раввинистической мистики и мистики литературы *Хейхалот* — их работы, по моему мнению, оказали крайне негативное влияние на изучение ранних мистических традиций, существующих в апокалиптических и псевдоэпиграфических материалах. Это произошло потому, что эти критические исследования кардинально сместили само понятие ранней иудейской мистики, связав его почти полностью с поздними раввинистическими и *Хейхалот* свидетельствами, отделив их от мистических преданий периода Второго Храма своего рода концептуальной и методологической пропастью.

¹⁸ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 155.

¹⁹ Schäfer, *Gershom Scholem Reconsidered*, 6.

²⁰ Schäfer, *Gershom Scholem Reconsidered*, 6.

Критика теорий Шолема, таким образом, привела к радикальному изменению приоритетов в изучении ранней иудейской мистики. Главный центр внимания этих исследований оказался теперь смещенным с ранних псевдоэпиграфических материалов в основном к литературе *Хейхалот* в попытке доказать ее концептуальную независимость от ранних апокалиптических традиций. Эта научная тенденция является, по моему мнению, глубоко проблематичной. Ведь даже если литература Чертогов и имеет свою собственную уникальную символическую систему отличную от концептуального мира ранних апокалиптических преданий это само по себе не должно вести к автоматическому исключению этих ранних свидетельств из реестра истории иудейской мистики. Очевидно, что несмотря на свое важное место в истории иудейской мистики, литература *Хейхалот*, тем не менее, не может служить своего рода эталоном для оценки всех иудейских мистических свидетельств на их принадлежность более широкой традиции. Здесь важно отметить тот факт, что и сама литература *Хейхалот*, как было уже отмечено многими учеными, не представляет из себя однородного целого, и должна быть понимаема как многообразие теологических пластов с множественными концептуальными и символическими центрами. Так, в своей критике методологических подходов Шолема и Гэлперина, Петер Шефер подчеркивает, что “оба подхода страдают от того, что они пытаются найти одно единственное объяснения для всей литературы Чертогов ... таким образом, игнорируя чрезвычайно сложную картину взаимоотношений разных пластов традиций в каком бы то ни было тексте. Но литература *Хейхалот* не представляет из себя единства и поэтому не может быть объяснена однозначно.”²¹

Как мы видим, одним из последствий критики шолемовских позиций в научной литературе последнего времени стало то, что в изучении ранней иудейской

²¹ Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 152.

мистики образовалась определенная концептуальная и методологическая пропасть между свидетельствами раввинистической литературы и литературы *Хейхалот* с одной стороны и преданиями ранних апокалиптических текстов с другой. В этой научной перспективе мистика литературы *Хейхалот*, равно как и раввинистическая мистика, оказались почему-то никак не связанными больше с дохристианскими иудейскими апокалипсисами и стали теперь пониматься как совершенно отличное явление со своим собственным уникальным концептуальным миром.

Как уже было нами отмечено, Шолем многократно указывал на то, что ранние иудейские псевдоэпиграфы были одним из важных источников, определившим будущее развитие мистики *Меркавы* и *Хейхалот*.²² В этом отношении он особо отмечал псевдоэпиграфические произведения, ассоциируемые с именем седьмого допотопного патриарха Еноха. Шолем считал, что ранние енохические псевдоэпиграфы, и особенно композиции известные нам как Первая книга Еноха и Вторая книга Еноха,²³ содержат самые ранние формативные традиции иудейской мистики.²⁴ В своем анализе он также часто

²² “... незримые, но прочные и подчас различимые еще и поныне нити связывают этих мистиков позднейшего периода с группами, создавшими большую часть псевдоэпиграфических и апокалиптических произведений в I веке до н. э. — I веке н. э. Впоследствии многое в этой непризнанной традиции нашло свой путь к позднейшим поколениям независимо от талмудических школ и часто в изоляции от них.” Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 77.

²³ Этот текст известен в славянской традиции как “Книга Еноха Праведного.”

²⁴ В *Основных течениях* Шолем указывает на формативную роль енохических преданий для развития образа одного из главных персонажей мистики *Меркавы* — ангела Метатрона, который понимается там как вознесенный и преображенный Енох. Он пишет: “Наиболее значительным из отклонений от главного потока является мистика Метатрона. Она развивается вокруг личности Еноха, который прожив жизнь благочестивца, был вознесен, согласно легенде, в первые ангелы ... Видения небесного странника Еноха, как они описываются в эфиопской и славянской книгах Еноха, в книге Еноха мистиков

ссылался на другой важный ранний псевдоэпиграф, известный нам как *Откровение Авраама*, находя фрагменты традиций этого текста в более поздних мистических текстах.²⁵

Здесь надо особо подчеркнуть, что как Вторая книга Еноха так и *Откровение Авраама* дошли до нас полностью только в славянских переводах. В книгах Шолема эти два псевдоэпиграфа упоминаются чаще других. Мы не ошибемся, если скажем, что в его концепции истории иудейской мистики эти два текста являются решающими ранними свидетельствами, доказывающими формативное влияние апокалиптики на последующее развитие иудейского мистического предания. Шолем был не единственным ученым, указывавшим на важную роль псевдоэпиграфических произведений, сохранившихся на славянском языке, в деле понимания корней и раннего развития иудейской мистики.²⁶ И хотя многие извест-

Меркавы приводятся в отчетах Метатрона рабби Ишмаэлю о метаморфозе, произошедшей с ним, и об иерархическом чине ангелов и сфере Престола. Невозможно не разглядеть в этой мистике Еноха последовательной линии развития.” Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 104–105.

²⁵ “Можно привести еще один пример поразительной живучести в еврейской мистической литературе древних традиций, часто продолжающих существовать в ее потаенных уголках. В Апокалипсисе Авраама Ягоэль фигурирует в качестве духовного наставника патриарха, которому он объясняет, подобно Метатрону в трактатах *Хейхалот*, тайны мира Престола и Страшного Суда. Авраам предстает здесь как прообраз неопита, посвящаемого в тайну, каким он выступает и в конце ‘Сефер йецира’ (‘Книги творения’) — неизвестно к какому периоду относящегося документа... В Апокалипсисе мы читаем о посвящении его в тайны *Меркавы* подобно тому, как в ‘Сефер йецира’ ему позволяют проникнуть в тайны космогонической спекуляции. Удивительно читать в рукописи XII в., автор которой был выходцем из немецко-еврейской среды, что Ягоэль был наставником Авраама и научил его всей Торе. Тот же самый документ подчеркнуто упоминает Ягоэля как ангела, который, как указывается в приведенном отрывке из Талмуда, приглашает Моисея взойти на небо. Таким образом, традиция, связываемая с его именем, продолжалась еще в средневековой литературе.” Шолем, *Основные течения в еврейской мистике*, 106.

²⁶ Об иудейских мистических традициях в славянских псевдоэпиграфах

ные эксперты иудейских мистических преданий, такие как, Луис Гинзберг, Хуго Одеберг, Джордж Генри Бокс, Итхамар Грюнвалд, Ярл Фоссум и Филип Александр часто размышляли о формативной роли славянских свидетельств, отмечая интересные параллели между этими произведениями и мистикой *Чертогов* и *Меркавы*, критики Шолема упомянутые ранее, почти всегда игнорировали эти важные текстуальные свидетельства. Но даже и в работах

см. P. Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.247–248; idem, "From Son of Adam to a Second God: Transformation of the Biblical Enoch," *Biblical Figures Outside the Bible* (ed. M. E. Stone and T. A. Bergen; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 102–111; C. Böttrich, *Weltweisheit, Menschheitsethik, Urkult: Studien zum slavischen Henochbuch* (WUNT, 2/50; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992) 109–114; idem, "Beobachtungen zum Midrash vom 'Leben Henochs,'" *Mitteilungen und Beiträge der Forschungsstelle Judentum an der Theologischen Fakultät Leipzig* 10 (1996) 44–83; A. De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (SVC, 33; Leiden: Brill, 1996); M. Himmelfarb, "Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses," *Mysteries and Revelations; Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (eds. J.J. Collins and J.H. Charlesworth; JSPSup., 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) 79–90; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1955) 5.161–64; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU, 14; Leiden: Brill, 1980) 50–51; J. Fossum, *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); idem, "Colossians 1,15–18a in the Light of Jewish Mysticism and Gnosticism," *NTS* 35 (1989) 183–201; idem, *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA, 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995); M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; J. Kugel, "The Ladder of Jacob," *HTR* 88 (1995) 209–27; H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) 52–63; W.O.E. Oesterley and G.H. Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinic and Mediaeval Judaism* (New York: Macmillan, 1920) 236; M. Philonenko, "La cosmogonie du 'Livre des secrets d'Hénoch,'" *Religions en Egypte: Hellénistique et romaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1969) 109–16; Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*; idem, *Origins of the Kabbalah*; idem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*; idem, *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* (New York: Schocken, 1991).

тех авторов, которые пытались использовать славянские псевдоэпиграфические свидетельства в их исследовании поздней иудейской мистики, это применение не носило систематического характера и не принимало во внимание весь спектр традиций и документов существующих в славянской письменной традиции.

Здесь нужно отметить, что, кроме Второй книги Еноха и *Откровения Авраама*, славянская языковая среда сохранила еще много других уникальных псевдоэпиграфических фрагментов, произведений и традиций связанных с многими важными героями ранней библейской истории.²⁷ Интересно то, что многие из этих документов демонстрируют как апокалиптические, так и мистические тенденции. Эти оригинальные ранние иудейские произведения, наряду с фрагментами, перенесенными их хранителями в более поздние христианские литературные произведения, таким образом, содержат важные свидетельства, проясняющие ранние иудейские мистические традиции. В нашем сборнике мы попытались исследовать некоторые из этих древних текстов и традиций, сохранившихся только на языке славян, которые способны пролить новый свет на корни и природу ранней иудейской мистики. Выбранные тексты и традиции в основном касаются тем вознесения и преображения праведников, которые призваны восстановить человечество к его изначальной небесной природе, утерянной Адамом после его грехопадения в Эдеме.

²⁷ См. А.И. Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (Списки памятников) Выпуск 1. Апокрифы ветхозаветные* (Петроград: Отделение русского языка и словесности Российской академии наук, 1921).