

НЕБЕСНЫЕ СВЯЩЕННИКИ И НЕБЕСНЫЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В *ОТКРОВЕНИИ АВРААМА*¹

КУЛЬТОВОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ

Утраченные одеяния

Во второй, апокалиптической, части *Откровения Авраама* представлена одна из самых важных топологических особенностей иудейской апокалиптической литературы, состоящая в описании перемещения как положительных, так и отрицательных главных героев повествования в области их нового обитания, изначально принадлежавшие их оппонентам, где они нередко обретают роли и обязанности своих эсхатологических противников.² Принимая во внимание эти пересекающиеся траектории, следует отметить, что главный герой и его поверженный оппонент зачастую встречаются друг с другом на этом пути к своему новому назначению. Подобного рода встречи между положительными и отрицательными персонажами повествования нередко представляют собой ключевые события этих историй.³

¹ Перевод с английского языка выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: А. А. Orlov, *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 119–153.

² Подобного рода динамическая основа апокалиптических повествований обнаруживается уже в ранних енохических рассказах, где антагонисты, представленные падшими ангелами, принимают на себя ряд человеческих земных обязанностей, а человеческие главные герои (в особенности Енох) обретают небесные и священнические обязанности своих оппонентов на небесах.

³ Один из примеров подобного рода встреч вознесенного героя и поверженных антагонистов содержится во Второй книге Еноха. Во время своего восхождения на небеса Енох встречает группу заключенных в темницу Стражей на втором небе. Об этом предании см. А. Orlov “The Watchers of Satanail: The Fallen Angels Traditions in 2 (Slavonic) Enoch,” in: А. Orlov,

В главе 13-й *Откровения Авраама* говорится об одной такой встрече героя этой апокалиптической истории, патриарха Авраама, с антагонистом, представленным падшим ангелом Азazelем. На этой встрече присутствует также небесный наставник патриарха— высший ангел Иаоил который сообщает обоим действующим лицам истории о том, что небесные одеяния Азazеля должны теперь быть переданы их новому владельцу, а именно вознесенному Аврааму. В тексте *Откровения Авраама* 13:7–14 говорится следующее:

«Не гоже тебе, Азazel, потому что доля Авраама на небесах, а твоя — на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей... Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был на нем, перейдет на тебя». (*Отк. Авр.* 13:7–14)⁴

Обещание вознесенному герою о получении им нового одеяния означает здесь не просто обретение Авраамом довольно необычного дополнения к его патриаршему гардеробу. Напротив, этот мотив служит обозначением ключевого онтологического перехода этого персонажа из его человеческого состояния в небесное. Мотив наделения героя небесными облачениями довольно часто встречается в апокалиптической литературе; мистикам нередко даруются ангельские одеяния. В тексте 22-й главы Второй книги Еноха, к примеру, говорится о том, что во время своего небесного путешествия к Престолу Бога Енох получил светоносный ангельский наряд, благодаря которому его тело стало подобным телам облаченным в славу ангельским служителям. Такое преобразование имеет большое значение для понимания особой антропологии апокалиптических текстов, поскольку в них, через подобные описания, adept наделяется изначальной светоносностью первых людей, утраченной после грехопадения и изгнания Адама и Евы из Эдема.

В *Откровении Авраама* мотив перехода героя в иное состояние также служит напоминанием об истории первых людей, в которой светоносные одеяния небесных существ были заменены на кожаные ризы материального тела. Следовательно, рассказ о наделении Авраама ангельскими одеяниями, возможно,

Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha (SVTP, 23; Leiden: Brill, 2009), 134–64.

⁴ Кулик, «Откровение Авраама», 243.

служит обозначением эсхатологического возвращения героя к изначальному состоянию первого человека. Следует отметить, что некоторые исследователи допускали возможность подобного истолкования рассматриваемого текста. К примеру, Луи Гинзберг ранее уже высказывал предположение о возможности адамической концептуальной основы ангельского преображения героя в *Откровении Авраама*, указывая на некоторые параллели к рассматриваемому мотиву в таргумах и тексте *Пиркей де-рабби Элиезер*.⁵ В самом деле, мотив передачи одеяний от поверженного ангельского противника вознесенному человеческому существу представляется очень важной темой в источниках, посвященных истории Адама.

В некоторых повествованиях, содержащих это предание, обнаруживается представление о том, что изначальные светоносные одеяния первых людей даже были сделаны из самих поверженных небесных существ. Свидетельство подобной интерпретации можно обнаружить в *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Быт. 3:21, тексте, где содержится этиология светоносных одежд первых людей. Согласно этой таргумической интерпретации, первые люди были наделены светоносными одеяниями, сделанными из кожи, сброшенной Эдемским змием:

И Господь Бог сделал одеяния славы для Адама и его жены из кожи, которую сбросил змий, чтобы они носили ее на их одеяниях из кожи и ногтей, которые были сняты с них, и он надел это одеяние на них.⁶

Авторам более поздних мидрашей также хорошо известно предание об этом загадочном происхождении светоносных одеяний первых людей. Так, в главе 20-й *Пиркей де-рабби Элиезер* говорится следующее:

Рабби Элиезер сказал: Из кожи, сброшенной змием, Святой, да будь Он благословен, сделал одеяния славы для Адама и его жены, как сказано: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их».⁷

⁵ См. L. Ginzberg, "Apocalypse of Abraham," in: *Jewish Encyclopedia* (Ed. I. Singer; 10 vols.; New York: Funk and Wagnalls, 1901 – 1906), 1.92.

⁶ M. Maher, *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (ArBib, 1B; Collegeville: Liturgical Press, 1992), 29. В более поздних раввинистических источниках также говорится о том, что одеяния славы, принадлежавшие Адаму и Еве, были сделаны из кожи самки Левиафана.

⁷ Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 144.

В этих текстах раскрывается один из аспектов отмеченной ранее динамики вознесения и низвержения главных героев апокалиптических произведений. В них предполагается, что восхождение на небеса нового героя, обретающего светоносный наряд, совершается в результате осуждения и низвержения прежнего любимца Бога, теперь лишенного его небесного статуса. В то время как новые фавориты становятся, по воле Бога, гражданами небес, их антагонистические двойники теперь вынуждены покинуть свои бывшие вышние обитатели.

Предание об одеяниях первых людей, упомянутое в *Таргуме Псевдо-Ионафана* и *Пиркей де-рабби Элиезер*, представляет огромную важность для нашего исследования. В самом деле, мотив наделения Авраама одеяниями, снятыми с падшего ангела, невозможно интерпретировать правильно, не рассмотрев всего спектра преданий, связанных с адамическими «метафорами облачения», т.е. концепциями, восходящими своими корнями к библейским источникам.⁸ В целях более полного восприятия этих корней нам необходим краткий обзор некоторых библейских и внебиблейских текстов, содержащих, в том числе, и интересующие нас предания.

Одеяния света

Предания первой и третьей главы Книги Бытия служат важнейшими отправными пунктами для всех последующих иудейских и христианских интерпретаций мотива одеяний славы, которыми были наделены Адам и Ева. В Быт. 1:26 представлено описание сотворения человека по подобию образа (צַלְמֵי) Бога. Следует отметить, что в Быт. 1:26–27 упоминается *целем* Адама, светоносный образ Божьей славы, в соответствии с которым был сотворен Адам.⁹ Здесь важно, что образ (*целем*) Адама

⁸ Одна из многозначительных аллюзий на одеяния славы, принадлежавшие первому человеку, содержится в тексте Книги пророка Иезекииля 28, где говорится, возможно, об облаченном в славу ангельском существе, изначально помещенном в сад Эдема, однако затем безжалостно изгнанном из этого небесного места обитания. Облачение этого существа было украшено драгоценными камнями и золотом.

⁹ Обсуждение проблемы светоносных «одеяний» первого человека см. в D. H. Aaron, “Shedding Light on God’s Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam,” *Harvard Theological Review* 90 (1997): 299–314; S. Brock, “Clothing Metaphors as a Means of Theological

был сотворен по собственному образу (*целем*) Бога – בצל מנו – буквально «по нашему образу-целем», что представляло собой своего рода светоносную «имитацию» облаченного в славу образа Бога. Авторы более поздних раввинистических источников зачастую интерпретируют эти мотивы в том смысле, что подобие, общее для Адама и Бога, была не «человеческая» форма, а, скорее, сама светоносность.¹⁰ Рассказ об облачении первых людей в славу нередко воспринимался интерпретаторами как отражение состояния Бога, ибо он, согласно авторам некоторых библейских текстов, также был облачен в славу и величие.¹¹

3-я глава Книги Бытия также содержит интересный набор мотивов, имеющих отношение к понятию одеяний первых людей. Так, согласно Быт. 3:21, Бог создал для своих любимых творений некие загадочные облачения, «кожаные одежды». Этот текст обычно понимается как содержащий тему прикрытия наготы Адама и Евы *после* грехопадения. Тем не менее, по мнению некоторых исследователей, существует достаточно доказательств, чтобы предложить другую интерпретацию времени события. В рамках такого альтернативного прочтения

Expression in Syriac Tradition,” in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Ed. M. Schmidt; Eichstatter Beiträge, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982), 11–40; A. D. DeConick and J. Fossum, “Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas,” *Vigiliae Christianae* 45 (1991): 141; N. A. Dahl and D. Hellholm, “Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being,” in: *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday* (Eds. A. Yarbro Collins and M. M. Mitchell; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001), 139–58; A. Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” *Harvard Theological Review* 87 (1994): 171–95; S. N. Lambden, “From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings,” in: *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (Ed. P. Morris and D. Sawyer; JSOTSS, 136; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 74–90; B. Murmelstein, “Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 35 (1928): 255; N. Rubin and A. Kosman, “The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources,” *Harvard Theological Review* 90 (1997): 155–74; J. Z. Smith, “The Garments of Shame,” *History of Religions* 5 (1965/1966): 217–38.

¹⁰ Aaron, “Shedding Light on God’s Body,” 303.

¹¹ См., к примеру, Исз. 1; Пс. 101:1; Иов 40:10.

утверждается, что глаголы в отрывке из Быт. 3:21 следует воспринимать в форме плюсквамперфекта, и их смысл имеет отношение к статусу Адама и Евы в их сотворенном состоянии до грехопадения.¹²

В некоторых внебиблейских текстах также обнаруживается знакомство их авторов с преданиями об облачении славы, которыми были наделены первые люди.¹³ Подобный мотив отчетливо прослеживается в различных версиях так называемого *Жития Адама и Евы*, где мы находим многочисленные упоминания о светоносных одеяниях первых людей. В армянской версии *Жития Адама и Евы* в главе 20-й свидетельство о трагической потере одежд света произносится устами представительницы первой человеческой четы, когда Ева вспоминает драматичный момент исчезновения одеяний: «В тот час я увидела своими глазами, что я была нагой и лишенной славы, в которую я была облачена».¹⁴ В этом тексте содержится намек не только на изначальное обладание первыми людьми одеяний славы, но также и на ужасающие последствия совлечения этих одежд с праотцов после их грехопадения.¹⁵

¹² Brock, “Clothing Metaphors in Syriac Tradition,” 14.

¹³ Авторы кумранских рукописей, по-видимому, были знакомы с мотивом изначального состояния Адама во славе. Так, в некоторых текстах прослеживается присутствие предания о славе первого человека: в IQS 4:15 22–3: говорится: «Для тех, кого избрал Бог для вечного завета с ним, и им будет принадлежать вся слава Адама»; В IQH 4:9 15 говорится: «даровав им в наследство всю славу Адама»; В *Дамасском документе (CD–A)* 3:20 говорится: «Те, кто оставались верными во всем, обретут вечную жизнь, и вся слава Адама предназначена для них». *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (eds. F. García Martínez, and E. J. C. Tigchelaar; 2 vols.; Leiden: Brill, 1997), 1.78–9; 148–9; 554–5.

¹⁴ G. A. Anderson and M. E. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (2nd ed.; Atlanta: Scholars, 1999), 58E. Ср. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* 10:1 «Когда Ева вышла из воды, ее плоть была как увядающая трава, ибо ее плоть изменилась из-за воды, но образ ее славы оставался сияющим». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 12E. Об армянской версии *Жития Адама и Евы* см. также М. Е. Stone, *The Penitence of Adam* (CSCO, 429–30; Louvain: Peeters, 1981); idem, *Texts and Concordances of the Armenian Adam Literature* (EJL, 12; Atlanta: Scholars, 1996), 70–81.

¹⁵ См. также армянскую версию *Жития Адама и Евы* [44] 21.2–5: «Тогда Адам пришел ко мне с его великой славой ... и я дал ему есть от плода, и я сделал его подобным мне...». В более поздних раввинистических источниках также говорится о потере Адамом его славы после грехопадения. В *Бе-*

Несмотря на эти печальные воспоминания, возвращение человечеству его изначальных славных риз, по-видимому, предрекается уже в текстах *Жития Адама и Евы*.¹⁶ Многозначительный намек на этот мотив появляется в описании сцены похорон Адама которую можно обнаружить в части, относящейся к т.н. адамическим погребальным обрядам. Там, тело павшего праотца покрывается льняными одеяниями, принесенными из рая, и подобные образные ассоциации свидетельствуют о присутствии темы эсхатологического переодевания человечества и возвращения ему изначального облачения славы, принадлежавшего первым людям:

После этого Бог говорил с Михаилом и сказал: «Иди в Сад третьего неба и принеси мне три льняных ткани». Когда он принес их, Бог сказал Михаилу и Озилу и Гавриилу: «Принесите эти льняные ткани и покройте тело Адама и принесите оливковое масло». Они принесли их и поставили вокруг него и завернули его в это облачение. (Армянская версия).¹⁷

Раввинистические источники продолжают традицию интерпретации одеяний славы первых людей. В таргумах, как в Па-

pesiut Rabba 12.6 содержится следующая версия этой истории: «... шесть вещей ... были отняты от Адама, а именно, его сияние, его бессмертие ... Адам не сохранил своей славы на ночь ... Он лишил его света и изгнал его из сада Эдема...». Н. Freedman and M. Simon, *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino Press, 1961), 1.91.

¹⁶ Маринус де Йонг и Йоханнес Тромп отмечают, что в греческой версии *Жития Адама и Евы* «в обещании эсхатологического восстановления славы проявление Божьей милости не откладывается на конец времен. Сразу же после смерти Адама ангелы и солнце и луна возжигают фимиам и обращаются с молитвой к Богу, чтобы он проявил милость к Адаму (33:4–36:1). Их попытки увенчиваются успехом, и трубы возвещают благоприятный исход Божьего милосердного решения об Адаме (37:1–2). Серафим омывает Адама в озере Ахеруза (37:3), и этот ритуал известен из греческой мифологии как означающий очищение от греха. Затем Бог передает его в руки Михаила, который должен перенести Адама на третье небо, где он и должен оставаться до дня Божьего суда (37:4–6)». М. De Jonge and J. Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 51.

¹⁷ Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books Adam and Eve*, 86E–87E. Ср. грузинскую версию: «Они взяли три сложенные пелены [из ткани], и Бог сказал Михаилу и Гавриилу: “Разверните эти пелены и заверните тело Адама и возьмите масло из оливок и полейте на него”». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books Adam and Eve*, 87E.

лестинском, так и в Вавилонском, в трактовке высказывания о «кожаных одеждах» из текста Быт. 3:21 к библейскому описанию состояния первых людей также добавлено выражение «одежды славы». Подобного рода интерпретация, характерная для таргумов, присутствует и во множестве мидрашей, и авторы мидрашей продолжают подобную традицию интерпретации еще более радикальным способом, заменяя слова о коже понятием славы. Так, к примеру, в *Берешит Рабба* 20:12 говорится о том, что в своем свитке Торы Рабби Меир читал «одежды света» вместо «одежды кожаные»:

В свитке Торы Р. Меира было написано: «Одежды света: это относится к одеждам Адама, которые были как факел, [источающий сияние], широкий внизу и узкий наверху».¹⁸

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

Каким было одеяние первого человека? Кожа, как на ногтях, и облако славы покрывало его. После того, как он ел плоды дерева, ногтевая кожа была снята с него, и облако славы покинуло его, и он увидел себя нагим.¹⁹

Этот мотив получает свое дальнейшее развитие в тысячелетней традиции раввинистических интерпретаций библейского текста. В одном из поздних раввинистических мистических компендиумов, *Книге Зогар* I.36b, можно обнаружить отголосок того же самого предания о светоносных одеяниях. Как и в слу-

¹⁸ Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 1.171.

¹⁹ Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 98. В других мидрашах также говорится о светоносности тела Адама. Так, к примеру, в *Вайшкра Рабба* 20:2 можно обнаружить следующее предание: «Реш Лакиш, от имени Рабби Симона бен Менаше, сказал: “Подушечка пятки Адама сияла ярче солнечного диска; насколько же превосходило его своей сияющей яркостью его лицо”». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 4.252. В *Когелет Рабба* 8:1 подобное же предание представлено следующим образом: «Рабби Леви сказал: “Подушечка пятки Адама сияла ярче солнца ... и насколько превосходило ее своей красотой его лицо!”». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 8.213–14. Похожее предание можно обнаружить также в *Бава Батра* 58a.

чае с текстом из *Берешит Рабба* 20, в этом тексте из *Книги Зогар* используется та же самая игра слов אור / עור:

Вначале на них были облачения света (אור), предназначенные для осуществления их служения высочайшему из вышних, ибо небесные ангелы нередко приходили любоваться этим светом, как написано: «Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честью увенчал его» (Пс. 8:6). Теперь, после их грехопадения, на них остались только одеяния из кожи (עור), соответствующие только нуждам тела, но не души.²⁰

Слава падшего ангела

Библейские и внебиблейские предания об Адаме служат основой для развития более поздней апокалиптической и мистической религиозной традиции повествующей об эсхатологическом переодевании вознесенных патриархов и пророков, меняющих свои кожаные ризы на одеяния света, и происходит это зачастую за счет их оппонентов.

В источниках, содержащих предания об Адаме, обнаруживаются истоки отмеченной выше особой этиологии, согласно которой сами первые люди обрели свой уникальный статус, явленный посредством светоносных одеяний, в результате процесса низвержения ранее пребывавших на небесах ангельских существ, впавших в немилость у Бога. В этих источниках повествуется о том, что первый человек буквально получает в свое распоряжение место, славу и одеяния низвергнутого ангельского антагониста. Один из ранних образцов такого рода преданий можно найти в уже упомянутом *Житие Адама и Евы*, где мотив изгнания Сатаны из его особого, осененного славой, места симметрично противопоставлен рассказу о сотворении и возвышении Адама. Более того, сам факт появления первого человека в мире служит в этом тексте объяснением причины изгнания Сатаны. Так, в некоторых версиях *Жития Адама и Евы* мотив низвержения Сатаны из его небесного обиталища связан с его отказом поклониться Адаму и почтить этого только что сотворенного любимца Бога.

В тексте армянской версии *Жития Адама и Евы* 12:1–16:2 сам печально известный небесный мятежник сообщает о причине своего изгнания с херувимского престола из обители света:

²⁰ Sperling and Simon, *The Zohar*, 1.136.

Сатана громко заплакал и сказал Адаму: «Вся моя надменность и вся моя печаль произошли из-за тебя; ибо из-за тебя я вынужден был оставить свое жилище; и из-за тебя я был отчужден от престола с херувимами, которые обычно охраняли меня под распростертым покровом; из-за тебя мои ноги ступают по земле ... Вследствие всего совершившегося Бог разгневался на меня и повелел изгнать нас из нашего обиталища, и сбросил меня и моих ангелов, которые были согласны со мной, на землю; а ты был в то же самое время в Саду. Когда я понял, что из-за тебя я покинул свое жилище света, я был исполнен горя и печали».²¹

В этом тексте содержится объяснение происхождения вечной драмы соперничества и мести, омрачающих всю историю человечества, и в то же время намек на загадочную динамику на небесах, этом жестком иерархическом мире, где возвышение нового фаворита Бога почти неизбежно влечет за собой низвержение прежнего, который теперь должен уступить свой уникальный статус, явленный в его облачении, своему конкуренту. По-видимому, это уникальное облачение, означающее особый статус служителя Бога, не может принадлежать одновременно нескольким персонажам.

Интересно, что, описывая свое изначальное состояние, Сатана постоянно прибегает к метафорам славы и света. И именно такие же формулировки зачастую используются в *Житии* для того, чтобы охарактеризовать небесный наряд первых людей. Так, в латинской версии вышеупомянутого текста (12:1–16:2), Враг рода человеческого рассказывает о своем утраченном статусе с использованием символизма «славы»:

О Адам, вся моя враждебность, зависть и негодование обращены против тебя, поскольку из-за тебя я был изгнан и удален от моей славы, которой я обладал на небесах среди ангелов. Затем Господь Бог разгневался на меня и отослал меня с моими ангелами прочь от моей славы. Из-за тебя мы были изгнаны из нашего обиталища в этот мир и выброшены на землю. Тотчас мы погрузились в уныние, ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений.²²

Мотив отчуждения антагониста от его прежнего состояния пребывания во славе несколько раз соотносится с возвышением статуса первого человека и дарования ему особых привилегий:

²¹ Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 15E–18E.

²² *Ibid.*, 15–18E.

«ибо мы были лишены столь великой славы, и мы скорбели, созерцая тебя в столь великой радости от всех наслаждений».²³ Авторам более поздних раввинистических текстов также, по видимому, была известна эта динамика падения и возвышения фаворитов Бога, когда они находили объяснения происхождения одеяний первых людей в рассказах о низвергнутых антагонистах.

Культурный смысл метафор облачения

Таким образом, мотив загадочного обмена состоянием и облачением между героем и антигероем известен уже авторам историй о первых людях. В повествованиях о вознесенных патриархах и пророках, стремящихся вновь обрести облачение, утраченное первым человеком, мотив низвержения антагониста получает новый, культурный, смысл благодаря тому, что он нередко обнаруживается в контексте священнических и литургических преданий. В случае рассмотрения мотива низвержения антагониста сквозь священническую призму обнаруживается, что это низвержение совершается ради двух целей: освобождения небесного места обитания, предназначенного для нового героя, и также, что еще более важно, для исполнения очистительной функции. Фигуры низвергнутых антигероев здесь часто функционируют в качестве космологических козлов отпущения, берущих на себя нечистоту и грехи человечества и уносящих эту тяжелую ношу в отдаленные места их изгнания. Подобная концепция служит отражением основополагающей динамики праздника Йом Киппур, при совершении обрядов которого возможность доступа человека к Божьему присутствию соотносится с удалением человеческих грехов в пустыню благодаря изгнанию козла отпущения.

Подобного рода образный строй праздника Йом Киппур играет значительную роль в концептуальной основе *Откровения Авраама*. Обещание, данное Иаилом патриарху о передаче ему небесных одеяний, совпадает с заверением этого ангела о том, что грехи Авраама (буквально «его тлен») будут перенесены на Азазеля. Так, в *Отк. Авр.* 13:7–14 великий ангел произносит следующий загадочный вердикт: «Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, ко-

²³ Ibid., 18–18E.

торый был на нем, перейдет на тебя».²⁴ Исследователи ранее высказывали предположения, что такое сочетание мотивов не представляется случайным, так как благодаря ему проявляется искусно построенная связь с обрядами праздника Йом Киппур. Следовательно, в данном случае мы обретаем первоначальное свидетельство того факта, что мотив облачения патриарха содержит в себе священнический смысл и связан с культовым символизмом Дня Искупления. Таким образом, можно предположить, что автор этого текста стремился выразить мысль о том, что одеяния, полученные Авраамом от Азазеля, — это священнические облачения, переданные ему от низвергнутого небесного священника с целью замещения его Авраамом. Для дальнейшего разъяснения священнического аспекта небесных одеяний, которые Азазель с большой неохотой уступает Аврааму, нам потребуется краткое изложение преданий об облачениях и обрядах переодеваний, предписанных первосвященнику в ходе совершения церемоний праздника Йом Киппур.

Даже беглого взгляда на ту роль, которую играет облачение в ритуале Дня Искупления, достаточно, чтобы показать всю важность символизма небесного одеяния в этом ритуале. В самом деле, данная символика представляет собой один из ключевых аспектов преобразования священника в церемониях праздника Йом Киппур. Как мы помним, кульминационный пункт этого праздника состоял в ритуале вхождения первосвященника в Святое Святых. Данный ритуал во многих аспектах напоминает нам динамику иудейских апокалиптических рассказов, в которых восшествие мистика к Божьему присутствию нередко совпадает с преобразованием его тела, выражаемого в смене его онтологических одеяний. Это означает, что в небесное сообщество был принят его новый обитатель, нуждающийся в новом «одеянии» ради обеспечения его безопасности на небесах. В этих рассказах, как и в церемонии праздника Йом Киппур, перемена «одеяний» происходит после вознесения мистика в небесное Святое Святых, нередко представленное божественным тронным залом.

В процессе выяснения истоков этих соответствий между священническими и апокалиптическими реалиями исследователи нередко сталкиваются с непреодолимыми проблемами, и

²⁴ Кулик, «Откровение Авраама», 243.

в особенности это относится к возможности апокалиптического происхождения символизма праздника Йом Киппур. Представляет ли из себя ритуал, описание которого содержится в Книге Левит, земное воспроизведение небесного восхождения, иначе говоря, земное соответствие эсхатологического восшествия мистика в небесное Святое Святых? Или, напротив, ритуал из Книги Левит возник в качестве полемического ответа на подобного рода мистическую традицию? Иными словами, представляет ли библейское описание обряда попытку воспрепятствовать мистическим ритуалам небесного священства путем учреждения альтернативного культового обряда, которых позволяет членам некоторых священнических кланов доступ к Божьему присутствию на земле?²⁵ На все эти вопросы нет убедительных ответов. Тем не менее, в то время как происхождение этих соответствий между апокалиптическим символизмом и образным строем праздника Йом Киппур остается невыясненным, следует отметить, что самые ранние толкователи библейского текста были озадачены этим будоражающим воображение параллелизмом не в меньшей степени, чем современные исследователи. Далее нам следует рассмотреть некоторые из этих попыток толкования, предпринятых ранними экзегетами, с целью более глубокого понимания адамических и эсхатологических аспектов праздника Йом Киппур.

Йом Киппур и Эдемский Сад

Следует признать, что между праздником Йом Киппур и образом Эдемского Сада существуют некоторые наводящие на размышления связи. Как и в рассказах об апокалиптических восхождениях мистиков на небеса, мотив преображения человеческого существа при его восшествии в область Божьего обитания представляет собой смысловой центр обряда праздника Йом Киппур. Подобно тому, как в апокалиптической литературе восхождение мистика на небеса зачастую понимается как возвращение первого человека в место его изначального обитания, утраченное после грехопадения, также и обряд праздника

²⁵ О проблеме соперничества между различными священническими кланами в эпоху Второго Храма см. G. Vercassini, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* (Minneapolis: Fortress, 1991); G. Vercassini, *Roots of Rabbinic Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

Йом Киппур, по-видимому, предполагает подобную же динамику, связанную одновременно и с историей первоначально-го греха, и с эсхатологическим восстановлением человечества. В этом отношении в культовой драме Дня Искупления, кульминацией которой служит преодоление границ, отделяющих человеческий и божественный миры, проявляется особая связь между эсхатологическими мотивами и историей первых людей. Точнее говоря, этот обряд представляет собой нечто большее, чем всего лишь символическое воспроизведение драмы низвержения человека с небес и изгнания его за пределы небесного сада. Ибо в нем присутствует также и мотив эсхатологической радости изгнанного из рая сотворенного создания, которому теперь предоставляется возможность, посредством этого культового обряда, символически вновь обрести утраченное место обитания и вернуть потерянные права и статус.

Подобные культовые аллюзии служат объяснением того факта, что в некоторых ранних иудейских текстах Святое Святых идентифицируется с Эдемским Садам. Один из примеров такой идентификации можно обнаружить в *Книге Юбилеев*. Жак ван Рюитен отмечает, что в этом сочинении «Эдемский Сад интерпретируется как Храм или, точнее, как часть Храма,²⁶ т.е. помещение, располагающееся в задней части Храма, местонахождение ковчега завета с Господом, под названием “Святое

²⁶ В то же время ван Рюитен призывает к осторожности в подобного рода умозаключениях, отмечая, что, «возможно, Эдемский Сад не воспринимался как идентичный Храму, так как в ряде случаев Эдем и Храм явным образом представляются разными сущностями. Автор рассматриваемого сочинения, по-видимому, интерпретировал взаимоотношения этих двух сущностей в качестве символического выражения одной из них посредством другой. В любом случае, автор *Книги Юбилеев* придерживается мнения о том, что концепция Эдема связана с понятием Храма, и дальнейшие выводы из подобного рода связи очень важны для составления текста переписанной Книги Бытия в *Книге Юбилеев*». J. van Ruiten, “Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4–3:24 in the Book of Jubilees,” in: *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity* (Ed. G. P. Luttikhuisen; TBN, 2; Leiden: Brill, 1999), 76. Об идентификации Эдемского Сада с макрокосмическим храмом в текстах рукописей Кумрана и в литературе мистицизма *Меркавы* см. J. R Davila, “The Hodayot Hymnist and the Four Who Entered Paradise,” *Revue de Qumran* 17 (1996): 457–78.

Святых”». ²⁷ Более того, такое восприятие Эдема как храма предполагает роль первого человека как первого храмового служителя. В отношении этой идеи ван Рюитен высказывает предположение, что, согласно автору *Книги Юбилеев*, Адам действует как прототип священника. Согласно *Книге Юбилеев* он воскуряет фимиам у ворот Эдемского Сада. ²⁸ Ван Рюитен сравнивает это описание с преданием, содержащимся в Книге Исход, где «фимиам воскуряется перед входом в Святое Святых» и где «воскурение фимиама — это привилегия, дарованная священникам, и именно сыновьям Аарона». ²⁹ Ван Рюитен также привлекает внимание читателей к еще одному важному аспекту, связанному с функционированием Адама как священника, а именно, мотиву прикрытия его наготы. Исследователь напоминает, что прикрытия наготы — это важнейшее условие для совершения жертвоприношений Богу, поскольку священникам явным образом предписано прикрывать их наготу. Подобным образом и автор *Книги Юбилеев* особо подчеркивает мотив прикрытия наготы. ³⁰

Роберт Хэйуард также высказывается в поддержку идеи о присутствии концепции Эдема как храма в *Книге Юбилеев*. По мнению этого ученого,

²⁷ van Ruiten, “Eden and the Temple,” 76.

²⁸ Ван Рюитен высказывает дополнительные соображения о восприятии Адама как исполняющего священнические обязанности, привлекая внимание к мотиву жертвоприношения посредством воскурения фимиама, совершаемого Енохом в Эдеме. В другой своей статье ван Рюитен замечает, что «еще одним указанием в *Книге Юбилеев*, свидетельствующим о восприятии Эдема как храма, служит тот факт, что Енох, избранный среди представителей человеческого рода, был приведен ангелами в Эдемский Сад благодаря его величию и достоинству. В этом саду он воскуряет фимиам, возможно, внутри сада или, может быть, перед его воротами, на горе для воскурения фимиама. В то время как Адам воскурял фимиам утром, Енох совершает этот обряд в святилище вечером. Мотив Еноха, исполняющего роль священника, не встречается в источниках, датирующихся более ранним периодом, чем *Книга Юбилеев*, и он вполне соответствует общей идее этого сочинения, состоящей в наделении священническими обязанностями ... всех значительных фигур патриархов». van Ruiten, “Visions of the Temple in the Book of Jubilees,” 220.

²⁹ Van Ruiten, “Eden and the Temple,” 77–8.

³⁰ Ibid., 78. Ван Рюитен также отмечает, что, вследствие интерпретации Эдема как святилища в *Книге Юбилеев*, ее автор «испытывает трудности с представлением о том, что сексуальные отношения между Адамом и Евой имеют место в саду». Van Ruiten, “Visions of the Temple,” 219.

автор *Книги Юбилеев* заявляет, что Эдем представляет собой более святое место, чем все остальные места на земле (3:12). Согласно *Юб.* 8:19, Ной знал о том, что Эдемский Сад — это Святое Святых и обителище Господа, а также что Гора Синай — это центр пустыни, а Гора Сион — центр земли: все эти три объекта были сотворены как святые места напротив друг друга. Следовательно, Адам и Ева были приведены в Святое Святых до момента их грехопадения и, таким образом, их изгнание из Эдема означает удаление их из места, где Божье Присутствие на земле находится в наибольшей степени близости к Израилю.³¹

Хэйуард также предполагает, что в подобного рода преданиях «вход первосвященника в Святое Святых на праздник Йом Киппур, возможно, в некоторой степени типологически соответствует возвращению первого человека в Эдем, чтобы наконец встретиться лицом к лицу со своим Создателем и примириться с ним».³²

Представляется немаловажным тот факт, что тема особых одеяний первых людей, также как и их священнический смысл, не ускользнула от внимания автора *Книги Юбилеев*. Хэйуард отмечает, что одеяния первого человека, возможно, воспринимались в этом сочинении как священнические облачения.³³ Исследователь обращает особое внимание на текст *Книги Юбилеев* 3:26–7, где говорится о том, что Бог даровал одеяние Адаму до его входа в Эдемский Сад, и затем Адам совершил жертвопри-

³¹ Hayward, *The Jewish Temple*, 89.

³² Ibid.

³³ В некоторых раввинистических источниках одеяния первых людей воспринимаются похожим образом. Гэри Андерсон привлекает внимание к тексту из сочинения *Мидраш Абкир*, где одеяния первого человека представлены как священническое облачение: «Что было написано выше? — «сделал Господь Бог Адаму ...» Этот текст учит нас, что Святой, будь Он благословен, сделал для него священнические одеяния, подобно тому как говорится в тексте: «Вот один муж, облеченный в льняную одежду.» (Дан. 10:5) [Это похоже] на царя, который любил своего раба и сделал для него золотую одежду. [Когда] раб согрешил, [царь] забрал у него эту одежду и заковал его в цепи. Так и Святой, будь Он благословен, сделал для Адама священнические одеяния. Когда Адам согрешил, он отнял их у него и надел на него листья смоковницы. Как говорится в Писании: «Они сшили листья смоковницы»». G. Anderson, «The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve,» in: *Literature on Adam and Eve: Collected Essays* (Ed. G. Anderson et al.; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000), 66.

ношение Богу.³⁴ Отмечая важную деталь, состоящую в том, что Адам совершил это жертвоприношение *после* того, как Бог одел его, Хэйуард высказывает предположение, что «автор *Книги Юбилеев*, возможно, считал, что Бог сделал для Адама священнические облачения».³⁵ В свете вышеупомянутых традиций, исследователь приходит к выводу, что, согласно автору *Книги Юбилеев*, Адам «представлял собой первого священника в порядке преемственности, ведущей к Левию,³⁶ а затем к Аарону и его сыновьям».³⁷

Онтологические одеяния

Благодаря мотиву священнических одеяний первого человека, полученных от Бога после входа в Эдемский Сад, находят свое подтверждение предположения об идеологических установках обряда праздника Йом Киппур, с глубоко пронизывающей его темой культовых одеяний, соответствующих совершенно особому месту, где совершаются эти действия. При этом, как и в других случаях, метафоры одеяний наделены также антропологическим смыслом, благодаря которому предполагается пере-

³⁴ «И Он сделал для них одежды кожаные, и одел их, и выслал их из Эдемского Сада. И в тот день, когда Адам вышел из Сада, он совершил жертвоприношение благоуханием, воскурив ладан, гальбан и мирру, и он воскурял благовонные растения по утрам в момент восхода солнца, с того дня, когда он прикрыл свой стыд». Hayward, *The Jewish Temple*, 90.

³⁵ Ibid.

³⁶ Это предание о священнических одеяниях Адама, переданных персонажам начала человеческой истории и героям истории Израиля обнаруживается и в более поздней литературе мидрашей. В *Бемидбар Рабба* 4:8 говорится следующее: «Адам был первородным созданием в мире. Когда он совершил жертвоприношение, как сказано: “И будет это благоугоднее Господу, нежели вол, нежели телец с рогами и копытами” (Пс. 69:32), он надел первосвященнические одеяния; как сказано: “И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их” (Быт. 3:21). Это были одеяния славы, используемые первым человеком. Когда Адам умер, они перешли к Сифу. Сиф передал их Мефусалому. Когда Мефусалом умер, они перешли к Ною». Freedman and Simon, *Midrash Rabbah*, 5.101. Подобное предание обнаруживается также в 24-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер*: «Рабби Йехуда сказал: “Одежды, которые Святой, будь Он благословен, сделал Адаму и жене его, были с Ноем в ковчеге”». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 175.

³⁷ Hayward, *The Jewish Temple*, 90.

мена онтологического статуса священника, а не просто его священных одеяний.

В некоторых иудейских текстах, датирующихся концом эпохи Второго Храма, онтологический аспект священнических одеяний храмовых служителей, используемых при совершении обряда праздника Йом Киппур, стал предметом особого внимания их авторов. К примеру, Филон Александрийский интерпретировал перемену одеяний первосвященника не просто как символические этапы совершения обычных культовых действий, предписанных для этого праздника, но как символы перехода из одного онтологического состояния в другое, из земного состояния в небесное. В сочинении *О перемене имен* 43–44 этот автор размышляет об особом символизме двух предметов одежды первосвященника, рассматривая их как «наряды», благодаря которым различаются состояния, соответствующие божественному и человеческому мирам:

Именно этой мыслью руководствовался Моисей, когда он соорудил скинию, разделив ее пространство на две части и поместив завесу между этими частями, чтобы отграничить внутреннее пространство от внешнего; а также когда он покрыл золотом священный ковчег изнутри и снаружи и наделил первосвященника двумя облачениями, льняным нарядом, чтобы он носил его во внутреннем помещении, и разноцветным, с длинным подолом, чтобы он носил его во внешнем помещении. Эти предметы, как и другие вещи, служат символами души, которая во внутреннем аспекте незапятнанна по отношению к Богу, а во внешнем аспекте чиста по отношению к миру наших чувств и человеческой жизни.³⁸

В этом тексте льняная одежда первосвященника, облачение, надетое на служителя в Святом Святых, и его цветные одежды, надетые на священнике, находящемся за пределами внутреннего Святилища, интерпретируются как божественный и человеческий аспекты души.³⁹ В сочинении *Об особых законах* 1.84

³⁸ Colson and Whitaker, *Philo*, 5.165.

³⁹ Более поздние раввинистические авторы также интерпретировали льняные одежды первосвященника как символ изменения его состояния из человеческого в ангельское. Перемена одежды на белую льняную нередко означает необходимое условие для восхождения мистика на небеса. «Небесная» природа обряда праздника Йом Киппур явным образом выражена, к примеру, в тексте 46-й главы *Пиркей де-рабби Элиезер*: «Он сказал перед Святым, будь Он благословен: Господин всего мира! У тебя один

Филон возвращается к теме священнического одевания и комментирует сведения о материалах, из которых были сделаны оба наряда.

Тонкое льняное облачение, надетое на священнике в Святом Святых, означает бессмертие того, на ком надет этот наряд, в противоположность священническому облачению, которое он носит за пределами внутреннего святилища, сотканному из шерсти, т.е. материала, сделанного из волос смертного сотворенного существа. Первосвященнику предписано надевать подобное облачение, когда он входит в святилище для воскурения фимиама, так как его одежда из тонкой льняной ткани не представляет собой, в отличие от шерсти, изделие, созданное из смертного сотворенного существа, а также носить другой наряд, состав которого очень сложен.⁴⁰

В этом тексте присутствует лишь намек на небесный статус первосвященника, однако в некоторых местах сочинения *О свидениях* (2.28 §189; 2.34 §231)⁴¹ однозначно утверждается уникальный онтологический статус этого служителя в момент совершения обряда праздника Йом Киппур, путем представления его обладающим более-чем-человеческой природой во время его пребывания в Святом Святых. Он выступает в роли «существа, чья природа представляет собой нечто промежуточное между [человеком и] Богом, ниже Бога, но превосходящее человека. “Ибо когда первосвященник входит в Святое Святых, он не будет человеком”». ⁴² Более того, Филон представляет первосвященника как посредника, преодолевающего границу, отделяющую земной мир от небесного, в тот момент, когда

народ подобен ангелам-служителям, пребывающим на небесах. Подобно тому как ангелы-служители предостоят без обуви, так и сыны Израиля не обуты в День Искупления. Подобно тому как ангелы-служители не едят и не пьют, также и сыны Израиля не принимают пищи и не пьют в День Искупления. Подобно тому как ангелы-служители не имеют суставов, также и сыны Израиля стоят на своих ногах. Подобно тому как ангелы-служители обретают мир между собой, также и сыны Израиля обретают мир между собой в День Искупления. Подобно тому как ангелы-служители не совершают никаких грехов, также и сыны Израиля не совершают никаких грехов в День Искупления». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 364.

⁴⁰ Colson and Whitaker, *Philo*, 7.149.

⁴¹ Ср. *О том, кто наследует божественное* 16 §84.

⁴² Colson and Whitaker, *Philo*, 5.529.

он входит в Святое Святых. Так, в трактате *О сновидениях* 2.231 Филон излагает следующие сведения:

Добротельный человек в самом деле пребывает на границе миров, так что мы можем с полным на то основанием сказать, что он не представляет собой ни Бога, ни человека, но связан с обоими двумя своими природами, смертной природой благодаря своему человеческому началу, а нетленной природой благодаря своей добродетели. В этом смысле высказывается и прорицание о первосвященнике: «когда входит он», как говорится, «в Святое Святых, он не будет человеком до самого выхода его». И если затем он становится человеком, совершенно очевидно, что он — не Бог, а Божий служитель, так как смертная природа в нем роднит его с сотворенным миром, хотя он и бессмертен наряду с несотворенным миром, и он пребывает в этом промежуточном месте до тех пор, пока вновь не придет в мир тела и плоти.⁴³

Следовательно, совершенно очевидно, что Филон рассматривал обряд праздника Йом Киппур как преобразующее событие в культовом служении, предвосхищающее эсхатологическое восстановление человечества в его изначальное славное бессмертное состояние.⁴⁴

Облачения людей, восходящих на небеса

Ранее мы уже выяснили, что в библейских и раввинистических источниках в описаниях обряда праздника Йом Киппур проявляются удивительные признаки его сходства с мотивами, играющими заметную роль в иудейских апокалиптических и мистических текстах. Построение генеалогии этих соответствий, тем не менее, представляется довольно затруднительным, поскольку в символизме праздника Йом Киппур вполне явные признаки мистического видения обнаруживаются уже в период создания библейских рассказов.

⁴³ Colson and Whitaker, *Philo*, 5.547.

⁴⁴ В более поздних раввинистических преданиях мотив вхождения первосвященника в Святое Святых также интерпретируется как восхождение на небеса. Джейкоб Милгром отмечает, что белые льняные одеяния первосвященника воспринимаются в некоторых сочинениях как ангельские облачения. J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1016. Исследователь приводит в качестве примера текст из *и. Йома*, где проводится сравнение действий первосвященника во время совершения обряда праздника Йом Киппур со служением небесного существа: «подобно служению в вышних совершается и служение на земле».

Таким образом, в то время как влияние апокалиптической идеологии на формирование обряда праздника Йом Киппур во многих своих аспектах остается загадкой для исследователей, совершенно очевидно, что образный строй этого обряда будоражил воображение многих поколений авторов апокалиптических текстов. В самых ранних иудейских текстах, содержащих описания видений, обнаруживаются признаки переосмысления ритуала искупления сквозь призму апокалиптического мировоззрения, и благодаря подобным тенденциям особый символизм этого праздника обретает совершенно новый эсхатологический аспект. Поразительные возможности преобразования человеческих существ символически выражаются не только в перемене облачений служителей, совершающих культовый обряд. Этот ритуал получает дальнейшее развитие посредством описаний событий, встречающихся в большинстве апокалиптических текстов, а именно рассказов о том, как мистик дерзновенным взором созерцает целый ряд удивительных преобразований, которые (до того момента) оставались глубоко потаенными под покровом культового ритуала.

Во внебиблейских псевдоэпиграфических сочинениях подобное стремление к наглядному представлению различных преобразований, предполагающихся в обряде праздника Йом Киппур, достигает своего апогея. Главные герои этих апокалиптических рассказов представляются не просто облаченными в священнические льняные одеяния в момент их восхождения к Божьему Присутствию: глубокие и зачастую пугающие изменения, которые они претерпевают, во многих аспектах относятся не только к перемене их облачений; сама их плоть внезапно поглощается божественным огнем, а затем тот же самый огонь заново формирует из нее ангельское или даже божественное тело. Подобного рода метаморфозы происходят не только с главными героями апокалиптических рассказов, но также и с их враждебными двойниками. Низвергнутые с небес существа, такие как падшие ангелы, вовлекаются во всеобъемлющую драму преобразования, таким образом становясь частью космического суда, символически представленного в обряде праздника Йом Киппур. Подобно священническим служителям, образы других действующих лиц земного ритуала, в том числе и роль козла отпущения, в текстах, принадлежащих апокалиптической традиции, подвергаются эсхатологическому и космическому переосмыслению.

Один примечательный пример такого апокалиптического переосмысления фигуры антагониста обнаруживается в *Книге стражей*, раннем енохическом источнике, датирующемся периодом начала эпохи Второго Храма. В этом тексте ритуал отправления в пустыню козла отпущения переосмысливается как событие, происходящее с ангельскими существами, благодаря введению деталей обряда праздника Йом Киппур в историю ангельского мятежника, павшего ангела Азаила. Космическая трагедия низвержения ангельского служителя разворачивается на фоне событий, связанных с историей вознесения патриарха Еноха. Для нашего исследования особенно важным представляется тот факт, что в образах обеих персонажей проявляются как очевидные, так и скрытые признаки их отношения к культовым темам и мотивам. Так, Азаил, представленный в качестве очистительной жертвы эсхатологического Дня Искупления, противопоставляется Еноху, воспринимаемому в виде небесного первосвященника, восходящего в небесное Святое Святых. В то время как Азаил и другие Стражи в ходе космической драмы покидают места своего обитания и принимают на себя разнообразные человеческие обязанности, в том числе роли мужей и отцов,⁴⁵ Енох возносится к вышним обителям и обретает различные ангельские отличительные признаки. Как и в *Откровении Авраама*, обязанности павших ангелов переносятся на человеческое существо на его пути к Божьему Присутствию, при этом вместе с новыми ролями приходит и уникальный небесный статус. Подобный обмен культовыми «дарами» между положительными и отрицательными действующими лицами характеризуется симметричной взаимностью: ангельский антагонист также обретает культовый «дар», однако весьма неприятный, в виде осквернения, связанного с реалиями человеческого состояния.

Подобная динамика служит отражением процессов главных культовых персонажей Дня Искупления. В них первосвященник восходит к Божественному Присутствию, в то время как козел отпущения изгоняется в пустыню. В *Книге стражей* прослеживается та же самая топологическая схема, в которой главный герой апокалиптического предания, Енох, продвигается в противоположном направлении по отношению к своему негативному двойнику – Азаилу. Некоторые исследователи об-

⁴⁵ Cp. Suter, “Fallen Angel, Fallen Priest,” 115–35.

рашают внимание на эту особенность данного текста.⁴⁶ В тексте *1 Енох* 14:9–18 говорится:

...и я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней и окружена огненным пламенем; и она стала устрашать меня. И я вошел в огненное пламя, и приблизился к великому дому, который был устроен из кристалловых камней; стены этого дома были подобны наборному полу (паркету или мозаике) из кристалловых камней, и почвою его был кристалл, его крыша была подобна пути звезд и молний с огненными херувимами между нею (крышей) и водным небом. Пылающий огонь окружал стены дома, и дверь его горела огнем. И я вступил в тот дом, который был горяч как огонь и холоден как лед; не было в нем ни веселия, ни жизни: страх покрыл меня и трепет объедал меня. И так как я был потрясен и трепетал, то упал на свое лицо; я и видел в видении. И вот там был другой дом, больший, нежели тот; все врата его стояли предо мною отворенными, и он был выстроен из огненного пламени. И во всем было так преизобильно, — в славе, в великолепии и величии, что я не могу дать вам описания его славы и его величия. Почвою же дома был огонь, а поверх его была молния и путь звезд, и даже его крышею был пылающий огонь. И я взглянул и увидел в нем возвышенный престол; его вид был как иней, и вокруг него было как бы блистающее солнце и херувимские голоса.⁴⁷

В своем анализе этого текста Марта Химмельфарб привлекает внимание исследователей к описанию небесного строения, по которому передвигается Енох на своем пути к Божьему Престолу. В эфиопском тексте говорится о том, что ради достижения небесного Божьего Престола патриарх проходит через три небесных строения: стену, внешнее помещение и внутреннее помещение. В греческой версии этого рассказа упоминается дом, а не стена. Химмельфарб отмечает, что «более ясно в греческой версии, но также и в эфиопской версии расположение небесных строений служит отражением земного храма с его преддверием, святилищем и Святым Святым».⁴⁸ Божий Престол расположен в самом дальнем внутреннем помещении небесной конструк-

⁴⁶ Himmelfarb, “The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira,” 63–78; idem, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 26 (1987): 210–17. См. также Kvanvig, *Roots of Apocalyptic*, 101–102; D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel’s Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988), 81.

⁴⁷ Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 327–328.

⁴⁸ Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 210.

ции и представлен как трон с херувимами (14:18). Этот престол можно рассматривать как небесное соответствие престолу с херувимами в Святом Святых храма в Иерусалиме.

Химмельфарб также указывает на возможность того, что и сам патриарх становится в *Книге стражей* священником по мере его восхождения на небеса,⁴⁹ подобно тому как это происходит с ангелами.⁵⁰ В контексте рассматриваемой концепции ангельский статус патриарха и его священническая роль могут рассматриваться как взаимосвязанные.⁵¹ Химмельфарб подчеркивает, что «автор *Книги стражей* заявляет об ангельском статусе Еноха путем указания на его священнические обязанности в небесном храме», так как «в процессе восхождения он представлен проходящим через внешний двор храма и святилище и входящим в Святое Святых, где Бог обращается к нему своими собственными устами».⁵² Благодаря мотивам входа мистика в божественный тронный зал и созерцания Славы Божьей с большой долей вероятности можно предположить, что в *Книге стражей* разрабатывается тема апокалиптической версии обряда праздника Йом Киппур, в которой, как в ее земном куль-

⁴⁹ В исследовании Дейвида Гэлперина подчеркивается «апокалиптическая» священническая функция Еноха, которой он наделен в *Книге стражей*. Ученый отмечает, что «как в Книге пророка Даниила, так и в Первой книге Еноха можно обнаружить одинаковый образ, возможно, восходящий к традиции гимнов для служения колеснице-*меркаве* (такой, например, которую можно обнаружить в *Ангельской литургии*), а именно, образ Бога, восседающего в окружении множества ангелов. Однако в Святом Святых Бог восседает один ... ангелы, отделенные от внутреннего помещения, служат священниками в небесном храме Еноха. Первосвященником, вероятно, выступает сам Енох, который, по-видимому, в небесном Святом Святых молит о прощении для святых существ». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 81–2.

⁵⁰ Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 213.

⁵¹ В священнические обязанности Еноха, которыми он наделен автором *Книги стражей*, также входит молитва о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаила. Криспин Флетчер-Луи замечает, что «молитва Еноха о прощении Стражей и свидетельство на суде против Азаила несомненно входят в обязанности священника и тесно связаны с обрядом, совершаемым первосвященником в День Искупления, в ходе которого происходит изгнание козла опущения в пустыню для Азазеля (Лев. 16)». Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 40.

⁵² Himmelfarb, “Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,” 212.

товом варианте, кульминационный пункт совпадает со входом священнослужителя в Божье Присутствие.

Несмотря на то, что в описании апокалиптического воспроизведения обряда праздника Йом Киппур в *Книге стражей* не упоминается явным образом образ одеяний храмового служителя, в других псевдоэпиграфических сочинениях этот мотив нередко присутствует. К примеру, в описании обряда инициации главного героя в должность небесного священника, содержащемся в текстах *Завещания Левия* и Второй книги Еноха, символизм священнического облачения представлен со всей очевидностью.⁵³ Более того, как и в вышеупомянутых рассказах об Адаме, в этих описаниях обнаруживаются отчетливо воспринимаемые мотивы истории первого человека. Как в *Завещании Левия*, так и во *2 Енохе* священническая одежда главного героя, по-видимому, интерпретируется в смысле светоносных одеяний первых людей. В тексте *Завещания Левия* 8:2–10 представлено такое описание обряда наделения Левия священническим облачением:

И узрел я семерых мужей в белых одеждах, говорящих мне: Восстав, облачись в одеяния священства, и венец праведности, и наперсник знания, и подир правды, и дощечку веры, и митру главы, и ефод пророчества. И каждый из них нес нечто, вручал мне и говорил мне: Отныне стань священником, и ты, и все семья твое. И первый помазал меня елеем святым и дал мне жезл. А второй омыл меня чистой водой, и дал мне вкусить хлеба и вина, и облачил меня в одеяние святое и славное. Третий же облачил меня в виссон, подобный ефоду. Четвертый же надел на меня пояс, подобный порфире. Пятый же дал мне ветвь тучной оливы. Шестой надел мне на голову венец. Седьмой надел мне диадему священства и наполнил руки мои фимиамом, дабы служил я священником Господу Богу.⁵⁴

В этом поразительном описании представлен процесс облачения мистика в одеяния славы, и это событие пронизано целым рядом тонких аллюзий на действия и атрибуты первосвященника. Благодаря своей освященной славой природе эти одея-

⁵³ Священнический аспект в предании о перемене одеяний, возможно, также присутствует и в *Апокрифе об Иосифе и Аснет*. См. *Иос. Асен.* 13:3; 14:12; 15:10.

⁵⁴ Перевод В. Витковского в: *Апокрифические сказания: Патриархи, пророки и апостолы*, 101–102.

ния служат напоминанием об одеждах первых людей; кроме того, и другие мотивы, связанные с историей о первом человеке, подтверждают подобные связи данных мотивов между собой. Многозначительным намеком в этом отношении служит образ оливковой ветви, так как он напоминает одновременно и менору, и Древо Жизни. Таким образом, этот образ, возможно, служит указанием на многозначительную связь между священническим аспектом рассматриваемого сочинения и историей о первом человеке.

Похожие наблюдения относятся и к тексту 22-й главы Второй книги Еноха, в которой представлено описание восхождения Еноха к месту пребывания Бога. Возможность входа в Божье Присутствие влечет за собой соответствующее изменение одеяний Еноха. Архангел Михаил представлен снимающим с Еноха его земные «одежды» и помазывающим его благоуханным елеем. В тексте говорится, что вид елея был «ярче света великого и умащение им — словно росой благой, и благоухание его подобно мирре, и лучи, от него исходящие, — как лучи солнечные».⁵⁵ Процесс помазания елеем преобразует патриарха. Его кожаные одежды сменяются на светоносные облачения бессмертного ангельского существа. Он становится одним из славных. Как и в *Завещании Левия*, единство священнического аспекта и аспекта, связанного с образом первого человека, в этой истории обеспечивается благодаря древнему арбореальному символу, так как, по всей видимости, елей, используемый для помазания Еноха, происходит от Древа Жизни. Связь подобного рода мотивов подтверждается в другом месте данного произведения, во 2 *Енох* 8:3–4, где представлено похожее описание дерева:

И древо жизни это несказанно по красоте своей и благоуханно. Оно прекраснее всех земных творений. Со всех сторон оно золотое, и красное, и огненное на вид...⁵⁶

В краткой редакции этого сочинения говорится о другом оливковом дереве, расположенном рядом с первым и «источающем

⁵⁵ Навтанович, «Книга Еноха», 3.214–216.

⁵⁶ В. М. Хачатурян, «Книга Еноха», *Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования* (Под ред. В. Милькова; Москва, 1997), 48.

постоянно масло».⁵⁷ В данном случае, как и в *Завещании Левия*, обряд посвящения адепта в небесные тайны и наделения его новыми одеяниями происходит одновременно с его помазанием, благодаря чему автором текста предпринимается попытка объединения разнообразных богословских аспектов, а именно, мотивов священнического служения и истории первого человека. В этом отношении описание наделения Еноха небесными одеяниями и его помазания сияющим елеем говорит не только о его священническом статусе, но также и о его роли как нового Адама, восстанавливающего изначальное состояние падшего человечества.

В *Житии Адама и Евы* также обнаруживаются похожие предания о помазании главного героя, в которых подчеркивается важная роль этого обряда в процессе эсхатологического восстановления человечества. Такого рода предание находит свое отчетливое выражение в описании обряда погребения Адама в армянской версии. Как мы помним, первого человека там облачают в льняные одежды, принесенные архангелами из рая, а затем следует описание его помазания елеем.⁵⁸ Принимая во внимание этот текст, имеющий отношение к истории Адама, становится совершенно понятно, что мотив помазания елеем Еноха в славянском апокалипсисе не случаен, ибо он служит отражением темы «воскрешения» падшего человечества в его изначальное состояние как существа облаченного в одеяния божественного света. Новый Адам, в лице Еноха, таким образом, вновь входит в небесный Сад чтобы принять на себя прежние обязанности первосвященника.

Химмельфарб замечает, что «соединяя мотивы одеяния и помазания, авторы рассматриваемого произведения, возможно, имели в виду, что процесс, в ходе которого Енох превращается в ангела, представляет собой небесную версию наделения его священническим статусом».⁵⁹ Криспин Флетчер-Луи также

⁵⁷ Навтанович, «Книга Еноха», 3.206–207.

⁵⁸ «После этого Бог говорил с Михаилом и сказал: “Иди в Сад [третьего] неба и принеси [мне] три льняных ткани.” Когда он принес их Бог сказал Михаилу и Озилу и Гавриилу: “Принесите эти льняные ткани и покройте тело Адама и принесите оливковое масло.” Они принесли их и поставили вокруг него и завернули его в это облачение». Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 86E–87E.

⁵⁹ Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 40.

обнаруживает культовый аспект в способе представления вновь обретенных Енохом одеяний, высказывая предположение о том, что

описание преобразования Еноха во Второй книге Еноха в своих многих отличительных признаках представляет собой заимствование из священнических обрядов и передает смысл процесса наделения священника его статусом. Благоухание мирры, из которой сделан елей, упоминаемое в описании процесса помазания Еноха, вызывает в памяти процесс помазания елеем скинии, совершить который Господь повелевает Моисею в Книге Исхода 30:22–23. Сравнение еля с благой росой, возможно, отражает содержание Псалма 132:2–3, в котором присутствует параллелизм между елеем, стекающим по голове Аарона, и росой Ермонской. Упоминание о сверкающих лучах солнца представляется еще одним свидетельством темы священнического сияния. Весьма специфическое сравнение еля помазания с солнечными лучами в конечном счете восходит к священническому преданию, отраженному в тексте Пятикнижия, так как в Книге Исхода 25–31 елей помазания упомянут в четвертой речи Бога, обращенной к Моисею, в контексте параллелизма между указаниями Бога о строительстве скинии и сотворения солнца, луны и звезд в четвертый день творения (Книга Бытия 1:14–19). В общих чертах описание наделения Еноха священническими обязанностями восходит к сцене из Книги пророка Захарии 3, где старые одежды первосвященника удаляются и заменяются на новые. В описании этой сцены также присутствуют ангелы, подобно тому как Михаил присутствует при посвящении Еноха в священнический сан во Второй книге Еноха (См. *Завещание Левия* 8). Во 2 Енох 22:6 Еноху даруется постоянный доступ в Божий тронный зал, подобно тому как Иисусу даровано право доступа к небесным сферам в Книге пророка Захарии 3:7. Заключительные главы Второй книги Еноха (гл. 69–73) посвящены описанию священнической преемственности после вознесения Еноха.⁶⁰

Исследователи уже обращали особое внимание на культовый обрядовый смысл мотива помазания елеем Еноха и наделение его небесными одеждами, так же как и на связь этого мотива с историей первого человека. Тем не менее, при интерпретации текста Второй книги Еноха зачастую недостаточно выявлялась синтетическая природа этого образного строя, так как в этом раннем иудейском тексте священнические мотивы, несомненно, неразрывно переплетаются с темой первого человека.

⁶⁰ С. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002), 23–4.

Священнические одеяния Авраама

Теперь нам следует вернуться к рассмотрению текста *Откровения Авраама*, где в описании процесса передачи ангельских одеяний от Азазеля к патриарху также обнаруживаются похожие священнические ассоциации. Исследователи отмечали, что детали этой загадочной истории перемены одежд Авраама, по-видимому, служат напоминанием о преданиях, содержащихся в некоторых библейских пророческих текстах. Следует напомнить, что 13-й главе *Откровения Авраама* главный герой описывается стоящим между демоном Азазелем и ангелом Иаоилом. Азазель предпринимает попытки отговорить Авраама от восхождения в небесный мир, предупреждая его о том, что он погибнет там от огня, в то время как Иаоил укрепляет волю Авраама и упрекает демона.

Тот факт, что Авраам стоит между двумя небесными фигурами, положительной ангельской и соответствующей ему отрицательной демонической силой,⁶¹ заставляет вспомнить о рассказе из третьей главы Книги пророка Захарии, который описывает первосвященника Иисуса стоящего между двумя духами.⁶² В Книге пророка Захарии, как и в славянском апокалипсисе, отличительные признаки священства главного героя сочетаются с мотивом одеяний. В Зах. 3:1–4:3 говорится следующее:

И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего пред Ангелом Господним, и Сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь Сатане: Господь да запретит тебе, Сатана, да запретит тебе Господь, избравший Иерусалим! Не головня ли он, исторгнутый из огня? Иисус же одет был в запятнанные одежды и стоял пред Ангелом, который отвечал и сказал перед ним так: снимите с него запятнанные одежды; а ему самому сказал: смотри, Я снял

⁶¹ Уникальное положение Авраама между Азазелем и Именем Божьим (Иаоилом) вновь напоминает нам об обряде праздника Йом Киппур, в котором первосвященник находился между двумя земными воплощениями этих небесных существ, а именно козлом отпущения (козлом для Азазеля) и козлом Яхве, посвященном Имени Божьему.

⁶² См. R. Rubinkiewicz, *Die Eschatologie von Henoch 9–11 und das Neue Testament* (Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1984), 101–2; 110–13; D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century* (WUNT, 163; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2003), 94.

с тебя вину твою, и облакаю тебя в одежды торжественные. И сказал: возложите на голову его чистый кидар, — и возложили чистый кидар на голову его и облекли его в одежду; Ангел же Господень стоял. И завидетельствовал Ангел Господень и сказал Иисусу: Так говорит Господь Саваоф: если ты будешь ходить по Моим путям и если будешь на страже Моей, то будешь судить дом Мой и наблюдать за дворами моими. Я дам тебе ходить между сими стоящими здесь. Выслушай же, Иисус, иерей великий, ты и собратия твои, сидящие пред тобою, мужи знаменательные: вот, Я привожу раба Моего, Отрасль. Ибо вот, тот камень, который Я полагаю перед Иисусом; на этом одном камне — семь очей; вот, Я вырежу на нем начертания его, говорит Господь Саваоф, и изглажу грех земли сей в один день. В тот день, говорит Господь Саваоф, будете друг друга приглашать под виноград и под смоковницу. И возвратился тот Ангел, который говорил со мною, и пробудил меня, как пробуждают человека от сна его. И сказал он мне: что ты видишь? И отвечал я: вижу, вот светильник весь из золота и чашечка для еля наверху его, и семь лампад на нем, и по семи трубочек у лампад, которые наверху его; И две маслины на нем, одна с правой стороны чашечки, другая с левой стороны ее.

В этом интересном тексте обнаруживается описание обряда посвящения в священнический сан, в процессе которого первосвященник получает чистое одеяние. Как мы уже увидели, похожие описания культового обряда посвящения в сан священника содержатся также в ряде других иудейских апокалиптических сочинений, в том числе в текстах 8-й главы *Завещания Левия* и 22-й главы Второй книги Еноха. Как и в третьей главе Книги пророка Захарии, в этих текстах присутствуют аллюзии на антропологический смысл обряда посвящения в священнический сан, символизирующего возвращение к изначальному состоянию первого человека посредством совлечения со священника запятнанных одежд падшего человечества. Во всех этих трех повествованиях также обнаруживается мотив древа жизни, служащий указанием одновременно на Эдемский Сад и Храм, земное соответствие этого сада.

Некоторые параллели между описанием из Книги пророка Захарии и сценой обмена одеяний в *Откровении Авраама* позволяет нам лучше понять священнический контекст аврамического псевдоэпиграфа и его связь с обрядом Дня Искупления. Как уже ранее отмечал Дэниэл Штекль Бен Эзра, автор *Откровения Авраама* полнее раскрывает священническую тему, чем это делает автор Книги пророка Захарии, т.к. «по сравне-

нию с Книгой пророка Захарии, в *Откровении Авраама* образный строй обряда праздника Йом Киппур представлен в более ярких и красочных тонах». ⁶³ В Книге пророка Захарии запачканная одежда священника просто заменяется на чистую, в то время как в *Откровении Авраама* она передается антагонисту. «Грязные» одеяния человека, посвящаемого в священнический сан, таким образом, не просто меняются на чистые; они передаются Азазелю, что очень напоминает обряд праздника Йом Киппур, в котором грехи человечества были переносимы на козла отпущения. В тексте *Откровения Авраама* 13:7, 14 эта тема обмена одеяниями представлена особенно отчетливо:

И сказал ему: «Не гоже тебе, Азазел, потому что доля Авраама на небесах, а твоя — на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей... Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был на нем, перейдет на тебя». ⁶⁴

Комментируя этот отрывок Дейвид Гэлперин видит явные соответствия между вознесением героя и низвержением антигероя:

в данном случае мы осознаем присутствие тем вознесения человеческого существа и низвержения ангела, соответствующих друг другу и до некоторой степени зависящих друг от друга, и мы уже встречали эти темы в историях о Енохе в *Книге стражей* и историях об Адаме в *Апокалипсисе Моисея*. Если бы Азазель смог убедить Авраама отказаться от идеи о восхождении на небеса, он, возможно, сохранил бы свой привилегированный статус. ⁶⁵

Особое значение этих соответствий состоит в том, что благодаря им выявляется культовая природа одеяний как главного героя, так и его низвергнутого противника.

Следует признать справедливым замечание исследователей о том, что в *Откровении Авраама* не обнаруживается никаких отчетливо выраженных признаков преобразования адепта, и ряд ученых сокрушались по этому поводу. ⁶⁶ Тем не менее, Марта

⁶³ Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, 94.

⁶⁴ Кулик, «Откровение Авраама», 243.

⁶⁵ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

⁶⁶ Следует отметить, что постоянное повторение упоминаний о встрече мистика с огнем, по-видимому, имеет большое значение для авторов рассматриваемого псевдоэпиграфического сочинения, представляющих огонь в качестве теофанической сущности, окружающей само Присут-

Химмельфарб ранее выдвинула гипотезу, что обещание новых облачений, данное Аврааму, с большой долей вероятности выполняет здесь функцию реального описания перемены одеяния. Она отмечает, что несмотря на то, что Авраам открыто не претерпевает процесс преобразования, подобный тому, что случается с Енохом, Исайей или Софонией, и дарование ему одеяния так и не осуществляется в рассматриваемом сочинении, ему тем не менее, было обещано это новое облачение.⁶⁷

КУЛЬТОВОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ АНТАГОНИСТА

Одеяния для сошествия в нижний мир

На основании нашего предыдущего исследования можно сделать вывод о том, что процесс преобразования патриарха в *Откровении Авраама* во многих аспектах зависит от особого рода изменений, происходящих с его главным антагонистом, павшим ангелом Азазелем. Вознесение одного из этих действующих лиц зависит от низвержения другого. Как и в случае восшествия в вышние миры, также и изгнание из этих миров сопровождается глубокими изменениями духовного и физического состояния персонажа этой драмы. Подобно тому как герои апокалиптических рассказов претерпевают внушающие священный трепет метаморфозы, служащие цели подготовки их к их существованию в небесах, также и процесс низвержения антагонистов имеет онтологический смысл, предвещающий будущую судьбу прежних фаворитов Бога. По воле Создателя низверженные противники отныне обречены на блуждание по

ствие Божье. Так, далее в этом тексте, при описании восхождения Авраама в мир Божьего пребывания, используется образ вхождения главного героя в огонь. См., к примеру, *Отк. Авр.* 15:3: «И он вознес меня на край огненного пламени»; *Отк. Авр.* 17:1: «И он еще говорил, и вот, огонь надвигается на нас со всех сторон. И голос был в огне как голос многих вод, как голос моря в бурлении его». Возможно, обещание обретения патриархом небесного одеяния, о котором идет речь в *Откровении Авраама*, в данном случае означает, что как и во многих других апокалиптических сочинениях, его «смертное» тело должно быть «изменено» в процессе огненного преобразования.

⁶⁷ Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 64.

нижним мирам.⁶⁸ Рассмотрение подобных изменений, которые иногда описываются весьма подробно в различных псевдоэпиграфических сочинениях, позволяют глубже понять смысл новых обликов и одеяний низвергнутых антагонистов. Более того, исследование такого рода негативных трансформаций позволяет читателю этих сочинений выяснить логику изменений, выпавших на долю антигероев.⁶⁹ В самом деле, такой процесс играет важную роль в апокалиптических рассказах, так как он служит дополнительным, своего рода апофатическим, утверждением культовых преображений, которые претерпевает главный положительный герой этих историй.

Не следует недооценивать весьма озадачивающую исследователей сложность превращений, претерпеваемых низвергнутыми персонажами. Новые онтологические одеяния, обретенные антагонистом, зачастую описываются самыми загадочными образами из всех, какие только обнаруживаются в апокалиптических сочинениях. В этих текстах перед взором созерцателей разворачивается великое множество видений со скрытым смыслом, в которых составная природа обликов низвергнутых супостатов нередко представлена как причудливое переплетение демонических и ангельских атрибутов. Подобная адско-небесная гибридная природа видимых проявлений антигероев предполагает, что, несмотря на изгнание их в нижние миры, эти бывшие небесные обитатели вовсе не намереваются покорно подчиниться воле Божьей полностью забыв о своих прежних духовных силах. Напротив, им предопределено стать действующими лицами космической драмы, способствующими осуществлению зловещих и тлетворных изменений, настолько же трагических как для тех областей обитания, куда они были изгнаны, так и для самих этих врагов Божьего творения.

Таким образом, не представляется случайным тот факт, что в *Откровении Авраама* так много внимания уделяется описа-

⁶⁸ Исследователи отмечали связь этого мотива с соответствующими темами из мифологии Месопотамии, где небесные существа утрачивают свои одеяния света во время путешествия в нижние миры. Так, Себастьян Брок указывает на предание о сияющем наряде богини Иштар, потерянном во время ее сошествия в подземный мир. Brock, "Clothing Metaphors," 14.

⁶⁹ О мистицизме преображения см. С. R. A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *Journal of Jewish Studies* 43 (1992): 1–31.

ниям различных промежуточных форм, в которые облекается Азазель. Посредством этих образов автор данного сочинения создает своего рода творческую систему импровизаций на тему роковых изменений изначальной небесной формы антагониста. Уже в начале истории супостата, в 13-й главе *Откровения Авраама*, Азазель назван «нечистой птицей». Подобное обозначение, в контексте специфического символического кода «птероморфной» ангелологии этого апокалипсиса, служит указанием на демоническое искажение его небесной формы. Интересно отметить, что «небесные» атрибуты павшего ангела постоянно упоминаются во многих других описаниях Азазеля в *Откровении Авраама*, и они постоянно используются как совершенно определенные напоминания об утраченном им небесном статусе.

Соответственно, когда Авраам впоследствии будет созерцать в своем видении низвергнутого ангела сплетенным в Эдемском Саду с Адамом и Евой, в этом облике Азазеля ангеломорфные атрибуты антагониста будут представлены в сочетании с его зооморфными отличительными признаками. Из описания этого видения в *Отк. Авр.* 23:4–11 мы узнаем следующее:

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 это за плод они едят, о Сильный Превечный?». И он сказал: «Это разум человеческий — Адам, а это вождение их на земле — Ева. А тот, что между ними, это несправедность гибельных дел их — сам Азазель».⁷⁰

В этом тексте Азазель представлен в виде гибридного создания, в котором соединены отличительные признаки змея («подобный змею формой») и ангела («крылья на плечах»). Подобное необычное сочетание двух форм (животного и ангела) во внешности искусителя в тот момент, когда он способствует грехопадению первых людей, напоминает совершенно особое сочета-

⁷⁰ Кулик, «Откровение Авраама», 247.

ние преданий о Сатане, которое можно обнаружить в *Житии Адама и Евы*. В этом собрании адамических преданий антагонист также, в процессе искушения первой человеческой пары, наделен разнообразными формами, в которых проявляется сочетание признаков змея и ангела.⁷¹ Принимая во внимание все эти соответствия, нам следует теперь обратиться к рассмотрению преданий о внешних проявлениях Сатаны, представленных в *Житии Адама и Евы*.

Ангельские одеяния Сатаны

В некоторых версиях *Жития Адама и Евы* главный антагонист этих историй, Сатана, представлен претерпевающим загадочные изменения, посредством которых он принимает ангельский или зооморфный вид: он на время обретает форму змея или облеченного славой ангела. В этом отношении интересно отметить, что эти две формы проявлений антагониста, как в *Откровении Авраама*, так и в *Житии Адама и Евы*, разворачиваются в контексте темы искушения первых людей. Эти временные образы Сатаны обозначаются как его «одеяния», представляющие таким образом своего рода «маски», которые Соблазнитель может с легкостью менять в процессе осуществления своих коварных планов.

Разумеется, не без умысла один из самых важных концептуальных переломных моментов в истории трансформаций Сатаны помещен в контекст сцен соблазнения первых людей, так как Враг рода человеческого стремится спрятать свою истинную сущность, облекшись в образ ангельского посланника или животного. Более того, он обладает способностью вновь облачиться в те «одеяния», которые он уже использовал для совершения обмана в прошлом, так что в ходе повествований, составляющих *Житие Адама и Евы* он надевает на себя ангельские «наряды» не единожды, а несколько раз.⁷²

В тексте *Жития Адама и Евы* Сатана явным образом пред-

⁷¹ Принимая во внимание отсутствие определенных датировок преданий, содержащихся в *Житии Адама и Евы*, зачастую весьма непросто установить, какие из этих преданий возникли раньше, а какие позднее, также как и сказать что-либо определенное об их влиянии друг на друга.

⁷² Предание об использовании Сатаной ангельской формы в целях обмана первых людей также обнаруживается в различных версиях так называемого *Договора Адама с Дьяволом*. Об этих преданиях см. М. Stone,

ставлен как обладавший некогда в небесном царстве высоким положением, и даже статусом существа, облеченного славой. И тем не менее, он был лишен этого положения из-за его отказа поклониться только что сотворенному первому человеку. В отличие от других низвергнутых фаворитов Бога, включающих, в том числе, и самих первых людей, покорно принявших свое изгнание в нижние миры, Сатана сохранил свою силу, необходимую для того, чтобы предпринять попытки осуществления своей надежды на возвращение на небеса и мести по отношению к своим врагам, первым людям. Эта парадоксальная и загадочная способность имитации высших реальностей и сил, несмотря на свой статус низвергнутого существа, возможно, представляет собой важное необходимое условие для осуществления его возможности принимать разнообразные, в том числе небесные, формы, соответствующие его злонамеренным замыслам.

В армянской версии *Жития Адама и Евы* 17:1–2 обнаруживается следующее свидетельство возможности Сатаны принимать ангельский облик:

Когда ангелы поднялись для вознесения хвалы Господу, в это время Сатана облекся в форму ангела и начал восхвалять Бога, так что его голос слился с ангельскими песнопениями. Я преклонила колени у стены и слушала его хвалы. Я посмотрела и увидела его подобным ангелу; когда я взглянула снова, я его не увидела.⁷³

Adam's Contact with Satan. The Legend of the Cheirograph of Adam (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 17, 18, 65, 75, 84, 88.

⁷³ Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 51E. В грузинской версии обнаруживается очень похожее предание: «Тогда дьявол изменился и принял образ ангела; он возносил ангельские восхваления. И я смотрела в сторону ограждения, чтобы услышать эти восхваления. Я пристально всматривалась и увидела его подобным ангелу, и внезапно он стал невидимым». (Ibid., 51E). В греческой версии также присутствует мотив ангельской трансформации, но не упоминается о переходе Сатаны в невидимое состояние: «И тотчас он свесился со стены рая, и когда ангелы поднялись для почитания Бога, тогда появился Сатана в форме ангела и воспевал хвалы подобно ангелам. И он перегнулся через стену, и я увидела его подобным ангелу. И он сказал мне: “Ты Ева?” И я сказала ему: “Это я”». (Ibid., 51E-52E). В славянской версии *Жития Адама и Евы* также отсутствует мотив невидимого состояния Сатаны, но добавлена новая интересная подробность, благодаря которой особо подчеркивается светоносная природа ангельской формы Сатаны: «Змей был убежден, что это ангел, и приблизилась ко мне. И дьявол изменил свой вид на форму анге-

Несмотря на то, что различные формы Сатаны носят временный характер,⁷⁴ в данном тексте, по-видимому, это не означает, что его различные облики представляют собой лишь иллюзорные проявления. Напротив, в них присутствует явный функциональный потенциал, так что враг способен действовать в этих формах. Так, интересно отметить, что, наряду с имитированием ангельской формы, Сатана также предпринимает попытки воспроизвести функции ангелов посредством своего участия в небесной литургии. Такого рода способность не только выглядеть, но и действовать как ангел придает большую правдоподобность его трансформированным формам, так как другие персонажи истории представлены слушающими его хвалы.

Повествование *Жития Адама и Евы* продолжается историй о том, как Сатана еще раз является Еве во время теперь уже второго искушения. На этот раз явленная им форма носит еще более возвышенный характер, так как в тексте он неоднократно идентифицируется с херувимом, наделенным особыми светоносными одеяниями. В армянской версии *Жития Адама и Евы* 9:1–2 обнаруживаются такие подробности:

По истечении восемнадцати дней их плача Сатана принял на себя форму херувима в сияющем облачении и пришел к берегу реки Тигр, чтобы обмануть Еву. Ее слезы капали на ее наряд, а затем на землю. Сатана сказал Еве: «Выходи из воды и отдохни, ибо Бог услышал твоё раскаяние, тебя и твоего мужа Адама».⁷⁵

ла и приблизился с сиянием, воспевая ангельские хвалы, совершенно как ангел, и сказал мне: “Ты ешь все, что существует в Раю?” И в то время я приняла его за ангела, потому что он пришел со стороны Адама, так что я сказала ему: “От одного дерева Господь повелел нам не есть, от того, что стоит посередине Рая”». (Ibid., 51E–53E).

⁷⁴ В исследовании Майкла Стоуна подчеркивается временное состояние обретения Сатаной ангельской формы. Ученый отмечает, что «Сатана, некогда обладавший небесной славой и светоносностью, временно вернул себе эти свойства с целью обмана Евы и Адама. Наделенный “формой” (σχημα) ангела, он стал по внешним признакам подобным ангельской фигуре». Stone, *Adam’s Contract with Satan*, 19.

⁷⁵ Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 11E. Предание о превращении Сатаны в ангела обнаруживается также в греческой, славянской и латинской версиях. Греческая версия: «Но дьявол, не получив возможности соблазнения по отношению к Адаму, пришел к реке Тигр, подошел ко мне и, облекшись в форму ангела, встал передо мной» (Ibid.). Славянская версия: «Дьявол пришел ко мне в форме и сиянии ангела, к тому

Удивительным представляется тот факт, что во время второго искушения Сатана является в ангельской форме, теперь даже в виде херувима. Образы херувимов используются также для описания антагониста в *Откровении Авраама*, где в облике Азазеля сочетаются атрибуты даже не одного, а двух херувимов.⁷⁶ Так в 23-й главе *Откровения Авраама* демон представлен обладающим двенадцатью крыльями, по шесть с каждой стороны его тела:⁷⁷ «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».⁷⁸ Ранее в этом апокалипсисе, в описании созерцания Авраамом *хайот*-херувимов в небесном тронном зале эти существа представлены обладающими шестью крыльями. Так, в тексте 18:3–6, сообщается что, «под тронном поют четверо огненных Живущих ... И у каждого шесть крыльев: по два от плеч, от боков и от бедер».⁷⁹ Таким образом, Азазель с двенадцатью крыльями выглядит своего рода двойным херувимом.

Светоносность Сатаны представляет собой еще одну инте-

месту, где я стояла в воде, проливая горячие слезы, падавшие вниз, и сказал мне: “Выходи из воды, Ева, Бог услышал твою молитву, также как и ангелы, мы, молившиеся за тебя, и Господь послал меня к тебе, чтобы ты могла выйти из воды.” И я поняла, что это был дьявол, и ничего не ответила ему. Но когда по истечении сорока дней Адам вышел из воды Иордана, он заметил следы ног дьявола и очень испугался, как бы он не обманул меня. Но когда он увидел, что я стояла в воде, он очень обрадовался. И он взял меня и вывел из воды» (Ibid., 11E–13E). Латинская версия: «Прошло восемнадцать дней. Тогда Сатана разозлился и преобразился в сияние ангела и отправился к реке Тигр к Еве. Он увидел, что она плакала, и тогда сам дьявол, изобразив, что он скорбит вместе с ней, начал плакать и сказал ей: “Выходи из воды и отдохни, и больше не плачь. Отныне перестань печалиться и сокрушаться. Что тревожит тебя и твоего мужа Адама?”» (Ibid., 11E).

⁷⁶ См. *Отк. Авр.* 23. Подобно «хайот-херувимам» демон также представлен в виде гибридного существа, в котором соединены зооморфные и человеческие черты, а именно тело змеи и руки и ноги человека.

⁷⁷ Ср. *Пиркей де-рабби Элиезер* 13: «Саммаэл был великим князем на небесах; хайот обладали четырьмя крыльями, у серафимов было шесть крыльев, а у Саммаэла было двенадцать крыльев». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 92. Ср. также грузинскую версию *Жития Адама и Евы* 12:1: «У меня [Сатаны] было больше крыльев, чем у херувимов, и я скрывался под их покровом». *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 15–15E.

⁷⁸ Кулик, «Откровение Авраама», 247.

⁷⁹ Кулик, «Откровение Авраама», 245.

ресную деталь описания процесса искушения в тексте *Жития Адама и Евы*. Во время первого искушения Сатана пришел «с сиянием». В описании второго искушения Евы вновь упоминается его сияющее одеяние. Эта деталь, возможно, служит указанием на то, что факт использования ангельской формы предполагает интерпретацию ее как одеяния, и этот наряд, по видимому, может также служить параллелью к светоносным одеяниям первых людей. Такого рода интерпретация светоносной ангельской формы как одеяния с особенной ясностью представлена в грузинской версии описания второго искушения:

По окончании двенадцати дней его плача дьявол вострепетал и изменил свой облик и свои одеяния посредством искусного обмана. Он приблизился к Еве на берегу реки Тигр и встал возле нее. Он плакал, и его лживые слезы капали (струились) вниз *по его одеянию*, а с его одеяния вниз на землю. Тогда он сказал Еве: «Выйди из воды, (в которой ты стоишь) и перестань горевать, ибо Бог услышал твое раскаяние, тебя и твоего мужа Адама».⁸⁰

В данном случае отождествление ангельской формы с мотивом облачения выражено со всей ясностью.

Зооморфные одеяния Сатаны

Вне всяких сомнений, одним из самых важных концептуальных переломных моментов, демонстрирующих способность антагониста к дьявольским метаморфозам, служит история о первом искушении прародителей. Следовательно, не приходится удивляться, что, подобно тому как Сатана способен притвориться ангелом при соблазнении прародителей, его трансформация путем облачения в животного также происходит при совершении того же самого события.

Так, в 44-й главе *Жития Адама и Евы* повествуется о том, как Сатана оставляет на время свой ангельский облик и принимает на себя форму змея,⁸¹ с целью обмануть первых людей. При этом новое обличье Сатаны носит в некотором роде двусмысленный характер, т.к. в псевдоэпиграфических и раввинисти-

⁸⁰ Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 11Е.

⁸¹ Во всех версиях *Жития Адама и Евы* змей явным образом обозначен словосочетанием «дикое животное». См. армянскую, грузинскую и греческую версии *Жития Адама и Евы* 16:2 в: *Ibid.*, 49Е.

ческих источниках нередко обнаруживаются диспуты об уникальной половой принадлежности змея. В некоторых из этих текстов змей воспринимается как андрогинное существо, чью кожу Бог позднее использовал для создания одеяний как Адама так и Евы. Уже упомянутое предание о том, что первые люди были одеты в кожу змея, представляет особый интерес, принимая во внимание историю об обретении тех же самых одеяний Сатаной, содержащуюся в *Житии Адама и Евы*. Предвосхищает ли одеяние Сатаны таким образом будущее облачение прародителей в кожаные одежды?

Мотив наделения Сатаны формой змея служит своего рода «антипарадигмой» преобразования: переход антагониста из высшего (ангельского) в низшее (животное) состояние представляется инверсивным отражением преобразований в славу апокалиптических мистиков, претерпевающих преобразование кожаных одежд в облачения света. В армянской версии *Жития Адама и Евы* обнаруживается следующее описание подобного рода трансформации Сатаны:

Змей сказал: «Каким образом или как мы можем изгнать его из Сада?» Сатана ответил змею: «Ты, в твоей форме, будь сосудом для меня, и я произнесу речь твоими устами, так что мы сможем преуспеть». Тогда оба они приблизились ко мне и развесили свои ноги вокруг стены Сада. Когда ангелы поднялись для вознесения хвалы Господу, в это время Сатана облекся в форму ангела и начал восхвалять Бога вместе с ангельскими песнопениями. Я преклонила колени у стены и слушала присоединившись к его хвалам. Я посмотрела и увидела его подобным ангелу; когда я взглянула снова, я его не увидела. Тогда он пошел и позвал змея и сказал ему: «Встань, подойди ко мне, чтобы я мог войти в тебя и говорить твоими устами все то, что мне необходимо будет сказать». В тот момент змей стал сосудом для него и вновь подошел к стене Сада. Он воскликнул и сказал: «О женщина, ты, которая слепа в этом Саду наслаждений, восстань, подойди ко мне, и я скажу тебе несколько слов».⁸²

⁸² Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 50E–52E. Предание о преобразовании Сатаны в форму живого существа, змея, также присутствует в грузинской версии: «И змей сказал ему: “Как мы можем их изгнать?” Дьявол отвечал и сказал змею: “Будь для меня оболочкой, и я скажу женщине через твои уста слово, которым мы обманем их.” И оба они вместе подошли ближе и повесили свои головы на стену рая в тот момент, когда ангелы восходили для поклонения Богу. Тогда дьявол изменился и принял образ ангела; он возносил ангельские хвалы. И я смотрела

В другом тексте из *Жития Адама и Евы* Сатана, возможно, вновь принимает на себя зооморфную форму, на этот раз образ дикого зверя. Во время путешествия Евы и Сифа к райскому Саду ради обретения елея воскресения, необходимого для излечения умирающего Адама, они встречаются загадочное существо, названное в этом повествовании диким зверем. В греческой версии *Жития Адама и Евы* эта история изложена таким образом:

Тогда Сиф и Ева пошли по направлению к Саду. И пока они шли, Ева увидела своего сына, и на него напал дикий зверь. И Ева заплакала и сказала: «Горе мне; если я приду в день Воскресения, все те, кто грешил, проклянут меня и скажут: “Ева не повиновалась заповеди Бога”». И она сказала зверю: «Ты, нечестивый зверь, как ты не боишься сражаться с образом Божьим? Как открылась твоя пасть? Каким образом укрепилась твои зубы? Как ты забыл о своем подчиненном положении? Ибо издавна ты был создан подчиненным образом Божьему». Тогда зверь воскликнул и сказал: «Твоя алчность и твоя печаль, Ева, — это не наша беда, а твоя собственная; ибо именно из-за тебя появилась власть зверей. Как открылся твой рот, чтобы вкусить от дерева, о котором Бог повелел, чтобы ты не ела от него? По этой причине наша природа изменилась. Следовательно, теперь тебе нечего возразить, если я стану упрекать тебя». Тогда Сиф сказал зверю: «Закрой свою пасть и замолчи, и держись подальше от образа Божьего вплоть до дня Суда». Тогда зверь сказал Сифу: «Вот, я буду держаться подальше от образа Божьего».⁸³

Важной деталью этого рассказа о встрече первых людей и враждебного животного служит особая терминология «образа Божьего». Эта формула служит напоминанием об истории бунта Сатаны, когда он отказался поклониться образу Божьему, т. е. Адаму. Однако со времени грехопадения людей многое изменилось. Во время борьбы между Сифом и животным дикий зверь теперь не боится сражаться с образом Божьим. В этом сочета-

в сторону ограждения, чтобы услышать эти хвалы. Я пристально всматривалась и увидела его подобным ангелу, и внезапно он стал невидимым, ибо он удалился, чтобы принести змея. И он сказал ему: “Встань и подойди ближе, и я буду с тобой и скажу через твои уста то, что тебе подобает сказать.” Он облекся в форму змея, чтобы подойти ближе к стене рая, и дьявол скользнул вовнутрь змея и повесил свою голову на стену рая. Он воскликнул и сказал: “Как тебе не стыдно, женщина, тебе, которая пребывает в раю наслаждений и которая слепа! Подойди ко мне, и я скажу тебе некое тайное слово”». (Ibid., 50E–52E).

⁸³ Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 41E–43E.

нии мотивов присутствует аллюзия на изначальное противостояние Сатаны и Адама, первого носителя Божьего образа. В данном случае супостат во второй раз противопоставит этому образу. Обе эти истории очень похожи, что было отмечено многими исследователями. Объясняя призыв Сифа: «держись подальше от образа Божьего», Гэри Андерсон высказывает предположение о том, что

этот призыв довольно отчетливо созвучен с другим ключевым моментом повествовательной нити *Жития Адама и Евы*. Он звучит во многих аспектах подобно повелению Сатане и другим ангелам в момент сотворения Адама: «Поклонитесь подобию образа Божьего» (14:1).⁸⁴

Эта зловещая связь между Врагом рода человеческого и животным, по-видимому, проводится в различных версиях *Жития Адама и Евы*.⁸⁵ Несмотря на то, что в греческой, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы* дикое животное напрямую не названо Сатаной, такое прочтение этого мотива вполне вероятно, и автор армянской версии делает этот следующий шаг в подобного рода идентификации:

После этого Сиф и Ева пошли по направлению к Саду. Пока они шли, Ева увидела, что дикий зверь сражается с ее сыном Сифом и кусает его. Ева заплакала и сказала: «Когда придет день Суда, я буду виновной во всех грехах и люди скажут: “Наша мать не повиновалась заповеди Господа Бога!”» Ева закричала на дикого зверя и сказала: «О дикий зверь, как ты не боишься образа Божьего до такой степени, что посмел сражаться с образом Божьим? Как твоя пасть открылась, и твои клыки обнажились, и твоя шерсть встала дыбом? Почему ты не помнишь о своем подчиненном положении, которое ты раньше соблюдал, так что твоя пасть открылась, чтобы наброситься на образ Божий?» Тогда дикий зверь воскликнул и сказал Еве: «Воистину ты — причина нашей дерзости, ибо ты подала пример. Как открылся твой рот, чтобы осмелиться вкушать от плода, о котором Бог заповедал тебе, чтобы ты от него не ела? До того времени, когда он изменит все наши естества,

⁸⁴ G. Anderson, “The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve,” in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (Ed. G. Anderson, M. E. Stone and J. Tromp; SVTP, 15; Leiden: Brill, 2000), 34.

⁸⁵ По-видимому, в славянской версии особо подчеркивается вселенский аспект образа зверя. Гэри Андерсон обращает внимание на тот факт, что в славянской версии «зверь заявляет о своем намерении не просто причинить вред Сифу, а уничтожить Еву и всех ее детей (11–15)». Anderson, “The Penitence Narrative in the Life of Adam and Eve,” 35.

отныне ты не можешь возражать на то, что я говорю тебе, или на то, в чем я стану упрекать тебя». Тогда Сиф сказал дикому зверю: «Закрой свою пасть, Сатана. Отойди прочь от образа Божьего до того, как придет день суда, в который Бог призовет тебя к ответу». Тогда он сказал Сифу: «Вот, я отойду от тебя, образ Божий». И зверь убежал от него.⁸⁶

Создавая эту сцену очень похожей на описание первого искушения прародителей, автор данного текста, по-видимому, представляет Сатану вновь обретающим форму животного с целью испытания человечества.

Сосуды зла: вселение супостата в живых существ

В различных версиях *Жития Адама и Евы* обнаруживаются озадачивающие исследователей внезапные переходы Сатаны из одной формы в другую. В некоторых эпизодах он облекается не в одну, а в несколько разных форм. В этих текстах также нередко представлено описание внезапного перехода антагониста из одного облика в другой. Подобная внезапная перемена особенно бросается в глаза в рассказе о первом искушении Евы. В этой сцене Сатана принимает формы как ангела, так и змея, и даже облекается в еще одно, невидимое, состояние,⁸⁷ промежуточное между двумя вышеупомянутыми обликами. В армянской версии текста главы 17:1–5 содержится следующее описание этого процесса:

Тогда оба они приблизились ко мне и развесили свои ноги вокруг стены Сада. Когда ангелы поднялись для вознесения хвалы Господу, в это время Сатана облекся в форму ангела и начал восхвалять Бога, так что его голос слился с ангельскими песнопениями. Я преклонила

⁸⁶ Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 41E–43E.

⁸⁷ Майкл Стоун отмечает, что «в некоторых местах соединения различных историй, составляющих *Житие Адама и Евы*, Сатана представлен становящимся невидимым. Он не принимает на себя постоянных форм. В греческой версии *Жития* 20:3 говорится о том, что, когда Сатане удалось соблазнить Еву и Адама, он спустился с дерева (в данном случае в виде змея) καὶ ἀφάνιστος ἐγένετο, “и исчез” (буквально: “стал невидимым”). Когда Адам в реке узнал Сатану, он спросил его, почему он так враждебно настроен против него. Сатана ответил, напомнив ему историю грехопадения (12:1–17:3). В тексте, содержащем окончание разговора Адама и Сатаны, приводятся такие слова: *et statim non apparuit diabolus ei*, “тотчас дьявол стал для него невидимым” (латинская версия *Жития Адама и Евы* 17:2)». Stone, *Adam’s Contract with Satan*, 19.

колени у стены и слушала его хвалы. Я посмотрела и увидела его подобным ангелу; когда я взглянула снова, я его не увидела. Тогда он пошел и позвал змея и сказал ему: «Встань, подойди ко мне, чтобы я мог войти в тебя и говорить твоими устами все то, что мне необходимо будет сказать». В тот момент змей стал сосудом для него и вновь подошел к стене Сада. Он воскликнул и сказал: «О женщина, ты, которая слепа в этом Саду наслаждений, восстань, подойди ко мне, и я скажу тебе несколько слов». Когда я пошла к нему, он сказал мне: «Ты Ева?» Я сказала: «Да, это я». Он ответил и сказал: «Что ты делаешь в Саду?» Я сказала ему: «Бог поставил нас охранять Сад», а Сатана ответил и сказал мне, устами змея: «Это праведное дело, но вот, ешь ли ты от всех деревьев, которые в Саду?» Я сказала ему: «Да, мы едим от всех деревьев, кроме одного, расположенного в самой середине Сада, о котором Бог заповедал нам: “Не ешьте от него, ибо, если вы вкусите от него, вы точно умрете”».⁸⁸

В грузинской версии обнаруживается тот же самый мотив метаморфозы антагониста; в данном случае также содержится свидетельство внезапных изменений облика Сатаны в контексте описания его переходов в ангельское, невидимое и зооморфное состояния:

И оба они вместе подошли ближе и повесили свои головы на стену Сада в тот момент, когда ангелы восходили для поклонения Богу. Тогда дьявол изменился и принял образ ангела; он возносил ангельские хвалы. И я смотрела в сторону ограждения, чтобы услышать эти хвалы. Я пристально всматривалась и увидела его подобным ангелу и внезапно он стал невидимым, ибо он удалился, чтобы привести змея. И он сказал ему: «Встань и подойди ближе, и я буду с тобой и скажу через твои уста то, что тебе подобает сказать». Он облекся в форму змея, чтобы подойти ближе к стене Сада, и дьявол скользнул внутрь змея и повесил свою голову на стену Сада.⁸⁹

Майкл Стоун высказывает предположение о том, что невидимое состояние, в которое облекается Сатана в промежутках между принятием других видимых форм, служит свидетельством того факта, что эти видимые формы могут представлять собой временные иллюзии или миражи. Как пронизательно замечает Стоун, Сатана, «вид которого вызывает подозрения у собеседника, исчезает и становится невидимым».⁹⁰ Еще одним

⁸⁸ Anderson and Stone, *Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 51E–53E

⁸⁹ *Ibid.*, 51E–52E.

⁹⁰ Stone, *Adam's Contract with Satan*, 20.

важным отличительным признаком трансформации Сатаны служит тот факт, что он способен буквально завладеть телами других живых существ. Такая его способность со всей ясностью выражена в случае со змеем. Сатана проявляет способность входить в уже существующие тела и функционировать в них наряду с владельцами этих тел. Так в тексте сообщается: «дьявол ответил устами змея».

Согласно Майклу Стоуну, в этих рассказах о трансформации Сатаны он представлен завладевшим телами нескольких действующих лиц данных историй, становящихся таким образом инструментами Сатаны.⁹¹ Стоун отмечает что в *Житии Адама и Евы*

Сатана говорит змею, согласно автору греческой версии текста: «будь моим сосудом, и я буду твоими устами произносить слова, чтобы об-

⁹¹ В число тех живых существ, в которые в *Житии* вселяется Сатана возможно входит и Ева. Во всяком случае, так считают де Йонг и Тромп. Исследователи отмечают, что «характерные признаки Евы сопоставимы с признаками змея. Оба они выступают в роли инструментов дьявола (16:5; 21:3), использующего их для достижения своей главной цели, а именно изгнания Адама из Рая (16:3)». De Jonge and Tromp, *The Life of Adam and Eve and Related Literature*, 54. Тем не менее, в отличие от случая со змеем, когда Сатана вне всяких сомнений входит в тело сотворенного существа, овладение Сатаной телом Евы не выражено с такой же ясностью. В грузинской версии *Жития Адама и Евы* 10:1–2 говорится следующее: «И Ева вышла из воды, и вся ее плоть сжалась как испорченные овощи из-за холодной воды. Вся форма ее красоты поникла. И когда она вышла из воды, она упала лицом на землю, совершенно ослабленная, и оставалась лежать (на земле) без движения в течение двух дней. И по прошествии двух дней она поднялась, и дьявол подвел ее к тому месту, где был Адам». (*Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 12E). Важная деталь этого текста состоит в том, что в данном случае Ева представлена ведомой Сатаной. Похоже, что Враг рода человеческого оживляет ее тело, чтобы привести ее к Адаму. Еще одна важная деталь – тот факт, что, после своего подчинения Сатане Ева изменилась в отношении своего облика. Несмотря на то, что в армянской версии говорится, что «форма ее славы осталась сияющей», по мнению исследователей, текст грузинской версии сохранил изначальный смысл этого рассказа. В этом отношении Гэри Андерсон заметил, что, «Как только Ева вышла из воды, поддавшись во второй раз искушению дьявола, ее тело претерпело изменение в худшую сторону: “Вся форма ее красоты поникла”». G. Anderson, “The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve,” in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (Ed. G. Anderson et al.; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000), 57–82 at 79.

мануть их». Слово «сосуд» содержит в себе аллюзию на идею об обладании Сатаной телом змея ... ради всех практических целей Сатана идентифицируется со змеем; Сатана входит в змея или завладевает им и говорит его устами; змей превращается в инструмент или орудие Сатаны.⁹²

Стоун также обнаруживает похожие мотивы в тексте *Пиркей де-рабби Элиезер* 13, где говорится о том, что Самаэл «ездит верхом» на змее как на верблюде.⁹³ Исследователь отмечает, что 13-я глава *Пиркей де-рабби Элиезер* начинается

с обсуждения темы ангельской зависти по отношению к Адаму и его превосходства над ангелами в том, что касается его способности давать имена животным. В этом тексте содержится описание грехопадения архангела Самаэла вместе с его ангельской свитой. Этот архангел нашел змея, который «был подобен своего рода верблюду, сел на него и поехал верхом на нем». Эти взаимоотношения персонажей напоминают отношения лошади и всадника. (ср. Исх. 15:1, 21).⁹⁴

В тексте *Книги Зогар* I.35b, содержащем похожее предание, Самаэл/Сатана также представлен в виде «всадника» на змее:

Рабби Исаак сказал: «Это злой искунитель». Рабби Иуда сказал, что это буквально означает змея. Они посоветовались с Рабби Симеоном, и он сказал им: «Вы оба правы. Это был Самаэл, и он появился верхом на змее, ибо идеальная форма змея — это Сатана. Мы узнали, что в тот момент Самаэл спустился с небес верхом на змее, и все сотворенные создания увидели его форму и убежали от него».⁹⁵

В том же самом собрании мистических текстов в качестве «всадника» на змее выступает и Азазель:

Здесь мы обнаруживаем глубокую и святую тайну веры, символизм мужского и женского начал мира. В мужском начале содержится всякая святость и все предметы веры, и всякая жизнь, всякая свобода, всякая благодать, отсюда происходит всякое просвещение; все благо-

⁹² M. E. Stone, “‘Be You a Lyre for Me’: Identity or Manipulation in Eden,” in: *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (Ed. E. Grynou and H. Spurling; JCPs, 18; Leiden: Brill, 2009), 87–99, at 96.

⁹³ «Вид [змея] был в какой-то степени подобен верблюду, так что он (Самаэл) ехал верхом на нем». Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 92.

⁹⁴ Stone, “‘Be You a Lyre for Me,’” 96.

⁹⁵ Sperling and Simon, *The Zohar*, 1.133–4.

словения, все благотворные свежие росы, все благоволения и милости — все это рождается от той стороны, которая называется Югом. Напротив, со стороны Севера происходят разнообразные степени нисхождения, простирающиеся с самого верха и достигающие нижнего мира. Это область брэнности злата, происходящего со стороны нечистоты и мерзости, образующих связь между верхней и нижней областями; и там проходит линия соединения мужского и женского начал, вместе образующих всадника на змее, которого символизирует Азазель. (*Зогар* I.152b–153a).⁹⁶

Это описание всадника на змее удивительным образом напоминает образное представление истории искушения Азазелем первых людей в тексте *Отк. Авр.* 23:4–11, а именно описание главного демона под Древом Познания посреди сплетенных фигур первой человеческой пары. В данном случае переход Азазеля и Сатаны из небесной формы в зооморфную представляется не нововведением, а, скорее, импровизацией на знакомую тему, восходящую своими корнями к енохическим преданиям. Уже в *Книге стражей* ее главный отрицательный герой представлен в виде приносимого в жертву животного, чьи руки и ноги связывает небесный священник Руфаил: «И сказал опять Господь Руфаилу: “Свяжи Азазела по рукам и ногам и положи его во мрак”» (*1 Енох* 10:4).⁹⁷ Более того, мотив трансформации Азаила встречается не только в *Книге стражей*. Такие же образные мотивы играют важную роль в *Апокалипсисе животных*, где грехопадение Стражей представлено в виде превращения звезд в животных.⁹⁸ В этом енохическом рассказе зооморфный облик существ, некогда бывших ангелами, противопоставлен

⁹⁶ Ibid., 2.89–90.

⁹⁷ Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 325.

⁹⁸ Ср. *1 Енох* 86:1–4: «И я опять видел своими очами, в то время как спал, и увидел вверху небо, и вот одна звезда упала с неба, и она поднялась, и ела, и паслась между теми тельцами ... И я опять видел в видении, и посмотрел на небо, и вот я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты с неба к той первой звезде и в среду тех рогатых животных и тельцов; и вот они были теперь с ними и паслись в среде их. И я посмотрел на них и увидел, и вот все они обнаружили свои срамные члены, как кони, и начали подниматься на тельцовых коров; и все они стали стельными, и родили слонов, верблюдов и ослов». Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 359.

ангеломорфному облику Ноя⁹⁹ и Моисея.¹⁰⁰ Эти библейские герои претерпевают обратную метаморфозу: из животных они превращаются в людей, что в символическом контексте этого апокалиптического сочинения свидетельствует об обретении ими ангельских тел.

Одеяния тьмы

В приведенном ранее рассказе о связывании Азаила во время ритуала жертвоприношения в пустыне, содержащемся в тексте 10-й главы Первой книги Еноха, обнаруживается интересное предание об облачении демона в тьму:

И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лицо, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар в геенну.¹⁰¹

Интересный мотив облачения антагониста во тьму имеет отношение к предмету нашего исследования, так как он представляет собой концептуальную противоположность мотиву облачения героя веры в свет. Здесь мы опять обнаруживаем своего рода антипарадигму светоносных преобразений. Таким образом супостат лишается доступа к свету Божьему, а именно источнику жизни для всех Божьих творений.

Тот факт, что именно лицо демона покрывается тьмой, возможно, служит напоминанием о серии мотивов из историй преобразования героев веры, в том числе таких отличительных признаках, составляющих эту концепцию, как образы светоносного Лица (*Паним*) Бога и светоносного лица (*паним*) мистика. Эти термины были хорошо известны авторам иудейских апокалиптических сочинений, и они часто служили для обозначения не просто самого по себе Лица Бога или лица главного героя мистического повествования, а символизировали их всецелые небесные формы, облеченные в светоносные одеяния.

⁹⁹ Ср. *1 Енох* 89:1: «Он был рожден подобно тельцу и сделался человеком, и выстроил себе большое судно и поселился на нем». Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 360.

¹⁰⁰ Ср. *1 Енох* 89:36: «И я видел там видение, как та овца сделалась мужем, и выстроила Господу овец дом, и повелела всем овцам стоять в том доме». Перевод А.В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 361.

¹⁰¹ Перевод А. В. Смирнова в: Тантлевский, *Книги Еноха*, 325.

Заключение

Какие уроки можно извлечь из нашего исследования метафор небесных облачений обнаруживаемых в *Откровении Авраама*? Не представляется случайным тот факт, что обещание надеть Авраама загадочным небесным одеянием, напоминающем нам о нарядах первосвященника, содержится именно в тех главах этого апокалипсиса, которые в наибольшей степени пронизаны мотивами культового служения. В этом кульминационном пункте, представляющем собой апокалиптическую версию храмового праздника Йом Киппур, печально знаменитый оппонент Авраама, Азазель, лишенный своих славных небесных риз, обретает теперь новую, на этот раз искупительную роль. Благодаря своему облачению в одежды грехов человечества, он принимает на себя обязанности вселенского козла отпущения, совершая таким образом главный очистительный обряд иудейской религиозной традиции.