

ВОЛШЕБНАЯ ГОРА

XVI

ТРАДИЦИЯ
РЕЛИГИЯ
КУЛЬТУРА



ВОЛШЕБНАЯ ГОРА

МОСКВА

2012

ПОПЕЧИТЕЛЬСКИЙ СОВЕТ

Даниель Гастамбид (Франция)

Президент «Ассоциации Друзей Анри Корбена и Стеллы Корбен»

Хамид Хадави (Иран)

Президент «Фонда исследований исламской культуры»

Джон Кэри (Великобритания-Ирландия)

Главный редактор журнала «**Temenos Academy Review**»,

член совета «**Temenos Academy**»

Коркский университетский колледж

(Национальный университет Ирландии)

Андрей Орлов (США)

Профессор богословского факультета, Университет Маркетта,
г. Милуоки.

Руководитель семинаров «Еврейские корни Восточно-

Христианского мистицизма» и «Мистицизм в Новом Завете»

(Общество Библейской Литературы)

о. Александр (Голицын)

Специалист по патристике и профессор теологии

Университета Маркетта в г. Милуоки (США)

Связь с редакцией:

ilionskivster@gmail.com, turgiev@ld.ru

Тел.: +7 (910) 421-92-07

ISSN 1813-6028

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Алексей Комогорцев

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Григорий Бондаренко

Глеб Бутузов

Станислав Киверин

Мария Мамыко

Александр Преображенский

Али Тургиев

В подготовке ВГ № XVI приняли участие

Алексей Ярцев

Вера Сердечная

Николай Селезнёв

Особая благодарность

Редакционный совет выражает глубокую признательность

Алексю Ярцеву,

помощь и поддержка которого сделали возможным
выход в свет XV и XVI номеров «Волшебной Горы».

Титульные листы разделов оформлены работами

Максимимиана Преснякова

Оригинал-макет

Сергей Сонько

ПОДОБИЕ НЕБЕС: СЛАВА (КАВОД) АЗАЗЕЛЯ В «АПОКАЛИПСИСЕ АВРААМА»

... Теперь заметь глубокое и святое таинство веры, символ мужского начала и женского начала во вселенной... Се черта, на которой мужское и женское начало соединяются, вместе образуя всадника на змие, которого символизирует Азazel.

Зогар (Книга Сияния)
I.152b–153a

ВВЕДЕНИЕ

В 14 главе «Апокалипсиса Авраама», иудейского псевдоэпиграфа первых веков христианской эры, содержится загадочное предание о необычайной силе, которой был наделён главный отрицательный персонаж этой истории – падший ангел Азazel¹. В этом апокрифическом произведении

¹ Об Азazеле в преданиях см.: J. De Roo, «Was the Goat for Azazel destined for the Wrath of God?» *Biblica* 81 (2000) 233–241; W. Fauth, «Auf den Spuren des biblischen Azazel (Lev 16): Einige Residuen der Gestalt oder des Namens in jüdisch-aramäischen, griechischen, koptischen, äthiopischen, syrischen und mandäischen Texten.» *ZAW* 110 (1998) 514–534; E.L. Feinberg, «The Scapegoat of Leviticus Sixteen.» *BSac* 115 (1958) 320–31; M. Görg, «Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus.» *BN* 33 (1986) 10–16; L.L. Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation.» *JSt* 18 (1987) 165–79; R. Helm, «Azazel in Early Jewish Literature.» *Andrews University Seminary Papers* 32 (1994) 217–226; B. Janowski, *Sühne als Heilgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterchrift und der Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT, 55; Neukirchenvluyn: Neukirchener Verlag, 1982); idem, «Azazel.» in: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (eds. K. van der Toorn, et al.; Leiden: Brill, 1995) 240–248. B. Jurgens, *Heiligkeit und Versöhnung: Leviticus 16 in seinem Literarischen Kontext* (New York: Herder, 2001); H.M. Kümmel, «Ersatzkönig und Sündenbock.» *ZAW* 80 (1986) 289–318; R.D. Levy, *The Symbolism of the Azazel Goat* (Bethesda: International Scholars Publication, 1998); O. Loretz, *Leberschau, Sündenbock, Asazel in Ugarit und Israel: Leberschau und Jahwestatue in Psalm 27, Leberschau in Psalm 74* (UBL, 3; Altenberge: CIS-Verlag, 1985); J. Maclean, «Barabbas, the Scapegoat Ritual, and the Development of the Passion Narrative.» *HTR* 100 (2007) 309–334; J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA, 36; Leiden: Brill, 1983); D. Rudman, «A Note on the Azazel-goat Ritual.» *ZAW* 116 (2004) 396–401; W.H. Shea, «Azazel in the Pseudepigrapha.» *Journal of the Adventist Theological Society* 13 (2002) 1–9; D. Stökl Ben Ezra, «Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus' High Priesthood.» in: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (eds. J. Assman and G. Stroumsa; Leiden: Brill, 1999) 349–366; idem, «The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers.» *Studia Patristica* 34 (2002) 493–502; idem, *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); A. Strobel, «Das jerusalemische Sündenbock-ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16,10,21f.» *ZDPV* 103 (1987) 141–68; H. Tawil, «Azazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study.» *ZAW* 92 (1980) 43–59; M. Weinfeld, «Social and Cultic Institutions in the Priestly Source against Their ANE Background.» *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem, 1983) 95–129; D.P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS, 101; Atlanta: Scholars, 1987).

небесный наставник Авраама ангел Яхоиль предупреждает своего земного последователя, героя веры, что Бог наделил его эсхатологического противника Азазеля особой волей и «тяжестью», в отличие от противостоящих ему. Эта загадочная «тяжесть» (в слав. тексте: тягота), которой был наделён демон, долгое время была неразрешимой проблемой для исследователей славянского апокалипсиса. Так, Рышард Рубинкевич предположил, что славянское слово «тягота» (Апок. Авр. 14:13) может быть просто техническим термином для передачи еврейского слова Кавод (Слава или Честь)². Позднее Рубинкевич предположил, что скорее в оригинальном тексте было כבוד, что имеет смысл как «тяжести», так и «славы», и счёл нужным передавать смысл текста таким образом: «Вечный Единый... даровал ему [Азазелю] славу и силу». По мысли Рубинкевича, эта семантическая двусмысленность слова и определяет такой особый славянский его перевод³.

Вполне возможно, если учитывать серьёзное влияние толкований Книги Иезекииля на сложение «Апокалипсиса Авраама»⁴, авторы апокрифа хорошо знали технический смысл слова «Кавод», столь важного для книги одного из великих пророков. Но перенос образности, обычно связываемой с явлением Божества, на весьма сомнительного персонажа истории озадачивает нас. Ведь символика «Кавод» совершенно особая, и закреплена в еврейской традиции Библии и псевдоэпиграфов только за небесными обитателями и посланниками, и подчёркивает их божественное положение. Может ли это странное предание о славе Азазеля свидетельствовать в пользу того, что авторы славянского апокалипсиса стремились изобразить павшего ангела прямым антагонистом Божества, сохраняющим свои «возвышенные» свойства, имитирующие божественные свойства и покушающиеся на них?

При ближайшем рассмотрении псевдоэпиграфа в нём открывается дуалистическая симметрия символов, не ограничивающаяся необычным описанием и необычными свойствами павшего ангела. Мы можем вскрыть одну из главных идеологических тенденций славянского апокалипсиса. Некоторые

² R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Źródła i monografie, 129; Lublin, 1987) 150.

³ Рубинкевич настаивает на присутствии этой формулы в Лук. 4:6 «Я дам тебе всю их власть и сияние...»

⁴ Рубинкевич делает очень полезный обзор отражения преданий из Иезекииля в «Апокалипсисе Авраама». Рубинкевич замечает, что «среди пророческих книг книга Иезекииля для нашего автора так же особо значима, сколь и книга Бытия среди книг Пятикнижия. Видение божественного престола (Апок. Авр. 28) вдохновлено Иез. 1 и 10. Авраам видит четырёх животных (Апок. Авр. 18:5–11), изображённых также в Иез. 1 и 10. Также он видит огненные колёса, изукрашенные очами по всему кругу (Апок. Авр. 18:3), престол (Апок. Авр. 18:3, как и в Иез. 1:26), колесницу (Апок. Авр. 18:12, как в Иез. 10:6), слышит глас Божий (Апок. Авр. 19:1, как в Иез. 1:28). Когда огненное облако поднимается от земли к небу, он слышит «глас подобный ревущему морю» (Апок. Авр. 18:1, как Иез. 1:24). Нельзя сомневаться в том, что автор «Апокалипсиса Авраама» положил основой своего вдохновения Иез. 1 и 10». Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire*, 87.

исследователи уже отмечали продуманность богословской вселенной славянского апокалипсиса, в котором наблюдается парадоксальная симметрия областей добра и зла: эти царства в авраамическом псевдоэпиграфе изображены не просто как соперничающие, но и как бы списанные друг со друга.

В научной литературе уже отмечалось, что поразительная первоплановость этих дуалистических симметричных построений (patterns) пронизывает всю конструкцию «Апокалипсиса Авраама» и может рассматриваться как одно из самых противоречивых и загадочных свойств этого текста⁵. Но следует также отметить, что дуалистический принцип гораздо лучше проведён во второй, апокалиптической части этого произведения, где герой веры получает загадочное откровение от Божества о дарованной Азazelю необычайной силе.

Размышляя о таком развитии понятий, Майкл Стоун обратил внимание на предания, отражённые в гл. 20, 22 и 29, где указание на власть Азазеля в мире, который один может соперничать с Богом за столь обширную власть, сопровождается мыслью, что «сам Бог дал ему власть над злыми»⁶. Стоун постулирует дуалистический характер этих идей⁷.

Джон Коллинз исследует другую группу описательных характеристик, устойчивую во второй части «Апокалипсиса»: человечество в этом тексте делится на две части, часть с правой стороны и часть с левой стороны – соответственно, это избранный народ и язычники. Эти две группы обозначены в тексте апокрифак как «удел Божий» и «удел Азазеля». Коллинз пытается доказать, что «столь симметричное разделение предполагает дуалистический взгляд на мир»⁸. Далее он отмечает, что «природа и степень дуализма этого текста – одна из самых сложных проблем при интерпретации Апокалипсиса Авраама»⁹.

⁵ Ср.: J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 229.

⁶ *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran sectarian writings, Philo, Josephus* (ed. M. Stone; Philadelphia: Fortress, 1984), 418.

⁷ Stone, *Jewish Writings*, 418. Далее Стоун связывает дуалистические тенденции «Апокалипсиса Авраама» с преданиями из Кумранских источников. Стоун замечает: «Идея совместного правления Азазеля и Бога в мире сем напоминает учение о Правлении общины, согласно которому есть две силы, которые Бог назначил управлять миром (ср. 1QS 2:20-1).» Stone, *Jewish Writings*, 418. Следует заметить, что связь между дуализмом славянского апокалипсиса и дуалистическими традициями Палестины отмечалась уже не раз. Так, Бокс, ещё задолго до открытия свитков Мёртвого моря, доказывал, что дуалистические моменты славянского апокалипсиса напоминают дуалистические идеи «ессеев». Так, Бокс заявил, что «эта книга совершенно иудейская, и в ней есть черты, которые заставляют предположить наличие ессейского источника, такие как отчётливая доктрина предопределения, дуалистические концепции и аскетические тенденции». G. H. Box and J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham* (Translations of Early Documents; London: SPCK, 1918) xxi.

⁸ Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 229.

⁹ Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 229.

Рышард Рубинкевич, хотя и отрицает «абсолютный» или «онтологический»¹⁰ дуализм «Апокалипсиса Авраама», допускает, что в псевдоэпиграфе сказались некоторые дуалистические тенденции в нравственных, пространственных и временных утверждениях¹¹.

В противоположность мнению Рубинкевича, Джордж Бокс усматривает в самом изображении пространства и времени прямое доказательство «радикально дуалистической» позиции автора Апокалипсиса. Бокс настаивает на том, «что радикальный дуализм этой книги проявляется не только в строгом разделении человечества на две группы (hosts), соответственно иудеев и язычников, но и в ясно обозначенном противоречии двух веков, нынешнего века нечестия и будущего века праведности...»¹²

Другой выдающийся исследователь славянского текста, Марк Филоненко, разбирая симметричность позиции Яхоиля и Азазеля¹³, отметил необычный тип взаимодействия этих двух духов, доброго и злого. Он заметил, что их борьба не идёт напрямую, но опосредована человеком – Авраамом. Авраам изображается в псевдоэпиграфе неким местом, на котором и развернулась вся битва между двумя духовными силами¹⁴. Филоненко усматривает в такой антропологической интернализации, переносе событий во

¹⁰ «В Апокалипсисе Авраама мы не находим онтологического дуализма. Весь тварный мир хорош пред очами Божиими (22:2). Нет никакого другого Бога в мире, чем «единный», кого «искал» Авраам, и который «возлюбил» Авраама (19:3). Зло существует в мире, но его можно избежать. Бог полностью осуществляет промысел в мире и не позволяет телу праведного оставаться в руках Азазеля (13:10). Азазель ложно думает, что он может требовать справедливости и распространять небесные тайны (14:4). Он навсегда будет обособлен в пустыне (14:5)». R. Rubinkiewicz, «The Apocalypse of Abraham,» in *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols. ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681-705 at 684.

¹¹ Он замечает: «В Апокалипсисе Авраама мы не находим и следа дуализма в абсолютном смысле. Но мы видим пространственный дуализм. Есть земля и Эдем, море и вода над твердью, люди по левую сторону и люди по правую сторону (XXI, 3-7). Также есть временной дуализм, мир сей (XXII, 2) противопоставлен миру правды (XXIX, 18); день отличается от ночи (XVII, 22s.), человечество до времени Авраама другое, чем после Авраама (XXIV-XXV). Также и само человечество после Авраама разделилось на народ Божий и язычников (XXII, 4-5; XXIV, 1). Существует ещё и этический дуализм: есть праведные и грешные (XVII, 22; XXIII, 12); есть желающие зла (XXIII, 13), и есть творящие дела правды (XXVII, 9)....» R. Rubinkiewicz, «La vision de l'histoire dans l'Apocalypse d'Abraham,» in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, 2.19.1. (Berlin – New York: de Gruyter, 1979) 137–151 at 149.

¹² G. H. Box and J. I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham* (Translations of Early Documents; London: SPCK, 1918) xxvi.

¹³ B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31; Paris, 1981) 31.

¹⁴ Филоненко также обращает внимание на выражение из Апок. Авр. 14:6: «Since your inheritance are those who are with you, with men born with the stars and clouds. And their portion is you, and they come into being through your being.» Филоненко усматривает в этом выражении отсылку к астрологическому пониманию судьбы, которое мы находим и в некоторых Кумранских гороскопах: по этой идее человек с самого рождения принадлежит либо уделу света, либо уделу тьмы. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 32. Филоненко также обращает внимание на дуализм оппозиции «века праведности» (въ вѣѣ праведнемъ) и «века тления» (во тлѣннѣ вѣѣѣ). По его мнению, все эти черты говорят об усиленном присутствии в тексте дуалистической идеологии.

внутреннюю жизнь персонажа, особый извод дуалистического мировоззрения, нашедший место и в Кумранских источниках, включая «Наставление о двух духах» (1QS 3:13–4:26), где Князь Светов и Ангел Тьмы воюют в сердце человеческом.

Перечисленные предположения исследователей о дуалистических тенденциях в Апокалипсисе, похоже олицетворяющих симметричное соотношение божественной и демонической области, мира Бога и мира Азазеля, требуют дальнейших исследований, которые обещают оказаться очень продуктивными. В нашей статье мы исследуем некоторые примеры дуалистической симметрии, находящиеся в славянском псевдоэпиграфе, и при этом сосредотачиваемся на особой образности «богоявления» во-круг главного отрицательного персонажа – демона Азазеля.

НАСЛЕДИЕ АЗАЗЕЛЯ

Предание о двух эсхатологических «жребиях» или «уделах» человечества во второй части изучаемого текста долгое время занимало мысль всех тех, кто брался изучать славянский апокалипсис. Читая эти изумительные описания, исследователи авраамического псевдоэпиграфа часто пытались установить возможные связи с дуалистическими прорывами в некоторых из текстов Кумрана, для которых так важна образность двух эсхатологических жребиев. А именно, в свитках Мёртвого моря мы находим широкое использование образа двух частей человечества: всё человечество разошлось по двум противоположным сторонам, и эти взаимоисключающие части должны столкнуться в последней решающей битве. Часто отмечалось, что неповторимая символика эсхатологических эпизодов принимает форму дуалистических симметричных соответствий: в описаниях свитков Мёртвого моря метафоры выстраивают дихотомию тьмы и света, добра и зла, избранничества и отверженности. Такая дуалистическая «зеркальность» часто подкреплена символическим смыслом предводителей этих эсхатологических «уделов», и «уделы» этих персонажей положительно или отрицательно отражают (или оспаривают и разрушают) образы известных эсхатологических соперников: Мелхиседека и Мелхиреши, Ангела Светов и Князя Тьмы.

Такая же последовательная образность эсхатологических уделов человечества просматривается и в «Апокалипсисе Авраама». Два жребия подробно живописуются на протяжении всей второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа. Исследователи давно заметили, что такая подробная понятийная проработка этих панорам двух уделов напоминает не только об эсхатологической терминологии и эсхатологических

реинтерпретациях в Кумранских документах¹⁵, но и о двух жертвенных жребиях в обряде дня Йом Киппур¹⁶, в том самом последовании, которое детально описано в библейских и раввинистических источниках¹⁷. Уже отмечалось, что слово «жребий» (по-старослав. часть), которое мы находим в славянском псевдоэпиграфе, можно соотнести с еврейским גורל, очень важным понятием в обрядовых описаниях библейского и раввинистического происхождения¹⁸, а также в эсхатологических подробностях Кумранских источников¹⁹.

Подобно тому, как в Кумранских документах жребии соотнесены с ангельскими персонажами или перенесёнными в другой мир земными людьми (скажем, это может быть Велиар или Мелхиседек), в «Апокалипсисе Авраама» уделы человечества привязаны к главным героям всей истории – падшему ангелу Азazelю²⁰ и вознесённому на небеса патриарху Аврааму²¹.

¹⁵ М. Филоненко и обратил внимание на то, что термин «удел» (старослав. часть) следует соотносить с евр. גורל, термином, многократно употреблённым в Кумранских источниках. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 33. О смысле этих двух жребиев см. тжж.: Philonenko-Sayar, B., and Philonenko, M. «Die Apokalypse Abrahams», *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5.5. (Gütersloh, 1982) 413–460 at 418*; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire*, 54.

¹⁶ Об отражении преданий Йом Киппур в Апок. Авр. см.: L.L. Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation», *JStJ* 18 (1987) 165–79 at 157; C. Fletcher-Louis, «The Revelation of the Sacral Son of Man», in: *Auferstehung-Resurrection* (eds F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr-Siebeck) 282; R. Helm, «Azazel in Early Jewish Literature», *Andrews University Seminary Papers* 32 (1994) 217–226 at 223; B. Lourié, «Propitiatorium in the Apocalypse of Abraham», in: *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity* (eds. L. DiTommaso and C. Böttrich, with the assist. of M. Swoboda; Texte und Studien zum antiken Judentum; Tübingen, 2011); D. Stökl Ben Ezra, «Yom Kippur in the Apocalyptic Imaginaire and the Roots of Jesus' High Priesthood», in: *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (eds. J. Assman and G. Stroumsa; Leiden: Brill, 1999) 349–366; idem, «The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers», *Studia Patristica* 34 (2002) 493–502; idem, *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.

¹⁷ См.: A. Orlov, «The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual», in: *Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chrétien* (Scrinium, 5; eds. A. Orlov and B. Lourié; Piscataway: Gorgias Press, 2009) 79–111.

¹⁸ Термин גורל показательно употреблён: Лев. 16:8–10.

¹⁹ См. напр.: IQS גורל בל יעל (жребий Велиара); גורל קדושים (жребий святых). 1QM גורל בני חושך (жребий сынов тьмы); גורל חושך (жребий тьмы). 11Q13 צדק מל [כי] גורל מל (люди жребия Мелхиседекова).

²⁰ Арос. Ab. 13:7: «... И сказал он ему: «Не гоже тебе, Азazel, потому что доля Авраама (ориг.: часть Аврамля) на небесах, а твоя – на земле» A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2005) 20; Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 66.

²¹ Арос. Ab. 10:15: «Встань, Авраам, иди без страха! Радуйся и веселись! И я с тобой, потому что славная доля (часть вѣчная) уготована тебе Превечным.» Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 18; Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 60.

Обращает на себя внимание и то, что в «Апокалипсисе Авраама», как и в Кумранских документах²², жребий праведных часто обозначен как жребий Божества, «се Мой жребий»:

И сказал мне Превечный Сильный: ««Аврам!» «И я сказал: «Вот я». «И он сказал: ««Погляди сверху на звезды, что под тобой, сосчитай их и скажи мне число их». «И я сказал: ««Разве смогу я? Ведь я [всего лишь] человек!» «И он сказал мне: ««Подобно числу звезд и множеству их, сделаю я семя твое собранием народов и народом, отделенным для меня в жребии моем с Азазелом»»»²³

В то время, как сходство «Апокалипсиса Авраама» с Кумранскими источниками часто отмечалось и подчёркивалось исследователями, различия в описании эсхатологических жребиев и их предводителей оставались в тени. Конечно, вполне закономерно, что дуалистическая образность эсхатологических уделов в славянском апокалипсисе радикализовалась ещё более, чем в свитках Мёртвого моря. Конечно, славянский псевдоэпиграф наделяет главного отрицательного персонажа некоторым количеством характеристик и свойств, тогда как в Кумранских источниках описываются только свойства праведного удела человечества. В число этих свойств входит и понятие «наследования» – этот термин занимает очень важное место и в свитках Мёртвого моря, и в славянском Апокалипсисе.

Так, в рассуждении в гл. 14 псевдоэпиграфа излагается весьма загадочное предание об особом «наследии», данном падшему ангелу Азазелю:

Ибо власть твоя (в ориг.: достояние твое) над теми, кто с тобой, над людьми, рождающимися со звездами и облаками, доля которых – ты (ориг.: ихже часть еси ты).²⁴

Самая поразительная черта этого эпизода (Апок. Авр. 14:6) – это то, что понятие эсхатологической «доли» или, как сказано в славянском тексте, «части»²⁵ Азазеля соединяется здесь с с другим понятием – «наследия», по-старославянски «достояния».

Такая терминологическая взаимность не может не занимать нас, потому что понятия «наследия» и «доли» употребляются как взаимозаменяемые и в тех эпизодах Кумранских рукописей, где речь идёт о конечном жребии. Например, в тексте 11Q13 говорится о «наследии» тех, кто на стороне Мелхиседека – их доля в том, чтобы победить в эсхатологической битве:

²² Отождествление благого жребия с Божиим жребием мы тоже находим в Кумранских источниках, ср.: 1QM 13:5–6: «For they are the lot of darkness but the lot of God is for [everlast]ing light.» *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; eds. F. García Martínez and E. Tigchelaar; Leiden: Brill, 1997) 135.

²³ Апок. Авр. 20:1-5. Kulik, *Retverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 25.

²⁴ Kulik, *Retverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 21; Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

²⁵ Здесь, как и в Апок. Авр. 10:15 славянское слово «часть» использовано для обозначения «жребия, доли, удела». А в Апок. Авр. 20:50 и 29:21 употребляется слав. «жребий» в том же значении. Ср.: Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 82 and 102.

...и от наследия Мелхиседека, ибо... они суть наследие Мелхиседека, который и позволит им вернуться. И в день отпущение в конце десятого юбилея, когда отпущение будет совершаться для всех сыновей света и людей жребия Мелхиседека²⁶.

В IQS 3:13–4:26, во фрагменте, известном как «Наставление о двух духах», образ наследования оказывается связан с понятием «жребия праведных»:

... они шествуют в премудрости или в безумии. В соответствии со своим наследованием истины, человек будет праведным и будет сторониться неправды, а если он примет жребий неправды, он будет злодействовать в нём, и отвернётся от правды²⁷.

В IQS 11:7–8 и CD 13:11–12 понятие о наследовании ещё раз связывается с участием в жребии света, и вновь обозначено в IQS как «жребий святых»²⁸:

К тем, кого Бог избрал и даровал им вечное владение: и Он даровал им наследование жребия святых. (IQS 11:7–8)²⁹

И всякий вступающий в Его собрание будет испытан Им в делах, разуме, силе, храбрости и богатстве, и запишут его на месте в согласии с наследованием жребия света. (CD-A 13:11–12)³⁰

В последних двух текстах понятие «наследования» может пониматься как действительное участие в эсхатологическом жребии, что подкреплено формулой «вступление в наследство жребия» (евр. נחלתו בגורל).³¹ Та же самая мысль явно работает и в уже упомянутом пассаже из Апокалипсиса Авраама (Апок. Авр. 14:6), где «наследование» понимается как участие в «уделе» Азазеля.

Но несмотря на все эти сходства, нельзя не отметить поразительного различия между этими текстами: если в Кумранских источниках «наследие» понимается как наследование божественного жребия, в Апокалипсисе Авраама оно сразу же отнесено к жребию Азазеля.

Такой резкий пересмотр понятия «наследования», одного из важнейших понятий в системе идей Кумранской эпохи, под знаменем жребия Азазеля в Апокалипсисе Авраама не может не поражать. Такой пересмотр выводит дуалистическую идеологию еврейского псевдоэпиграфа на совершенно новый уровень по сравнению с дуалистическими воззрениями свитков Мёртвого моря.

Это новое достижение в развитии понятий также серьёзно повлияло на изображение главного отрицательного персонажа, падшего ангела Азазеля. В отличие от эсхатологических «противников» свитков Мёртвого моря, Азазель стал уже не одним из персонажей большой галереи «противников», но врагом по преимуществу. Это и позволило Лестеру Граббе предположить,

²⁶ *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1207–1209.

²⁷ *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 75–79.

²⁸ В IQM 14:9 мы вновь встречаем эту же терминологию наследования. Непременное предназначение остаться в живых называется здесь «напоминанием о наследии под властью Велиаровой». *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 137.

²⁹ *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 97.

³⁰ *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 573.

³¹ *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 572.

что «Апокалипсис Авраама» имеет в виду «сложносоставного изначального архидемона под именем Азазель»³². По мнению Граббе, в славянском Апокалипсисе «Азазель уже не кто-то из вождей среди падших ангелов, но сам предводитель всех демонов. Фигуры, которые ранее мыслились различными, теперь совпали в одном персонаже, и различные имена стали считаться просто разными кличками одного и того же дьявола»³³.

Такое мифологическое слияние различных персонажей в одном эсхатологическом персонаже позволяет лучше понять дуалистическую позицию славянского апокалипсиса и точнее разобраться, как Азазель противопоставляется не только Яхоилю и Аврааму, но и, что более важно, самому Божеству.

«БОГОЯВЛЕНИЕ» АЗАЗЕЛЯ

Второй, апокалиптический раздел славянского псевдоэпиграфа начинается с ряда загадочных зарисовок, раскрывающих внезапное появление и зрелищные служения небесного вожатого Авраама – ангеля Яхоиля. В сравнении с объявленным величием небесного Обитателя фигура главного противника, падшего ангела Азазеля, оказывается в плену более сомнительных и загадочных описаний. По непонятным причинам именно образ главного демона стал ключевым для понимания таинственного устройства богословского рассуждения в этом тексте. Авторы псевдоэпиграфа совершенно не хотели открывать и прояснять точный статус их таинственного антигероя, а вместо этого предложили читателям обильное переплетение тайных преданий, сошедшихся на самом сокровенном и непонятном из существ апокалипсиса.

Но несмотря на всю атмосферу умолчания вокруг этого загадочного персонажа, главного демона, космический масштаб его фигуры проглядывает в различных деталях истории. Так, уже в самом начале гл. 13, где Азазель и появляется впервые перед читателями, он подаётся как существо, обладающее особой властью. Его приход к приносящему жертву герою веры не случаен – авторы славянского апокалипсиса скорее всего хотели дать понять читателям, что Азазель – это не просто отверженное и проклятое творение, но скорее объект почитания, поклонения и жертвы – он пользуется возвышенным статусом, потому что с негативной стороны воспроизводит высоту Божества и власть Божества.

В предшествующих исследованиях по теме были показаны переключки в смысле понятий между Азазелем и Авраамом³⁴, а также параллели между Азазелем и Яхоилем³⁵. Но несмотря на всю важность этих компаративных иссле-

³² Grabbe, «The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» 158.

³³ Grabbe, «The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» 158.

³⁴ Orlov, «The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham: Part I: The Scapegoat Ritual,» in: *Symbola Caelestis*, 79–111.

³⁵ См.: В. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31; Paris, 1981) 31; D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham* (forthcoming).

дований, позволивших прояснить концептуальную симметрию между положительными и отрицательными героями этой истории, исследователи часто упускали из виду другой параллелизм в этом тексте – кричащее соответствие ролей и атрибутов Божества и демона. Первым же знаком этой изумительной дуалистической симметрии следует считать описание двух эсхатологических жребиев: удел Азазеля откровенно сравнивается с уделом Всемогущего. Но это сопоставление падшего ангела и Божества – нечто большее чем просто схема. В таком соответствии двух жребиев человечества, божественного и бесовского, можно было увидеть просто метафорическое разграничение, которое вовсе не сводит к одному плану статус и свойство Божества с положением Азазеля, скорее, просто минимальными средствами определяет роль демона в этой эсхатологической оппозиции. Но более пристальный разбор текста показывает, что сравнение Бога и Азазеля оказывается подкреплено концептуально и не может быть сведено к метафорическому ходу: то, как описываются оба персонажа, показывает изумительные сходства «теофаний». Важная черта этих описаний – особая образность «явлений», «эпифаний» обоих этих персонажей, приоткрывающаяся нам в особых обстоятельствах сюжетного взаимодействия.

Самое интересное, что в тексте, в котором теофании Божества постоянно изображаются как происходящие посреди пламени, явление Азазеля также оказывается наделено сходной образностью.

Нам уже приходилось отмечать, что образ огня играет в славянском апокалипсисе очень важную понятийную роль³⁶. Огонь часто подаётся как сущность, способная испытать подлинность каждой вещи и её способность пребыть в вечности. Так, в Апок. Авр. 7:2 сказано, что огонь порицает своим пламенем те вещи, которые легко гибнут³⁷. Как одушевлённые, так и неодушевлённые персонажи рассказа, включая бесславных идолов и их хульных создателей, изображены в нашем тексте как проходящие испытание огнём – это всеобщее испытание и может привести к конечной катастрофической утрате. Так, с участием огня, юный герой веры «испытывает» принадлежавшую его отцу деревянную статую, идола Бар-Эшата: пламя обращает этого идола в горсть пепла. Более того, и создатели почитаемых идолов не могут и сами избежать процедуры испытания огнём. В первом, агадическом разделе нашего текста всё заканчивается пламенной битвой, во время которой мастерская Тераха оказывается уничтожена посланным от Бога огнём. Далее, во втором, апокалиптическом разделе патриарх Авраам сам проходит множество огненных испытаний во время восхождения к высочайшим небесам. Все эти замечательные примеры огненного истребления некоторых персонажей рассказа

³⁶ См.: A. Orlov, «'The Gods of My Father Terah': Abraham the Iconoclast and the Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham,» *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 18.1 (2008) 33–53.

³⁷ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 15.

и чудесного выживания в пламени остальных нельзя назвать случайными. Исследователи уже отмечали, что в «Апокалипсисе Авраама», как и в некоторых других апокалиптических текстах, таких как Дан. 3 и Езек. 28, огонь становится окончательным испытанием, позволяющим отличить неподлинное и идолопоклоннические представления о Божестве от подлинных представлений. В согласии с этим убеждением, способным видеть, сколь устойчивы подлинные вещи посреди пламени, само присутствие Божества возможно (и так оно постоянно изображается в нашем тексте) только в гуще огненного потока. Так, уже в восьмой главе, отмечающей переход к апокалиптическому разделу повествования, как раз когда рассказывается об ответе патриарха на божественный призыв во внутреннем дворе дома Тераха, божественное присутствие изображено как «глас Единого Всемогущего», сходящий в потоке огненном³⁸. Такое открытие Богом самого себя посреди огненного богоявления стало уже нормативным описанием, которое авторы «Апокалипсиса Авраама» усвоили как лучший способ рассказать о явлениях Божества³⁹.

Когда мы рассматриваем эти странные «теофанические» положения в псевдоэпиграфе, нас сразу занимает, что некоторые эсхатологические внешние проявления Азазеля, напоминающие о епифаниях Божества, изображены с помощью огненных образов.

Хотя в гл. 13 патриарх Авраам видит Азазеля в образе нечистой птицы, текст откровения даёт понять, что это явление вовсе не отражает настоящий облик демона, чьё подлинное обиталище, как несколько раз отмечено в тексте, находится в подземном мире⁴⁰. Поразительно, что подлинное жилище отрицательного героя в недрах земли, дворец великого демона, украшено теми же особенными видимыми приметами, что и дворец Божества, – а именно, он находится в самой сердцевине пламени теофании.

Так, в речи Яхоиля в гл. 14, где и объявляется действительное место пребывания главного отрицательного персонажа, обитель главного демона отождествлена с печью земли⁴¹. Более того, и сам Азазель изображён как

³⁸ Апок. Ab. 8:1: «The voice (глас) of the Mighty One came down from heaven in a stream of fire, saying and calling, 'Abraham, Abraham!'» Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 16; B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 54.

³⁹ См. напр.: Апок. Ab. 18:2 «And I heard a voice (глас) like the roaring of the sea, and it did not cease because of the fire.» Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24; B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 76.

⁴⁰ Бокс отмечает некоторые подробности жилища Азазеля: «прямо напротив Яхоиля становится Азазель, который здесь и оказывается главой тёмных сил, действующим на земле (гл. 13), в то время, как его действительная область – ад, где он и правит как господин (гл. 31). Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

⁴¹ Дж. Бокс отмечал огненный характер демонических образов славянского апокалипсиса, в котором Азазель изображается как адский пламень. Бокс останавливается на огненном явлении Азазеля, доказывая, что «на самом деле, в соответствии с особыми способами представления в изучаемом нами тексте апокалипсиса, Азазель сам есть огонь Ада (ср гл. xiv. 'Be thou the burning coal of the furnace of the earth,' и гл. xxxi. 'burnt with the fire of Azazel's tongue').» Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

«горящий уголь» или «пламенеющее полено» в адской печи⁴². Такое описание Азазеля, раскалившегося в пламени своего собственного достоинства, более чем любопытно. Оно, в частности, вызывает в памяти огненную природу божественного жилища, которое в «Апокалипсисе Авраама» и показано как вышний очаг огня. Огненная природа небесной тверди многократно подчёркивается в произведении. Нужно отметить, что продвижение созерцателя в область Божества изображается как его движение внутрь огненной области. Так, прохождение главного героя и ведущего его ангела через рубеж небесной области изображается (Апок. Авр. 15:3) как вхождение в огонь⁴³.

Далее, в гл. 17, читатели вновь обнаруживают перед собой устрашающую громаду небесной печи – пламя охватывает созерцателя и его небесного вожатого со всех сторон, пока они движутся в жилище Божества:

*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 (Арос. Аб. 17:1).*⁴⁴

Далее (Апок. Авр. 18:1), вступая в небесное Святая Святых, созерцатель вновь проходит через другой порог огня: «... пока я произносил песнь, край огня, который был на небесной тверди, поднялся выше...»⁴⁵

Огненный апофеоз достигает пика в гл. 18, когда патриарх видит чертог небесного престола божества. Именно там, в самом сокровенном месте теофании, созерцатель зрит перед собой престол Божества, украшенный самим веществом огня: «И когда огонь вздымался и рвался ввысь, я видел под огнём престол, из огня и многоочитых колес» (Апок. Авр. 18:3)⁴⁶. Такое огненное средоточие небесного присутствия составляет парадоксальную параллель к огненному виду подземного обиталища отрицательного персонажа.

Такая удивительная образность возвращает нас к преданию об Азазеле, которое мы находим выше (Апок. Авр. 14:5), где, согласно некоторым исследователям, явление демона выглядит как адский огонь⁴⁷.

Такое определение сущности Азазеля через образ подземного пламени нас очень занимает ввиду уже упомянутой идейной установки, в которой огонь был отрешённым посредником теофании, он выражал самое присутствие Божества. В подобие Божеству, начертанному как Огонь небес, восседающий на престоле из всполохов пламени, демон был обозначен как огонь подземного мира.

В этом смысле стоит ещё заметить, что подобно тому, что божественный Глас, главное обозначение для теофании Божества в нашей книге,

⁴² См.: Апок. Авр. 14:5 «Say to him, 'May you be the fire brand of the furnace of the earth! (главную печь земная).» Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 21; B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

⁴³ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 22.

⁴⁴ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 22.

⁴⁵ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 23.

⁴⁶ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24. См. также: Арос. Аб. 18:13: «...а над колесами был трон, который я уже видел. И он был покрыт огнем, и огонь обступал его со всех сторон. И неописуемый свет окружал огненных людей.» Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24.

⁴⁷ Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxvi.

изображается как сходящий в потоке огня, так и слышимое появление Азазеля вписывается в символику того же ряда. Так, в Апок. Авр. 31:5 говорится про «огонь языка Азазилова»:

*А те, кто следовал идолам и убийствам своим, будут тлеть в утробе Злого, в чреве Азазеля, палимые огнем языка его (палими огнемъ языка Азазилова).*⁴⁸

Интересно, что, как огонь Божий уничтожает в яростном пламени как идолов, так и тех, кто стал им служить⁴⁹, так и огонь, исходящий от Азазеля, имеет силу уничтожать всех «последовавших за идолами». Но в этом контексте трудно понять, есть ли это пламя Азазеля пламя Божие, потому что ниже (Апок. Авр. 31:3) Божество говорит, что он предназначил «насмешников» над Ним стать «пищей огня адова, бесконечно сгорающей в воздухе подземных глубин»⁵⁰.

СЛАВА АЗАЗЕЛЯ

Проведённое нами исследование свойств главного одиозного персонажа в тексте показало, что авторы Апокалипсиса представляли Азазеля одним из существ, обладающим теофаническими свойствами, имитирующими свойства Божии.

Выразительный поворот загадочного предания о свойствах и служениях падшего ангела, напоминающего о его божественном обличии, становится ещё более парадоксальным в гл. 23, где герой веры зрит в видении начало всей человеческой истории: он рассматривает, как демон совращает перво-родных людей.

Прежде чем мы подробно рассмотрим этот занимательный эпизод, мы должны сказать немного об особых обстоятельствах этого видения патриарха, во время которого экстатический герой веры буквально вперяется взглядом в бездну с высоты своего превознесённого положения прямо пред Престолом Божиим. Такое загадочное направление взгляда, как кажется, говорит в пользу дуалистических рамок всего текста – с этим постоянно воспроизводящимся параллелизмом низшей и высшей области.

В начале этого таинственного видения Божество повелевает созерцателю посмотреть под ноги и «созерцать творение». Далее, в Апокалипсисе изображается, как Авраам глядит прямо под ноги, не отворачиваясь, и замечает то, что в тексте названо «подобием неба»⁵¹. Это выражение, «подобие неба»⁵², ставило

⁴⁸ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 35; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire*, 202.

⁴⁹ Ср.: Апок. Авр. 31:2–3 «And I shall burn with fire those who mocked them ruling over them in this age and I shall commit those who have covered me with mockery to the reproach of the coming age.» Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 35.

⁵⁰ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 35.

⁵¹ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 26.

⁵² Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 84.

в тупик многих исследователей⁵³: получалось, что авторы этого текста решили применить его к видению падшей области, находящейся под властью Азазеля:

И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. И там была земля и плоды ее, и движущиеся существа ее, и множество людей ее, и неправедность одушевленных существ ее, и их оправдания, и начинания дел их, и бездна, и муки ее, и пропасти ее, и гибель в них. Я видел там море, и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него. (Апок. Авр.. 21:2–4).⁵⁴

В этом тайном видении, которое патриарх получает с высочайших небес, собирая его и в нисхождении в бездну, читатель встречает другую изумительную иллюстрацию дуалистического мировоззрения в «Апокалипсисе Авраама».

Но самое загадочное открытие в ряду этих таинственных изложений о «подобии небес» мы встречаем ниже, в гл. 23, где созерцатель сталкивается с Азазелем прямо под райским деревом. В этом эпизоде (Апок. Авр. 23:4–11) раскрывается следующая весьма таинственная для нас традиция, подпитываемая отдельными образами из истории первозданных людей:

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, беспрецедентного обликом, который сплелся (сплетшася) 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 (сплетшася) и кто этот между ними, и что это за плод они едят, о Сильный Превечный?» И он сказал: «Это разум человеческий – Адам, а это возжеление их на земле – Ева. А тот, что между ними, это неправедность гибельных дел их – сам Азазель.»⁵⁵

Патриарх получает это видение, стоя на месте явления Божия пред божественным Престолом: он видит то самое обличье Азазеля времени грехопадения, в нижней области – и демон оказывается между первозданными людьми. Это изображение интересно тем, что местом обитания Азазеля оказывается первозданный образ дерева, насажденного в саду Эдемском.

У нас не может быть сомнения в том, что в нашем тексте перед читателями начертано бесславное Дерево познания добра и зла – древовидный символ изначальной порчи первой человеческой пары. Подробности всей этой сцены и указание на «виноградные грозди» как плод этого дерева должны вызвать в

⁵³ См. напр. комментарий Ланта (H. Lunt) в: R. Rubinkiewicz, «The Apocalypse of Abraham,» *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705 at 699.

⁵⁴ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 26.

⁵⁵ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 27; Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 88.

памяти цепочку сходных мотивов, которые иудейский фольклор соединяет с райским деревом преданий. Некоторые моменты этой сцены кажутся нам знакомыми, но не все. Одна новая деталь поражает воображение любого читателя: Азазель изображён между сплетшимися первозданными людьми под деревом.

Такое занимательное предание долгое время было загадкой для всех исследователей славянского апокалипсиса. Хотя образ сплетшихся первозданных людей известен из иудейского и христианского фольклора о змеевидной Еве⁵⁶, описание в «Апокалипсисе» Авраама развёртывает перед нами новую и довольно запутанную символику. Исследователи уже отмечали эротическое измерение такого изображения: получается, что демон образовал вместе со сплетшимися первородными некое сообщение трёх (*ménage à trois*)⁵⁷. Но какой богословский смысл может стоять за таким чудовищным соединением, в которое оказались вовлечены демонический дух и человеческая пара?

Можно ли предположить, что эта сцена, изображающая загадочный союз архидемона с первозданными людьми, представляет собой не только сомнительного качества иллюстрацию тезиса о первородном грехе первых человеков, но и рассказ об одном из самых таинственных и противоречивых явлений Азазеля? Ведь вполне вероятно, что здесь, как и в некоторых других эпизодах Библии и псевдоэпиграфов, эротическая образность и символика супружеского союза могут нести в себе смысл божественного откровения.

Более того, если в сцене с праотцами уже присутствует момент эпифании, то образ дерева только усиливает такое теологическое измерение. В этом смысле частные детали положения Азазеля между первозданной четой под деревом должны вызывать в памяти богословское истолкование другого знаменитого дерева в Эдемском саду, Древа Жизни.

В иудейском фольклоре Древо Жизни часто имеет смысл теофании, и оно описывается как весьма специфическое древесное обиталище Божества. В этих преданиях Бог изображается как покоящийся на херувиме рядом с Древом Жизни. Эти предания отразились в целом ряде апокалиптических и мистических памятников. Так, например, греческая версия⁵⁸ «Жития Адама и Евы» (22:3–4) связывает явление Божества с Древом Жизни:

И когда Бог вступил [в сад], все растения удела Адама расцвели, но все мои были

⁵⁶ Про предание о змеевидной Еве в иудейской и христианской литературе см.: S. Minov, «‘Serpentine’ Eve in Syriac Christian Literature of Late Antiquity,» in: *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism* (Ekstasis, 2; eds. D. Arbel and A. Orlov; Berlin/New York: De Gruyter, 2010) 92–114.

⁵⁷ Так, например, размышляя об образе из Апок. Авр. 23:4–11, Д. Хэрлоу предполагает, что «они выглядят как союз двоём, мужчина и женщина сливаются в эротических объятьях, а падший ангел, свиваясь змеей, кормит их виноградом.» D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham* (в печати).

⁵⁸ О различных версиях «Жития Адама и Евы» см.: M.E. Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve* (SBLEJL, 3; Atlanta: Scholars, 1992); M. de Jonge and J. Tromp, *The Life of Adam and Eve* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

лишены цветов. И престол Божий был утверждён, где Древо Жизни⁵⁹.

Сходное предание мы находим и во Второй книге Еноха (2 Енох. 8:3–4), где Древо Жизни описывается тоже как место обитания Бога.

И посреди его было Древо Жизни, на месте, где Бог почивает, когда входит в рай. И древо это неопишимо по приятности и благоуханию, и более прекрасно, чем любая существующая тварная вещь. И со всех сторон оно по виду благообразно и багряно, и в облике огня, и покрывает оно собой весь рай (2 Енох 8:3-4, пространная версия)⁶⁰.

Предание, согласно которому Божество устраивает Себе обитель на херувиме под Древом Жизни, не было оставлено и в позднейшей иудейской мистике, где само присутствие Божие, Его Шехина, изображалось как покоящееся на херувиме подле Древа Жизни. Так, в Третьей книге Еноха (3 Енох. 5:1) раскрывается следующее предание:

Равви Ишмаэль сказал: Метатрон, князь божественного присутствия, сказал мне: С того дня, когда Единый Святый, да будет Он благословен, изгнал первого человека из сада Эдемского, Шехина покоится на херувиме рядом с деревом жизни⁶¹.

Более всего в этой версии поражает то, что, как и в классическом изложении Иезекииля, херувим (тварное существо) представляет собой «ангельское оборудование», служащее сиденьем для Божества.

Также не может нас не занимать, что в позднейшей иудейской мистике не только Древо Жизни, но и Древо познания добра и зла получает сходное истолкование в ключе епифании – оно рисуется как симметричное отражение первого дерева, которому прислуживают свои слуги-херувимы.

Так, например, в «Книге сияния» (Зогар. I.237) изложено загадочное предание о симметричности высших и низших херувимов, и последние явно ассоциируются с деревом греха и порчи:

Адам был наказан за свой грех и навлёк смерть на себя и на весь мир, почему и древо, от которого он согрешил, было искоренено из рая навсегда вместе с Адамом и его потомками. И далее сказано, что Бог «поставил херувимов на востоке сада Эдемского» – это были низшие херувимы, потому что как существуют высшие херувимы, так и существуют низшие херувимы, и Он взвалил это древо на них⁶².

Этот отрывок удивителен тем, что приводит на память Древо познания, каким мы видим его в славянском апокалипсисе: Древо, дававшее тень двоиче праотцев, которые сошлись в присутствии Азазеля. Следует заметить, что в приведённом пассаже из «Книги сияния» Древо познания уже без всяких

⁵⁹ *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition* (eds. G.A. Anderson, M.E. Stone; Early Judaism and its Literature, 17; Atlanta: Scholars, 1999) 62E. Армянская и грузинская версия «Книги Адама и Евы» (LAE 22:4) также опираются на это предание: «Он поставил престол свой подле Древа Жизни» (Арм.), «и престолы были поставлены около Древа Жизни» (Груз.). *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition*, 62E.

⁶⁰ F. Andersen, «2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch,» *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.114.

⁶¹ P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch,» *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.259.

⁶² *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; London and New York: Soncino, 1933) 2.355.

оговорок ассоциируется с теми ангельскими служителями, которые именуются «низшими херувимами».

Теперь мы можем, учитывая таинственное предание о слугах-херувимах, вернуться к первоначальной сцене славянского апокалипсиса. Тонкие намёки на образ херувимов можно найти и в описании явления Азазеля (Апок. Авр. 23:4–11), где он изображается под деревом познания посреди первозданных людей. Но в данном описании Азазеля нас занимает то, что присутствие злого духа дано внутри брачного соединения сплетшейся пары.

Следует заметить, что сам этот образ сплетшейся первородной четы как знак присутствия духовного действия совершенно уникален во всём адамическом фольклоре. Этот образ может вызвать в памяти только одну теофаническую традицию божественного присутствия: Богоявление передаётся образом переплетшейся двоицы Херувимов во Святая Святых.

В трактате «Йома» Вавилонского Талмуда мы находим два пассажа с необычайным, если не скандальным, описанием сплетшихся херувимов во Святая Святых, так, мы читаем (b. Yoma 54a):

Равви Каттина сказал: Всякий раз, когда Израиль собирается на Праздник, завета должна быть отодвинута для него, и должны быть показаны ему херувимы, тела которых переплелись одно с другим, чем указывается: Посмотри! Ты, Израиль, возлюблен Богом той любовью, которая бывает лишь между мужчиной и женщиной⁶³.

В этом эзотерическом пассаже говорится об эротическом соединении слуг-херувимов, ангелов, которые и поддерживают присутствие Божие. Конечно, это могут быть позднейшие раввинистические домыслы, весьма далёкие от ранней библейской традиции понимания херувимов во Святая Святых.

Но всё же исследователи отмечали, что уже в ранних текстах Библии делается некоторый акцент на странной «близости» ангелов этой знаменитой пары херувимов. Так, Р. Элиор обращает внимание, что в некоторых библейских эпизодах «описание их часто подразумевает положение взаимодействия или контакта: они лицом к лицу друг ко другу⁶⁴, или даже их крылья касаются друг друга⁶⁵, или даже они соединяются⁶⁶ вместе»⁶⁷. Итак, уже ранние предания о херувимах, которые мы находим «и в Библии, и в других источниках, подразумевают различные степени близости и соприкосновения – тогда как позднейшее предание оказывается более развёрнутым, и оно со всей ясностью указывает на херувимов как на мифический символ размножения⁶⁸ и

⁶³ *The Babylonian Talmud* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1935-52) 3.255.

⁶⁴ Exod 37:9.

⁶⁵ 1 Kings 6:27; Ezek 1:9.

⁶⁶ 2 Chr 3:12.

⁶⁷ R. Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004) 67.

⁶⁸ В позднейшей иудейской мистике образ херувимов во Святая Святых толковался как супружеский союз мужчины и женщины. Так, в Зогаре (Ш.59b) мы вполне находим это предание: «Равви Симмеон решил отправиться навестить Равви Пинхаса бен Яира с его сыном Равви Елеазаром. Когда он увидел их, то воскликнул: Песнь восхождения. Подумай, сколь благо и сколь

плодоношения, через образ сплетшихся мужчины и женщины»⁶⁹.

В указанном трактате (b. Yoma 54b) вновь воспроизводится предание о сплетшихся херувимах:

*Реш Лакиш сказал: Когда язычники вступили в Храм и увидели Херувимов, тела которых были переплетены одно с другим, они вынесли их и сказали: «Эти израильты, благословение которых есть благословение, и шествие которых есть шествие, могут заниматься такими вещами». И немедленно они обсмеяли их, как и было сказано: «И все чтившие её ругались над ней, потому что увидели наготу её».*⁷⁰

Р. Элиор доказывает, что такое описание сплетшихся херувимов в Талмуде являет собой «культово-мистическое представление мифа о священном браке, союзе, принадлежащем небесам»⁷¹. Также ясно, что эта эзотерическая образность союза херувимов имеет смысл теофании, потому что такой союз сам несёт в себе божественное присутствие. Этот момент особенно очевиден в b. Yoma 54a в контексте мотива отодвинутой завесы и показа всем этих херувимов на праздник Йом Киппур. Таким образом, становится очевидно, что предание о сплетшихся херувимах получает здесь зримое выражение как символ теофании.

Исходя из такого развития темы, закономерно предположить, что

приятно для братьев обитать вместе в единстве (Пс. 133, 1). Выражение «в единстве, сказал он, напоминает о херувимах. Когда их лица были повернуты друг ко другу, было благо всему миру, «как благо и как приятно», но когда мужчина-херувим отвернулся от женщины-херувима, всему миру стало плохо. И сейчас я вижу, что вы пришли, потому что мужчина не может помириться с женщиной. Если вы пришли только за этим, возвращайтесь, потому что я вижу, что настанет день, когда лицо опять повернётся к лицу». *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; London and New York: Soncino, 1933) 5.41. В другом эпизоде «Зогар» (Ш.59a) также говорится о брачном союзе херувимов: «тогда священник смог услышать их голос в святилище, и он возжёт ладан на месте том, со всем посвящением, чтобы всё было благословенно. Равви Йосе сказал: «Слово «равинство» (букв. «равенства», мешарим) в процитированном стихе означает, что херувимы были один мужчина, а другой женщина. Равви Исаак сказал: «Из этого мы научаемся, что где нет союза мужчины и женщины, там недостойны воспринять божественное присутствие». *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; London and New York: Soncino, 1933) 5.41.

⁶⁹ Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, 67.

⁷⁰ *The Babylonian Talmud* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1935-52) 3.257. В «Зогаре» (Ш.67a), где описываются те же самые действия первосвященника в день Йом Киппур, также содержится отсылка к этому преданию: изображается «битва» херувимов во Святая Святых: они «бьют друг друга крыльями». В этом пассаже, в котором изображается вхождение первосвященника во Святая Святых, приносящего жертву, которая умиротворяет, «примиряет» «борющихся» друг с другом ангелов. *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; London and New York: Soncino, 1933) 5.60. См. там же (I.231a): «Сейчас на закате солнца херувимы, стоящие на месте сем, начинают биться крыльями друг с другом и размахивать ими, и когда звук драки их крыльев слышится вовне, те ангелы, которые пели гимны в ночи, начинают петь, чтобы слава Божия восходила снизу ввысь. Это столкновение херувимских крыльев само заставляет звучать псалом: «Благословен еси, Господи, и все слуги Божии... восплещите руками во святилище» (Пс. 133). Таков сигнал небесным ангелам начинать» *The Zohar* (5 vols.; eds. H. Sperling and M. Simon; London and New York: Soncino, 1933) 2.340.

⁷¹ Elior, *The Three Temples*, 158. Элиор в связи с этим союзом ангелов во Святая Святых замечает, что «грамматическая связь между еврейскими словами для Святая Святых, кодеш хакодашим, и обручения, кидушин, предполагает древний общий корень для обозначения и небесного и земного союза.» Elior, *The Three Temples*, 158.

измерение теофании в этом супружеском союзе могло спровоцировать интересующее нас описание сплетшихся праотцев в 23 гл. «Апокалипсиса Авраама». Можно ли говорить, что эротический поединок первозданной четы, посреди которого оказывается Азазель – негативное соответствие херувимской четы, объёмлющей присутствие Божества во Святая Святых? Следует ли понимать Адама и Еву как «низших херувимов», как раз пребывающих под сенью древа познания? – как раз такое предание об Адаме прямо имеется в виду в Зогар. 1.237, и, может быть, и нашло отражение в «Апокалипсисе Авраама».

Что нас также удивляет в не очень ясном описании гл. 23 – таинственная фигура Азазеля, когда он оказывается под деревом, самым обликом, как кажется, подчёркивая единство пары херувимов – Азазель на вид воспроизводит эту чету херувимов, слившихся вместе⁷². Об этом демоне говорится, что он имеет двенадцать крыльев – шесть справа и шесть слева⁷³:

*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.*⁷⁴

Следует заметить, что выше в тексте, когда Авраам видит «живые творения херувимов» в небесном тронном чертоге, он говорит о том, что каждый херувим имеет по шесть крыльев:

А под троном поют четыре огненных животных. ...и у каждого шесть крыльев: по два от плеч, от боков и от бедер (Апок. Авр. 18:3–6)⁷⁵.

Все эти изумительные особенности демона занимают нас в контексте уже упоминавшихся теофанических традиций. Вполне возможно, что Азазель пытается изобразить божественное присутствие, которое представлялось четой херувимов во Святая Святых, при этом выдавая свою собственную, сомнительного свойства демоническую версию священного союза⁷⁶. Так Противник, который, согласно славянскому апокалипсису, имеет свою собственную Славу (Кавод)⁷⁷, данную ему от Бога, пытается стилизовать

⁷² Подобно «живым творениям – херувимам», демон также изображается как сложное существо, совмещающее зооморфные и человеческие черты: тело змеи и ладони и стопы человеческие.

⁷³ Ср. Pirke de Rabbi Eliezer 13: «Саммаэль был великим князем на небе, Хаййот имели четыре крыла, Серафимы же шесть крыл, а Саммаэль имел двенадцать крыл...» *Pirke de Rabbi Eliezer* (2nd ed.; tr. G. Friedlander; New York: Hermon Press, 1965) 92. Ср. также грузинскую версию «Жития Адама и Евы» (LAE 12:1): «Мои (Сатаны) крылья были большими по числу, чем крылья херувимов, и я прятался под ними» *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition*, 15-15E.

⁷⁴ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 27.

⁷⁵ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24.

⁷⁶ Такой образ Азазеля, находящегося между Адамом и Евой, может быть понят и как глубинный антропологический символ, скорее всего, самого разделения первозданного человеческого существа. Азазель тогда зримо предстаёт здесь первичным лезвием, рассекающим андрогинного прото-человека на мужскую и женскую части.

⁷⁷ В этом отношении нас не может не занимать, что в некоторых версиях «Жития Адама и Евы» обозначается предание о «славе» Сатаны, которую этот всеобщий враг имел до падения с неба. Так, в латинской версии (LAE 12:1) Сатана говорит: «и вот из-за тебя я был изгнан и лишён моей славы, которую я имел на небесах посреди ангелов». В армянской версии того же отрывка (LAE 12:1): «из-за тебя я был изгнан из моей обители, и из-за тебя я лишился престола

своё собственное присутствие, выстроив симметричное соответствие, по дуалистическому принципу, с божественной теофанией, которая происходила среди двух переплетённых ангельских существ.

Херувима, который, распространив место обитания моего, запер меня». В грузинской версии, там же (LAE 12:1): «Из-за тебя я пал из моей обители, и всё из-за тебя я лишился моего собственного престола». *A Synopsis of the Book of Adam and Eve. Second Revised Edition*, 15-15E.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение нашего исследования дуалистических тенденций «Апокалипсиса Авраама» необходимо сказать о том, что природа и возможные источники такого концептуального поворота по-прежнему окутаны тайной. Некоторые исследователи пытались объяснить дуалистические воззрения в славянских переводах некоторых псевдоэпиграфов, включая «Апокалипсис Авраама» и «Вторую книгу Еноха», вероятной связью с богомильским движением – дуалистической сектой, процветавшей на Балканах в позднем средневековье. Эти исследователи прямо утверждают, что в «Апокалипсисе Авраама» скорее всего содержатся богомильские вставки дуалистического содержания⁷⁸. Но в работах последнего времени всё чаще высказывается скепсис относительно столь радикальных утверждений, и почти не находится никаких параллелей между изучаемыми нами псевдоэпиграфами и богомильским движением⁷⁹.

Наше исследование вносит свой вклад в проверку «богомильской гипотезы»: мы отмечаем концептуальную сложность дуализма, представленного в славянском апокалипсисе, и его связь с аутентичными иудейскими традициями. Прделанная нами работа позволяет сделать вывод, важный для всего исследования понятийного круга нашего псевдоэпиграфа: мы имеем дело не со вторичными добавлениями и вставками; в дуалистических утверждениях выразилась вполне аутентичная тенденция славянского псевдоэпиграфа. Эта идейная линия невероятно близко напоминает дуализм палестинского происхождения, нашедший себе место в свитках Мёртвого моря, и дуалистические течения в позднейшей иудейской мистической литературе.

Имея в виду столь широкий контекст развития идей, можно сказать, что «Апокалипсис Авраама» представляет собой важный концептуальный мост между ранними палестинскими дуалистическими направлениями, известными нам по текстам Кумрана, и их позднейшими раввинистическими соответствиями. Дальнейшие исследования дуалистического облика главного отрицательного персонажа в нашем тексте помогут лучше понять действительный масштаб и природу этого влиятельного богословского направления, сказавшегося в тексте славянского апокалипсиса.

⁷⁸ Ivanov, *Богомилски книги и легенди* (София, 1925[1970]).

⁷⁹ É. Turdeanu, *Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament* (SVTP, 5; Leiden: Brill, 1981); F. I. Andersen, «Pseudepigrapha Studies in Bulgaria,» *JSP* 1 (1987) 41–55.