

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

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЙ ЙОМ КИППУР В «АПОКАЛИПСИСЕ АВРААМА».

Ч. 1. ОБРЯД С КОЗЛОМ ОТПУЩЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Во второй части «Апокалипсиса Авраама», иудейского псевдоэпиграфа первых веков христианской эры, главный герой, патриарх Авраам, встречает ангела, которого Бог назначил быть его небесным вожатым. Это существо, называемое в апокалипсисе ангелом Яхоилем, поражает воображение созерцателя своим загадочным видом. В нашем тексте он описывается как сложное крылатое существо, с телом, сияющим подобно сапфиру¹ и лицом, напоминающим хризолит². Одевание ангела также весьма странное: он облачён в пурпурный плащ, а на голове носит митру, напоминающую «радугу в тучах»³. Авраам также видит золотой посох в правой руке спутника.

Исследователи уже отмечали, что ангел, провожающий Авраама, более всего похож на священника⁴. Так, Марта Химмельфарб доказывает, что «одежда Яхоиля прямо ассоциируется со священнической одеждой. Льяная перевязь вокруг его головы напоминает о головном уборе Аарона⁵ из

¹ Slav. сапфирь. В. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31; Paris: Librairie Adrien Maisonneuve, 1981) 60.

² Slav. хрyсолить. В. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 60.

³ «...and a turban (кидарь) on his head like the appearance of the bow in the clouds...» А. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 19; В. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 60.

⁴ Так, Дэн Хэрлоу замечает, что «одевание Яхоиля... показывает, что он – небесный первосвященник: он носит «митру на своей голове подобную явлению радуги в облаках», он облачён в порфиру и держит в руке золотой посох (11:2). Все эти принадлежности напоминают об одеянии и атрибутах Аарона (Исх. 28; Числ. 17).» D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham* (ещё пока не вышла).

⁵ Джейкоб Мильгром замечает, что голова первосвященника была увенчана именно митрой (מצנפת) а не מגבעות, то есть головным убором обычных первосвященников (Exod. 28:39–40). Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1016.

чистого льна (Исх. 28:39)»⁶. Другие детали облика этого ангела также показывают его связь со священнослужением. Химмельфарб отмечает, что пурпур одеяния Яхоиля сразу отсылает к одному из цветов одеяний первосвященника, описанных в гл. 28 Книги Исход⁷. А золотой посох ангела явно получает священнический смысл, вызывая в памяти жезл Аарона, который дивным образом дал побегу в диком месте после восстания Коры, чтобы «показать избрание Аарона и потомков его священниками» (Числ. 17:16–26)»⁸.

Химмельфарб останавливается и на радужном виде митры Яхоиля: по её мнению, в этом головном уборе «совмещаются две главенствующие цветовые схемы, которые постоянно употребляются при описании Бога как первосвященника – белизна и разноцветное сияние»⁹.

Несомненно, предание о «радуге в облаке», о которой напоминает головной убор высшего священнослужителя, известно из ряда текстов, включая описание вида первосвященника Симона из книги Премудрости Иисуса сына Сирахова (Сир. 50:7)¹⁰. В позднейших раввинистических традициях¹¹ описывается налобник (Сус) первосвященника, то есть особое украшение спереди на головном уборе¹². Налобник представлял собой золотую пластину с написанием Имени Божия, и он, говорится, сиял подобно радуге¹³.

Священство небесного вожатого Авраама не случайно: Яхоиль появляется на решающем повороте всего повествования, когда юный герой веры уже оставил разрушенное святилище своего отца, осквернённое идолослужением, и получил призыв от Бога «поставить чистый жертвенник» Божеству. В этом смысле Яхоиль появляется в нашем тексте как образ не только «ангела»

⁶ M. Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993) 62.

⁷ Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62.

⁸ Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62. Значение Яхоиля как небесного священника и далее отмечено в нашем тексте (Апок. Авр. 10:9) указанием на его литургическое служение как хормейстера Живущих, что не может не напомнить о литургическом служении Еноха-Метатрона в традиции Меркабы. Ср.: A. Orlov, «Celestial Choir-Master: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and the Merkabah Tradition,» *JSP* 14.1 (2004) 3–24.

⁹ Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62.

¹⁰ «Величайшим из его братьев и красотой своего народа был Симеон, сын священника Иоханана... сколь почтенен он был, когда он выходил из скинии, и когда он шёл из дома завес: как звезда светлая из-за облаков, и как полная луна во дни праздника, и как солнце блистательно сияющее в Храме Царя, и как радуга, появляющаяся в облаке...» C.N.R. Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (London: Routledge, 1996) 41–42.

¹¹ Одно из наиболее подробных описаний этого налобника (Сус) мы находим в «Книге Зогар», где описывается его необычайный блеск: «И Равви Шимон... привёл слова «И они сделали пластину святого венца из чистого золота [и написали на ней надпись, как гравировку на печатке: Святыня Богу]» (Исх. 39:30). И почему сия пластина была названа словом Сус? Слово означает то, что видимо, и на что взирают. Так как пластину предстояло видеть всему народу, она и была названа Сус. Всякий, кто глядел на эту пластину, узнавался в ней. Буквы святого имени были начертаны и выдолблены на ней, и если стоящий пред сей пластиной был праведен, буквы, писанные на золоте, поднимались снизу вверх, и сияли из своих борозд, и освещали лицо этого человека». (Zohar II.217b) I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 3.920–921.

¹² См. об этом предмете Исх. 39:30–31.

¹³ b. Yoma 37a.

толкователя», которому надлежит сопровождать созерцателя в его небесном путешествии, но и как фигура священника, который знакомит своего подручного с правилами небесных священнослужений. Исследователи уже обращали внимание на особую богослужебную повседневность, сопровождающую отношения между Авраамом и его небесным вожатым – который объясняет созерцателю, как готовить принесение жертвы, возносить молитву Божеству и вступать в небесный чертог престола Божия.

Такая частота священнических наставлений и приготовлений указывает на важность священнических действий для всей концептуальной рамки нашего текста. Также мы видим, что в «Апокалипсисе Авраама», как и во многих других иудейских источниках, включая 1 Енох 14 и Завет Левия 8, вступление созерцателя в небесную область имеет обрядовое измерение: оно изображается как посещение небесного храма. Поэтому исследователи уже отмечали, что авторы «Апокалипсиса Авраама» явно рассматривали небеса как храм¹⁴. Такое усиление связки священнической деятельности с видом небесного святилища не может быть в изучаемом нами тексте простым совпадением – «Апокалипсис Авраама» был написан в особый период иудейской истории. Авторы иудейских апокалиптических сочинений, столкнувшись с целым рядом вызовов от утраты святилища на земле, пытались найти различные богословские лазейки, чтобы поддерживать и дальше осуществлять различные священнические практики. В «Апокалипсисе Авраама» показана одна из таких возможностей: говорится о вечном существовании небесного святилища, которое представляет собой божественную колесницу (Меркава) – именно о таком святилище и рассказывает история юного героя веры, путь которого – от разрушенного земного алтаря, осквернённого идолами, к небесному храму.

Конечно, задачи священнослужения упоминаются не только во втором, апокалиптическом разделе нашего текста, где говорится о путешествии патриарха в небесную область, но пронизывают всю структуру псевдоэпиграфа¹⁵. Уже отмечалось, что кроме Яхоиля, который изображается в тексте как небесный первосвященник по преимуществу, в «Апокалипсисе Авраама»

¹⁴ В связи с этим Химмельфарб замечает, что «небо «Апокалипсиса Авраама» – это явным образом храм. Авраам священнодействует, чтобы подняться на небо, затем восходит благодаря жертвоприношению, и присоединяется к небесному богослужению, которое хранит его в его восхождении. ... Такое изображение небес как храма подтверждает и значимость земного храма. Исключительная важность небесного богослужения придаёт важность и словесному богослужению на земле, которое во времена создания Апок. Авр. заменило службу с жертвоприношением – эта замена, с точки зрения авторов Апокалипсиса, была только на время». Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 66.

¹⁵ Так, например, Хэрлоу рассматривает всю структуру опуса как продуманную композицию, включающую в себя пять этапов священнослужения, пять поворотов сюжета: «отречение Авраама от ложного поклонения богам (глл. 1–8); приготовление Авраама к поклонению истинному Богу (глл. 9–14); восхождение Авраама к истинному богослужению (глл. 15–18); видение Авраамом ложного служения (глл. 19–29:1–13); видение Авраамом восстановления поклонения истинному Богу (глл. 29:14 – 31:12)» Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham* (пока не вышло).

даётся широкий диапазон других священнических персонажей, включая «падших» священников, виновных в извращении истинного богослужения и осквернивших небесные и земные алтари. Так, Дэн Хэрлоу замечает, что помимо двух «положительных» священнослужителей, первосвященника Яхойля и его священника-последователя Авраама, мы встречаем в «Апокалипсисе Авраама» целую галерею отрицательных персонажей-священников, включая «священников-идолослужителей» Тераха и Нахора¹⁶ и «падшего священника» Азазеля¹⁷. Наблюдение Хэрлоу очень важное, и можно без натяжек утверждать, что все главные герои славянского апокалипсиса связаны со священнослужением.

Все эти детали показывают важность священнической деятельности для понятийной ткани славянского апокалипсиса – поскольку этот труд в оригинале был написан в то время, когда нужно было найти любую возможность восстановить священство, и шёл поиск литургических альтернатив, способных возместить утрату земного святилища.

Если выделение священнических мотивов в «Апокалипсисе Авраама» не представляет значительных трудностей, то понимание отношения между описанными священническими обрядами и посвящениями и действительными обрядовыми установлениями и праздниками уже не так незамысловато. С какими именно иудейскими празднествами можно соотнести жертвоприношения и посвящения Авраама? В глаза нам бросаются сразу несколько возможностей ответить на этот вопрос. Рышард Рубинкевич предполагает, что посвящение Авраама, т.е. возведение его в священный сан, можно связать с праздником Пятидесятницы (Шевуот), в который вспоминается дарование Торы на горе Синай¹⁸. В поддержку своего предположения, Рубинкевич ссылается на некоторые «Моисеевы» подробности посвящения Авраама в священнослужители, включая сорокадневный, как у Моисея, пост созерцателя Авраама, и название места жертвоприношений, совершённых патриарха, Хоревом.

Хотя такая отсылка к празднику Шевуот и несомненна, но, если учитывать уже упоминавшуюся выше сложность подачи всех мотивов священнослужения в славянском апокалипсисе, можно предположить, что

¹⁶ А. Кулик доказывает, что описание принесения жертв семьей Тераха в первых главах «Апокалипсиса Авраама» «в точности следует чинопоследованию Второго Храма – каждодневному утреннему богослужению «тамид», описанному в Мишне, сначала священники собираются по жребию (Yoma 2, 1–4; Tamid 1, 1–2; ср. Лк. 1:9), затем они совершают службу перед входом к жертвеннику (Tamid 1–5), а заканчивают службу уже внутри святыни (Tamid 6).» А. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 86.

¹⁷ Исследование Хэрлоу помогает нам уяснить священнический статус Азазеля – отмечая структурную параллель между чертами первосвященника в Яхойле (гл. 10–11) и священством Азазеля (гл. 13–14). D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham*.

¹⁸ R. Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Żródła i monografie, 129; Lublin, 1987) 98–255, at 58–60.

предания о задачах священства не ограничиваются в нашем тексте только объяснением установления одного праздника, но скорее обнаруживают связи сразу с несколькими торжественными днями литургического года. Так, некоторые особенности символики славянского апокалипсиса, включая образ главного отрицательного персонажа всей истории Азазеля и неуклонное использование выражения «два жребия», заставляют предположить, что имеются в виду обряды Дня Отпущения, которые, по всей вероятности, играли значительную роль в богословском мировоззрении авторов.

В нашей статье мы подробно рассматриваем те предания о священстве, отразившиеся в «Апокалипсисе Авраама», в которых преломляются литургические требования праздника Йом Киппур. Мы попытаемся показать, что некоторые эпизоды второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа могут рассматриваться как попытка возобновления обряда с козлом отпущения на Йом Киппур – одной из самых загадочных церемоний иудейской духовной традиции.

I. МОИСЕЕВСКИЙ ФОН ДАРОВАНИЯ СВЯЩЕНСТВА АВРААМУ И ДЕНЬ ОТПУЩЕНИЯ

В 9–12 главах «Апокалипсиса Авраама» описывается начало посвящения Авраама в священный сан, во время чего Яхоиль обучает юного героя веры, как приносить жертву, чтобы после вступить в место присутствия Божия. Исследователи уже отмечали, что некоторые детали этого посвящения вызывают в памяти историю другого замечательного визионера иудейской традиции – сына Амрама, который был удостоен получить особое откровение на горе Синай.

Как уже упоминалось выше, литургическое обрамление духовного посвящения Авраама следует соотносить с праздником седмиц, Шевуот, или иначе, Пятидесятницей¹⁹. В этот день празднуется получение Моисеем откровения на горе Синай, и день этот известен в иудейской традиции как «Праздник дарования нам Торы».

Несомненно, как уже отмечали многие исследователи, некоторые из встречающихся в «Апокалипсисе Авраама» мотивов явно отражают частные детали – подробности получения на Синае Торы великим пророком Израиля. Один из важнейших пунктов, позволяющих соотносить апокрифическую историю Авраама с преданием о Моисее – это сорокадневный пост Авраама.

Впервые о посте говорится в Апок. Авр. 9:7, когда Бог повелевает Аврааму

¹⁹ 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) 60.

держат строгий пост в течение сорока дней²⁰. Следует заметить, что как в преданиях о Моисее, так и в славянском Апокалипсисе этот пост необходим для получения божественного откровения на вершине горы:

*Но прежде сорок дней воздерживайся от всякой пищи, приготовленной на огне, от вина и умощения. И тогда принеси мне жертву, которую я тебе заповедал, на месте, которое я тебе укажу на высокой горе*²¹.

Тема сорокадневного поста перед восхождением на гору получает ещё более «Моисеево» обличье в гл. 12, где она накладывается на другое сцепление мотивов в преданиях о Моисее – включающее указание на Хорев (так называется Синай в некоторых библейских книгах) и сообщение о том, что созерцатель питается самим видением небесного жителя рядом с собой:

*И мы шли, лишь мы вдвоем, сорок дней и ночей. И я не ел хлеба и не пил воды, потому что пищей моей было видеть ангела, бывшего со мной, а питьем моим была его беседа со мной. И я пришел к славным горам Бога, к Хореву*²².

Комментаторы часто усматривали в этом пассаже намёк на Исх. 34:28²³, где говорится, что Моисей был вместе с Богом сорок дней и сорок ночей на горе Синай и не вкушал хлеба и не пил воды²⁴. Пищей ему могло тогда быть

²⁰ Д. Гальперин также отмечает аллюзию на Моисея в этом пассаже, замечая, что «в ходе приготовления Авраам должен воздерживаться от мяса, вина и масла (Апок. Авр. 9). Непосредственным источником этой подробности следует считать Дан. 10:3, но для нас важно, что читатель не мог не вспомнить воздержанность Моисея и Илии (Исх. 34:28; Втор. 9:9, 18; 1 Цар. 19:7–8), ибо как Моисей и Илия Авраам должен был приобрести новый опыт на «Горе Божией, славной Хорев»». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 105.

²¹ A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta:Scholars, 2004) 17.

²² A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta:Scholars, 2004) 19.

²³ Дэн Хэрлоу замечает, что «пост патриарха в течение сорока дней – одно из нескольких мест в этом апокалипсисе, где автор изображает опыт Авраама по модели опыта Моисея, который, согласно Исх. 34:28, «был там с Господом сорок дней и сорок ночей» и «не вкушал хлеба и не пил воды»». Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham*.

²⁴ Марта Химмельфарб замечает, что «Это упоминание невольно заставляет сравнить восхождение Авраама с переживанием Моисея на Синае. Так, Авраам приносит жертву, как описано в Быт. 15, на горе Хорев (название горы Синай в некоторых библейских книгах) после сорока дней поста в пустынном месте. Экзегетический повод сопоставить Быт. 15 и Исх. 19:20 – явное присутствие Бога в огне и дыме в обоих отрывках». Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, 62. О мотивах действия патриарха в связи с Моисеем см. тжж.: N.L. Calvert, *Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans* (Ph.D. diss.; Sheffield, 1993). Кальверт замечает, что «сходство между действиями Авраама в гл. 12 и действиями Моисея поразительно. Сначала он отправляется на гору Хорев, известную в ВЗ также как гора Синай, «Гора Бога, славный Хорев» в Апок. Авр. 12:3. Как и Моисей перед получением Закона, Авраам проводит на горе сорок дней и сорок ночей. Аврааму было велено не есть хлеба и не пить вина, потому что его пищей будет видеть ангела, который будет с ним, и беседа с которым заменит питье (Апок. Авр. 12:1-2). Филон воспроизводит иудейское предание о том, как Моисей проводил время на горе Синай, и поэтому говорит, что Моисей не ел ничего и даже не пил сорок дней, так как имел более совершенную пищу – в тех созерцаниях, коими он вдохновлялся с небес (*О жизни Моисея*, II.69). Так как гора Хорев и гора Синай – одна гора – получается, что Авраам получил откровение от Бога в том же месте, в котором Моисей – заповеди Божии. Наконец, как по изложению Исхода Господь «был подобен огню посядающему на вершине горы», так и огонь на вершине горы Хорев спалил жертвы, после чего Авраам и ангел

только созерцание Бога – и это отсылает нас к традициям истолкования времён Второго Храма²⁵ и к раввинистической литературе²⁶ о личности Моисея.

Хотя библейские рассказы об опыте теофании, пережитом Моисеем и Илией, сходны до взаимоотражения²⁷, Давид Гальперин доказывает, что в «Апокалипсисе Авраама» предания о Моисее оказались гораздо более определяющими, чем предания об Илии. Гальперин отмечает: «... когда ангел говорит Аврааму, что он увидит Бога, «идущего прямо к нам» (гл. 16), это напоминает нам, как Бог «проходил прямо» Моисея и Илии (Исх. 33:22; 34:6; 1 Цар. 19:11–12). Но только Моисею было сказано при этом, что «ты не можешь видеть лица Моего», и что «лицо Мое не будет видимо» (Исх. 33:20, 23), точно как ангел говорит Аврааму, что «Бога Самого ты не увидишь». Моисей, а не Илия «пал на землю и простёрся», когда Бог проходил (Исх. 34:8) – этим и можно объяснить невольный порыв Авраама совершить то же самое (гл. 17).»²⁸

Исследователи убедительно показали важность образца Моисея для авторов «Апокалипсиса Авраама», которые и решили перенести некоторые важные мотивы, связанные с Моисеем, в историю Авраама. Но несмотря на исключительное внимание исследователей к влиянию истории Моисея на «Апокалипсис Авраама», от них ускользнула одна очень важная деталь: Моисей совершает свой сорокадневный пост после борьбы с идолослужением и разрушением золотого тельца – перед тем, как вернуться на Синай и второй раз получить от Божества скрижали Завета.

Интересно, что в «Апокалипсисе Авраама», как и в изложении книги Исход, сорокадневный пост приходит на смену борьбе героя с идолами. Нельзя

взошли на небо, где Господь также явился как огонь». Calvert, *Abraham Traditions in Middle Jewish Literature: Implications for the Interpretation of Galatians and Romans*, 274.

²⁵ Бокс отмечает связь идеи необыкновенного питания с преданием о Моисее, которое мы находим у Филона. Бокс пишет: «Существует близкая параллель нашему тексту у Филона (*Жизнь Моисея*, III, 1), где о пребывании Моисея на горе сказано: «Он не прикасался ни к пище, ни к питью целых сорок дней, по всей очевидности, потому что у него была более совершенная снедь, чем наша – в тех созерцаниях, коими он вдохновлялся свыше с неба» Vox, *Apocalypse of Abraham*, 50.

²⁶ Д. Гальперин исследует предание о необычайном питании патриарха в связи с питанием Моисея созерцанием Шехины, о котором пишут некоторые позднейшие раввинистические источники. Гальперин замечает: «Моисей также открыл, что божественное присутствие – само по себе достаточное питание. Вот почему в Исх. 24:11 говорится, что Моисей и его спутники обрели Бога, и ели и пили. Это значит, как объясняет один рабби, что само видение Бога было для них пищей и питьем, ибо Писание также говорит: «Во свете лица Царя жизнь». ... Можно предположить, что автор «Апокалипсиса Авраама» имел в голове эти мидраши, когда писал «моей пищей было видеть ангела, который был со мной, а слышать его речь стало питьем моим». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

²⁷ Кристофер Бегг замечает, что «превращение горы Хорев (Апок. Авр. 12:3) в место этого события (в противоположность «Книге Юбилеев», где всё происходит на Хевроне) требует ассоциировать Авраама с фигурами Моисея и Илии, которые оба получали общение с Богом именно в этом месте». С. Begg, «Rereading of the 'Animal Rite' of Genesis 15 in Early Jewish Narratives», *CBQ* 50 (1988) 36–46 at 44.

²⁸ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 110.

не заметить известный параллелизм между рассказами о двух визионерах. Как Моисей сжигает золотого тельца (Исх. 32), а после налагает на себя пост (Исх. 34), так и Авраам сначала сжигает отцовского идола – статую по имени Бар-Эшат²⁹. В обоих случаях важно, что приступает к посвятившему очистительному посту герой не иначе как сразу после расправы с идолослужением и разрушения идолов.

Предание о посте героя после победы над идолом явно имеет в виду подготовку к истинному священническому служению и очень важно для того, чтобы понимать священнический смысл истории Авраама и её возможную связь с обычаями Дня Отпущения. Но остаётся открытым главный вопрос: как можно согласовать устав Йом Киппур с «моисеевыми» подробностями посвящения Авраама, если исходить из того, что все детали повествования вне всякого сомнения указывают на мотивы праздника Шевуот, когда отмечается получение Моисеем скрижалей Закона?

Интересно, что позднейшие раввинистические писатели отождествляли день, в который Моисей получил скрижали Завета второй раз, с днём другого иудейского праздника – Дня Отпущения. Так, в трактате *b. Baba Bathra* 121a засвидетельствовано такое предание:

...Понятно, почему День Отпущения [установлен как праздничное событие, ибо это] день прощения и забвения, [а также тот] день, в который Скрижали были даны во второй раз ...³⁰

Подобную же традицию мы находим в *b. Taanith* 30b:

...Равви Симеон бен Гамалиэль сказал: Никогда не было в Израиле более великих дней радости, чем пятнадцатый день месяца Аб и День Отпущения. Я понимаю День Отпущения, потому что это день прощения и снисхождения, и потому что в этот день Скрижали Закона были даны во второй раз ...³¹

Думается, что эта цепочка преданий о «дне прощения и забвения» восходит к библейским сообщениям вроде Исх. 32:30, где после того, как народ поклонился золотому тельцу, Моисей сказал народу, что он отправится к Богу просить отпущения их греха.

В некоторых эпизодах Мидрашей ещё лучше объясняется связь покаяния израильтян после поклонения золотому тельцу (Исх. 33) с установлением праздника Йом Киппур. В этих текстах это покаяние рассматривается как отправная точка дальнейшего соблюдения Дня Отпущения.

Так, в трактате «Элийяху Рабба» 17 мы читаем:

Когда Израиль были в дикости, они оглушили себя своими злодеяниями, но после

²⁹ Об эпизоде с Бар-Эшат 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; A. Orlov, «The Fallen Trees: Arboreal Metaphors and Polemics with the Divine Body Traditions in the Apocalypse of Abraham,» *Harvard Theological Review* 102 (2009) 439–451.

³⁰ *The Babylonian Talmud. Baba Bathra* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 498.

³¹ *The Babylonian Talmud. Taanith* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 161.

они упрекнули себя и раскаялись наедине, как и было сказано. Как только Моисей вышел в Скинию, все люди встали и поднялись, каждый у входа в свою скинию, и глядели Моисею вслед. И как только Моисей вошёл в Скинию, столп облачный сошёл и встал у входа в Скинию... И когда все люди увидели столп облачный, застывший у входа в скинию, все люди встали и завывали горестно, каждый у входа в свою скинию (Исх. 33:8, 9, 10), так переживая своё раскаяние каждый под сенью собственной скинии. И сострадание Божие переполнило Его, и Он дал им, их детям и детям их детей до скончания всех поколений День Отпущения как способ заслужить Его прощение³².

Следует заметить, что этот пассаж из «Элийяху Рабба» напоминает о сходных событиях в Исх. 33, непосредственно после эпизода с Золотым Тельцом³³. Мидраши свидетельствуют, что в раввинистической традиции постоянно пытались вставить учреждение обрядов отпущения Йом Киппура в рамки преданий вокруг получения Моисеем скрижалей Завета во второй раз.

Так, пассаж из «Пирке Рабби Элиезера», 46 раскрывает перед нами предание, связывавшее видение Моисеем славы Божией (Исх. 33) с днём отпущения.

Моисей сказал: «В день отпущения я обрету славу Святого Единого, да будет Он благословен, и я добьюсь отпущения неправд Израиля. Моисей говорил пред Святым Единым, да будет Он благословен, Владыка всей вселенной. «Покажи мне, молю Тебя,

³² *Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah* (trs. W.G. Braude and I.J. Kapstein; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981) 190.

³³ Как мы видим, в некоторых мидрашистских источниках просматривается попытка связать установление праздника Дня Отпущения с раскаянием израильтян после поклонения идолу Золотого Тельца. В позднейшей иудейской мистике эта связь становится ещё глубже: обряд с козлом отпущения прочитывается в свете предания о Золотом Тельце. Так, в некоторых иудейских текстах эпизод с Золотым Тельцом связывается с началом загадочного обычая отдания доли «другой стороне» во время жертвенного ритуала. Исаия Тишби указывает на предание из «Книги Зогар», согласно которому «одним из последствий греха Израиля пред Золотым Тельцом стала необходимость задействовать другую сторону в ритуале жертвоприношения». (I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 891). В «Книге Зогар» (II, 242b) говорится, что «с того дня только одна вещь могла дать долю всего «другой стороне» в таинстве жертвоприношения – возлияние со всесожжением» (Tishby, 891). В дуалистических представлениях преданий «Книги Зогар» козел, предназначенный Азазелю, должен пониматься как «исконное приношение, теперь полностью предназначенное «другой стороне» (Tishby, 821). Тишби замечает, что «во многих пассажах Книги Зогар эта жертва, согласно позднему мидрашу, описывается как плата, отдаваемая Самаилу. В Книге Зогар приводится целый ряд притч, чтобы объяснить, что это за выкуп. В одной из них описывается, что царь хочет примириться с сыном или друзьями на особом пире – и такое доброе событие не должно быть осквернено присутствием завистников или спорщиков – и поэтому царь велит, чтобы для таких людей был устроен отдельный пир. Согласно этой притче, весь смысл подготовки козла Азазелю – в том, чтобы убрать влияние «другой стороны» из «семейного круга» Израиля и Святого Единого, да будет Он благословен, в день отпущения» (Tishby, 892). Такие отсылки к позднему иудейскому дуализму в связи с обрядом для Йом Киппура нельзя считать безосновательными, если иметь в виду дуалистическую образность двух жребиев, которую мы находим в Апокалипсисе Авраама. Часто исследователи славянского апокалипсиса пытаются интерпретировать дуалистические мотивы псевдоэпиграфа как позднейшие вставки богомилов. Но, как мы увидим ниже, дуалистическое понимание праздника Йом Киппура, нашедшее себе место в «Апокалипсисе Авраама» и «Книге Зогар», может быть возведено к преданиям времён Второго Храма, которые мы прочитываем в свитках Мёртвого моря, где образ двух жребиев оказывается помещён в контекст дуалистической эсхатологии.

славу Твою» (Исх. 33, 18). Святой Единый, да будет Он благословен, сказал к нему: Моисее! Ты не сможешь узреть славу Мою, дондеже умрешь, яко сказано: «Не может человек увидеть Меня и остаться жив» (Исх. 33, 20)³⁴.

Это предание о Моисеевом поиске перед обретением Славы (Кавод) оказалось встроено в литургический антураж Дня Отпущения, и таким образом стало предвосхищением видения сокровенной Славы Божией во Святая Святых – её видит первосвященник в день Йом Киппур.

Но ещё важнее для нашего исследования, при рассмотрении судьбы преданий о Моисее в славянском апокалипсисе, что и некоторые пассажи из Мидрашей соединяют сорокадневный аскетический подвиг Моисея на Синае с установлением Дня Отпущения. Так, в одном из рассуждений «Пирке Равви Элиезера», 46, мы встречаем такое предание:

Сын Вифирь сказал: Моисей провёл сорок дней на горе, обдумывая смысл слов Торы и исследуя её буквы. А после сорока дней он взял Тору и сошёл в десятый день месяца, в День Отпущения, и передал это как непреходящее наследие чадам Израиля – как и сказано: «И это будет на тебе непреходящий устав» (Лев. 16, 34)³⁵.

Сразу бросается в глаза, что в этом пассаже из «Пирке Равви Элиезера» откровение, данное сыну Амрама, связывается с постановлениями о праздновании Йом Киппур в Лев. 16. В другом пассаже, «Элийяху Зута» 4, происходит ещё более поразительное: сорокадневный пост, предшествовавший получению Моисеем скрижалей во второй раз, соединяется с установлением практики самоограничения на Йом Киппур:

В течение последних сорока дней, когда Моисей взойшёл второй раз на гору Синай, чтобы получить Тору, Израиль постановил для себя, что этот день должен быть отведён для поста и самопорицания. Последний день из сорока они опять постановили порицать себя и проводить всю ночь в таком самопорицании, чтобы не позволить склонности ко злу иметь какую-либо власть над ними. Утром они вставали рано и отправлялись к подножию горы Синай. Они рыдали как при встрече с Моисеем, и Моисей рыдал как при встрече с ними, и всё рыдание их поднималось в высоту. Но как-то сострадание Святого Единого обратилось и на их сторону, и дух святой дал им добрые вести и великое утешение, как Он сказал им: Чада Мои, я обещаю Своим великим именем, что это рыдание преложится в радостное рыдание за вас, потому что этот день станет днём прощения отпущения и забвения для вас – для вас, для детей ваших и для детей ваших детей до самого конца всех поколений³⁶.

Все эти свидетельства из раввинистической литературы показывают, что в позднейших иудейских толкованиях борьба Моисея с идолопоклонством, его сорокадневный пост, его видение божества и его принятие страшного откровения на Синае были поняты как цепочка определяющих событий для

³⁴ Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 364.

³⁵ Friedlander, *Pirke de Rabbi Eliezer*, 362.

³⁶ Tanna Debe Eliyahu: *The Lore of the School of Elijah* (trs. W.G. Braude and I.J. Kapstein; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1981) 385.

установления обряда Йом Киппур. Более того, некоторые из этих преданий изображают аскетический подвиг Моисея как космический прообраз тех символических действий, которые следует совершать ежегодно первосвященнику во Святая Святых, пока стоит Храм.

Теперь мы можем обратиться к славянскому апокалипсису, в котором мы находим очень похожее сочетание мотивов. Можно предположить, что следуя определённому изводу преданий о Моисее, авторы апокалипсиса попытались связать священнодействия патриарха на горе Хорев с получением Моисеем во второй раз скрижалей Закона – событие, которое в раввинистической традиции трактуется как учреждение праздника Йом Киппур.

Интересно, что в «Апокалипсисе Авраама», как и в уже упоминавшихся раввинистических источниках, покаянный сорокадневный пост за грех идолослужения связывается с образностью Дня Отпущения. Возможно, что в славянском апокалипсисе, как и в раввинистических повествованиях, сходное сочетание мотивов жизни Моисея перемежается символикой дня Йом Киппур.

Хотя некоторые исследователи и отмечали наличие образности праздника Йом Киппур в славянском апокалипсисе³⁷, пока ещё не было дано удовлетворительного объяснения, почему эта цепочка преданий, связанных с козлом отпущения Азазелем и двумя жребиями человека, внезапно появляется в аврамическом псевдоэпиграфе. В этом отношении следует заметить, что другие псевдоэпиграфы об Аврааме (напр., «Завещание Авраама»), разделяющие некоторые общие понятнейшие принципы с «Апокалипсисом Авраама»³⁸ совершенно никак не касаются, ни в какой связи, символики Дня Отпущения. Эта образность отсутствует и в других ранних внебиблейских переработках истории патриарха: в «Книге юбилеев», у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках (Берешит Рабба, Танна

³⁷ См. напр.: L.L. Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» *JSJ* 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.

³⁸ Об общих антиантропоморфических тенденциях в «Апокалипсисе Авраама» и «Завещании Авраама» 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; idem, «Praxis of the Voice: The Divine Name Traditions in the Apocalypse of Abraham,» *Journal of Biblical Literature* 127.1 (2008) 53–70.

дебе Элийаху, Седер Элийаху Рабба)³⁹. Во всех этих книгах невозможно найти какие-либо отсылки к Азazelю или к образности двух жребиев – к тем темам, которые важнее всего богословски в славянском апокалипсисе. И упоминавшиеся выше повествования об Аврааме также не ведут нас к исследуемому нами изводу преданий о Моисее.

Но уникальность всей этой цепочки мотивов даёт возможность предположить, что в славянском апокалипсисе история патриарха должна рассматриваться не в связи с библейским описанием личности Моисея, но в связи с позднейшей версией рассказов о Моисее, которую мы находим в рассмотренных нами раввинистических источниках. В этой версии борьба героя с идолослужением и его аскетическая самоотверженность соединяются с установлением норм и обычаев празднования дня Йом Киппур. В этом смысле хорошо «прописанное» оформление некоторых тем из жизни Моисея в апокалипсисе – например, мотив чудесного питания созерцателя во время сорокадневного поста – являются собой серьёзный отход от первоначального библейского образца.

II. ДВА ЖРЕБИЯ

От жертвенного животного к падшему ангелу

Один из самых сложных моментов при обосновании того, что в «Апокалипсисе Авраама» изображён Йом Киппур, – то, что при описании жертвоприношений Авраама нет никаких ясно выраженных отсылок к «двум козлам» библейских и раввинистических преданий. Эти эмблематичные жертвенные животные играли особую роль в обряде дня Йом Киппур: один козёл приносился в жертву Богу, а другой направлялся в дикое место в жертву Азazelю.⁴⁰

Но в «Апокалипсисе Авраама», подвергшемся серьёзному влиянию енохической традиции, все отсылки к обряду Йом Киппур определённым образом переработаны – всякий раз нужно учитывать енохическую реинтерпретацию образа козла, и особенно усиленную символичность главного отрицательного персонажа, козла отпущения Азazеля, который теперь изображается не как жертвенное животное, но как низвергнутый обитатель

³⁹ О разработке истории Авраама в «Книге Юбилеев», у Иосифа Флавия, Филона Александрийского и в позднейших раввинистических источниках *Genesis Rabbah* 38:13, *Tanna debe Elishu* 2:25, *Seder Elishu Rabba* 33), см.: Vox and Landsman, *The Apocalypse of Abraham. Edited, with a Translation from the Slavonic Text and Notes*, 88–94; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Introduction, texte critique traduction et commentaire*, 43–49.

⁴⁰ В этом смысле авторы славянского псевдоэпиграфа явно отправляются от первоначального сюжета – библейского рассказа о жертвоприношениях Авраама в Быт. 15. Бокс верно замечает, что «апокалиптическая часть нашей книги основывается на истории о жертвоприношениях и исступлении Авраама, описанных в Быт. 15». Vox, *The Apocalypse of Abraham*, xxiv.

неба⁴¹. Исследователи уже отмечали, что в «Книге стражей» обряд с козлом отпущения получает поражающую нас англологическую реинтерпретацию – при этом некоторые подробности жертвенного обряда вплетаются в историю главного отрицательного персонажа – падшего ангела Азазеля. Так, в 1 Енох 10:4–7 мы читаем:

И после Господь сказал Рафаилу: «Свяжи Азазеля по рукам и ногам, и брось его во тьму. И отверзни расселину в пустыне, что в месте Дудазель, и свергни его туда. И повергни на него грубые и острые камни, и покрой его тьмой, и вели ему оставаться там навсегда, и закрой лицо ему, чтобы он не видел света, и чтобы в великий день суда он погрузился в огонь. И восстанавливай землю, которую разрушили эти ангелы, и возвести восстановление земли, ибо Я восстановлю землю».

Несколько выдающихся знатоков апокалиптических традиций уже отмечали, что отдельные подробности наказания Азазеля напоминают об обряде с козлом отпущения⁴². Граббе называет целый ряд параллелей

⁴¹ По преданиям об Азазеле 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,» *JSJ* 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; Neukirchen-Vluyn: 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, Asasel 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).

⁴² R.H. Charles, *The Book of Enoch* (Oxford: Clarendon, 1893); D. Dimant, *The Fallen Angels in the Dead Sea Scrolls and the Related Apocrypha and Pseudepigrapha* (Ph.D. diss.; The Hebrew University in Jerusalem, 1974) [in Hebrew]; idem, «1 Enoch 6–11: A Methodological Perspective,» *SBLSP* (1978) 323–339; A. Geiger, «Zu den Apokryphen,» *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 3 (1864) 196–204; L.L. Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» *JSJ* 18 (1987) 165–79; P. Hanson, «Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11,» *JBL* 96 (1977) 195–233; R. Helm, «Azazel in Early Jewish Literature,» *Andrews University Seminary Papers*

между рассказом об Азазеле в 1 Енохе и предписаниях в Лев. 16, включая «сходство имён Азаила и Азазеля, наказание в пустыне, возложение греха на Азаила/Азазеля и конечное исцеление всей страны»⁴³. Также и Штёкль описывает обращение с козлом отпущения как с Азаилем, имея в виду и место, и способ действия, и выбранное время, и цель»⁴⁴. Так, место наказание Азаила обозначено в 1 Енохе как Дудаэль, что напоминает о раввинистической терминологии для обозначения ущелья козла отпущения (בֵּית הַדּוֹרוֹר / בֵּית הַדּוֹרוֹר) в позднейших раввинистических толкованиях обряда дня Йом Киппур. Штёкль отмечает, что «название места суда (Дудаэль – בֵּית הַדּוֹרוֹר) на удивление сходно в обоих преданиях и может быть возведено к общему источнику»⁴⁵.

В некоторых кумранских источниках также допускается ангелологическая реинтерпретация образа козла – когда они решаются описать Азазеля как эсхатологического вождя падших ангелов, включив его в историю о восстании стражей. Так, в 4Q180 1:1–10 говорится:

Толкование на «века, которые Бог создал»: век включает всё [что есть] и что будет. Прежде сотворения их Он определил их действия [согласно последовательности веков], один век после другого века. И сие начертано на [небесных] скрижалях на все века их [сынов человеческих] господства. Такова родословная сыновей Ноя, от Сима до Авраама, родившего Исаака, десять поколений. И толкование на Азазеля и ангелов [пришедших к дочерям человеческим, и рождали] они гигантов. И об Азазеле [написано, что любит] он неправду и что наследовать он будет зло весь свой век ... по закону и по совету»⁴⁶.

Лестер Граббе указывает на другое важное доказательство – фрагмент из «Книги гигантов», найденной в Кумране (4Q203)⁴⁷. В этом источнике⁴⁸ наказание за все грехи падших ангелов возлагается на Азазеля⁴⁹.

В позднейших раввинистических источниках жертвенное животное,

32 (1994) 217–226; G. Nickelsburg, «Apocalyptic and Myth in 1 Enoch 6–11,» *JBL* 96 (1977) 383–405; R. Rubinkiewicz, *Die Eschatologie von Henoch 9–11 und das Neue Testament* (tr. H. Ulrich; Österreichische Biblische Studien, 6; Klosterneuberg, 1984) 88–89; 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 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) 85–88.

⁴³ Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» 153.

⁴⁴ Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, 87.

⁴⁵ Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, 87–88.

⁴⁶ *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1.371–373. Сходные предания см. тжж.: 4Q181.

⁴⁷ Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» 155.

⁴⁸ Об этом тексте см. тжж.: L. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, 79–101.

⁴⁹ 4Q203 7:1–7 читается: «и твоя власть, и после сказал Охия Хахие, брату своему. И после он был наказан, а не мы, но Азазель, и соделали это сыновья Стражей, гиганты, и никто из их возлюбленный не будет забыт, и он поместил нас в темницу и пленил тебя (текст реконструируется приблизительно)» *Dead Sea Scrolls Study Edition*, 411.

известное из обряда с козлом отпущения, также связывается с историей бунтующих ангелов. Так, например, в b. Yoma 67b фиксируется такое предание:

*Школа равви Ишмаэля учила: Азазель зовется так потому, что он несет на себе отпущение за дело Узы и Азаэля*⁵⁰.

Как мы видим, понятийная связь козла отпущения и падшего ангела зафиксирована в немалом числе важных источников за весьма значительный отрезок времени. Эта связь признана сейчас подавляющим большинством исследователей.

Мы видим, что такая «ангелологическая» цепочка мотивов действует и в «Апокалипсисе Авраама», где Азазель, как главный противоборец в енохической традиции, изображается как падший ангел. Нам уже пришлось отмечать, что история Азазеля в апокалипсисе отразила в себе некоторые подробности енохического мифа о падших стражах⁵¹. Так, напр., Рубинкевич доказывает, что «... автор «Апокалипсиса Авраама» следует традиции 1 Енох 1-36. Глава падших ангелов – Азазель, управляющий звёздами и большинством людей. Нетрудно обнаружить здесь предание Быт. 6:1-4, разработанное в согласии с преданием 1 Еноха. Азазель – глава ангелов, восставших против Господа и позднее соблазнивших дочерей человеческих. Эти ангелы сравниваются со звёздами. Азазель открывает тайны небес и осуждается на ссылку в пустыню. Авраам, как и Енох, получает власть изгонять сатану. Все эти связи показывают, насколько автор «Апокалипсиса Авраама» зависим от предания 1 Еноха»⁵².

Очевидно, что в славянском апокалипсисе, как и в енохических и кумранских источниках, Азазель – это уже не священное животное, а ангельское существо. Уже когда он впервые появляется в тексте, в гл. 13:3–4⁵³, он описывается как птица нечистая⁵⁴. Так как в «Апокалипсисе Авраама» все ангелы

⁵⁰ *The Babylonian Talmud. Yoma* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 316. О более поздних изводах преданий об Азазеле см.: A. Y. Reed, «From Asael and Semihazah to Uzzah, Azzah, and Azael: 3 Enoch 5 (§§7–8) and Jewish Reception-History of 1 Enoch,» *Jewish Studies Quarterly* 8 (2001) 105-36; idem, *What the Fallen Angels Taught: The Reception-History of the Book of the Watchers in Judaism and Christianity* (Ph. D. Dissertation; Princeton, 2002); idem, *Fallen Angels and the history of Judaism and Christianity: The Reception of Enochic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

⁵¹ B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31; Paris, 1981) 31–33; 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) 50.

⁵² R. Rubinkiewicz, «Apocalypse of Abraham,» *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J.H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]) 1.681–705, at 685.

⁵³ Арос. Аб. 13:3–4 «нечистая птица слетела на тела животных, и я прогнал ее. И заговорила со мной нечистая птица...» Kulik, *Retrouvering Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 20.

⁵⁴ Упоминание нечистоты этой «птицы» выдаёт её связь с образом козла отпущения, который в источниках, описывающих обряд дня Йом Киппур, понимается как нечистое существо, как своего рода «собиратель» нечистоты, загрязняющий при этом всех кто с ним соприкасается – в том числе тех, кто его держали, они должны потом пройти через последование очищения. Мильгром замечает, что Азазель был «передвижным средством, собиравшим нечистоты и грехи Израиля и вывозившим их в неведомое дикое место». Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1621.

делаются пернатыми, и Яхоиль изображён с телом грифона, то появление Азазеля как «птицы» указывает на его ангельское обличье⁵⁵.

Наше предположение, что Азазель некогда был ангелом, далее поддерживается в гл. 14 (Апок. Авр. 14), в которой рассказывается о небесных одеяниях, которые этот ангел некогда имел: «Одеяние небесное было прежде твоим»...⁵⁶

В сравнении с ранними енохическими вариациями ангельские черты Азазеля представляются гораздо более продуманными. Л. Граббе предполагает, что изображение главного отрицательного персонажа в «Апокалипсисе Авраама» следует возвести к «первоначальному сложному образу начальника демонов, получившему имя Азазель»⁵⁷. По мнению Граббе, «Азазель уже не просто один из вождей падших ангелов, но вождь всех демонов. Образы, которые ранее были самостоятельными, теперь совпали, и разные имена стали пониматься просто как разные прозвища одного и того же дьявола»⁵⁸.

Козёл для Яхве?

Симметрия Авраама и Азазеля в славянском апокалипсисе вновь заставляет вспомнить енохическую традицию и её легендарного героя – седьмого допотопного патриарха. В обоих случаях протагонисты явно служат отражением своих противников – отрицательных героев; и в обеих историях оказывается, что герой и антигерой обладают сходными свойствами и ролями. Как Енох получает священнические и небесные служения Азаила, тогда как падший ангел выполняет некоторые человеческие функции, так и в «Апокалипсисе Авраама» Азазель передаёт свои ангельские регалии герою веры. Таким образом, представитель каждой стороны принимает роль и служение своего противника, и вступает во владение противника. В этом отношении стоит заметить, что переход отрицательного героя славянского апокалипсиса в низшую область, как и переход Азаила в енохической традиции, включает два этапа: сначала его свержение на землю⁵⁹, а уже потом – в огненную бездну подземной сферы⁶⁰.

Более того, как и в «Книге стражей», в авраамическом псевдоэпиграфе главный герой движется в направлении, противоположном своему противнику, – он восходит на небо, обретая при этом особое положение и облачаясь в небесные одеяния, позволяющие ему вступить в высшее святилище⁶¹. Восхож-

⁵⁵ Об описании ангелов как пернатых в «Апокалипсисе Авраама» см.: A. Orlov, «The Pteromorphic Angelology of the Apocalypse of Abraham», *CBQ* 72 (2009) 830–842.

⁵⁶ A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 20.

⁵⁷ Grabbe, «The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation», 158.

⁵⁸ Grabbe, «The Scapegoat tradition: A Study in Early Jewish Interpretation», 158.

⁵⁹ «Не гоже тебе, Азazel, потому что доля Авраама на небесах, а твоя – на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей». (Апок. Авр. 13:7–8).

⁶⁰ «Да станешь ты головней печи земной!» (Апок. Авр. 14:5).

⁶¹ Этот рассказ апокалипсиса может рассматриваться как возобновление динамики двух процессов, отразившейся и в обряде дня Йом Киппур – вхождение в высшую область и изгнание

дение патриарха к вышним святыням имеет здесь, как и в 1 Енох., смысл священнодейственного жертвоприношения – показывая связь с обрядом дня Йом Киппур: вхождением первосвященника в место божественного присутствия. Более того, вполне возможно, что и восходящее движение Авраама к небесному Святая Святых должно пониматься здесь как вбирающее в себя не только священнослужительное, но и жертвоприносительное измерение, ввиду симметрии между патриархом и небесным козлом отпущения – благодаря этой симметрии жребий Авраама постоянно противопоставляется жребию Азазеля.

Славянский текст утаивает многие детали, и остаётся не ясным, понимается ли Авраам в славянском апокалипсисе как жертвенный козёл Господу или нет. В некоторых таинственных преданиях, отразившихся в тексте, есть намёки и на такую возможность. Как известно из библейских и раввинистических описаний обряда Йом Киппур, плоть козла⁶², предназначенного для Яхве, истреблялась огнём, тогда как его кровь (которая в иудейской традиции являет собой душу жертвенного животного) приносилась после первосвященником во Святая Святых и использовалась для очищения⁶³.

В свете этих преданий, можно ли понимать вступление Яхоиля и Авраама в небесный чертог к небесному престолу как аллюзию на вхождение первосвященника в Святая Святых на Йом Киппур для принесения очистительной жертвы?

Интересно, что в Апок. Авр. 13:4–5 Азазель предупреждает своего противника, представляющего «божественный» удел, что тот будет уничтожен огнём вместе с жертвенными животными.

И нечистая птица... сказала: «Что тебе, Аврам, на священных высотах, где ни едят, ни пьют, и нет пищи для человека? Все это пожрется огнем, и сожжет тебя. Оставь мужа, который с тобой, и беги, потому что когда взойдешь на высоту, тебя погубят»⁶⁴.

Тайное предупреждение Азазеля остаётся одной из самых глубоких загадок всего текста. Но сам мотив встречи созерцателя с огнём кажется важным для авторов псевдоэпиграфа, которые видят в огне материю божоявления, окружающую само присутствие Божества. Так, позднее в том же тексте вступление Авраама в божественную область описывается как

в нижний мир. В связи с этим Дэниэл Штёкль замечает, что обряд дня Йом Киппур «состоит из двух противоположных движений... центростремительного и центробежного: вхождение первосвященника во Святая Святых и изгнание козла отпущения. В первом движении священное лицо, первосвященник, входит в самое святое место, Святая Святых Иерусалимского храма, приносит жертву всесожжения, кропит кровью и молится, чтобы добиться отпущения грехов и очищения своему народу и священным установлениям иудейской обрядности. А во втором движении козёл отпущения, обременяемый грехами народа, посылается в сопровождении людей в пустыню». D. Stökl, «The Biblical Yom Kippur, the Jewish Fast of the Day of Atonement and the Church Fathers,» *Studia Patristica* 34 (2002) 493-502 at 494.

⁶² См. Лев. 16, 27.

⁶³ Мильгром замечает, что «кровь жертвенного козла могла быть без ущерба вносима в алтарь». Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1031.

⁶⁴ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 20.

вхождение в огонь⁶⁵. Может ли обещание небесных одеяний патриарху в «Апокалипсисе Авраама» означать и здесь, как и во многих других апокалиптических повествованиях, что «смертное» тело «изменится» в огненном преображении?⁶⁶ К сожалению, в тексте прямого ответа на этот вопрос не даётся.

Чтобы лучше понять связь Авраама с «божественным жребием», что нам далее поможет лучше прояснить его эсхатологическую роль как «козла для Яхве», мы теперь должны исследовать, что означают в славянском апокалипсисе сами эти два жребия.

Эсхатологические жребии

Мы уже отмечали, что замечательное преобразование жертвенного животного в ангела, которое мы и назвали «жребием Азазеля», получило обстоятельное продолжение в иудейской апокалиптике и эсхатологии. Но нельзя забывать и о другом выдающемся аспекте символизма дня Йом Киппур, который также оказал решающее влияние на содержание некоторых апокалиптических произведений времён Второго Храма, включая свитки Мёртвого моря. В Кумранских источниках мы встречаем широкое употребление образа двух жребиев – того самого символа, который был исключительно важен для обрядовых действий с козлом отпущения. Как образ Азазеля, получивший новое небесное обличье, так и символика жертвенных жребиев получила новое эсхатологическое истолкование. Так, в целом ряде кумранских источников (1QM, 1QS, 4Q544 и 11Q13) два жребия стали ассоциироваться не с двумя жертвенными козлами, но с небесными протагонистами: положительным (Мелхиседек, Ангел Светов) и отрицательным (Мелхиреша, Велиар или князь тьмы). Эти духовные персонажи понимаются в наших источниках как вожди «уделов человечества», ассоциирующихся со жребиями добра и зла, света и тьмы⁶⁷. В кумранских источниках эти эсхатологические жребии доброй и дурной части

⁶⁵ Ср. Арос. Ав. 15:3 «И он вознес меня на край огненного пламени...»; Арос. Ав. 17:1 «И он еше 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».

⁶⁶ В этом смысле следует заметить, что вхождение визионера в огонь и его огненное преобразование – это общий апокалиптический мотив, встречающийся во многих текстах, от 3-ей главы Книги Пророка Даниила до 3 Еноха, где Енох претерпевает огненное преобразование в высшего ангела Метатрона.

⁶⁷ П. Кобельски отмечает, что каждый из этих «жребиев» или «уделов» человечества «характеризуется одним из двух духов, о которых судит Бог – духом истины и духом лживости (QS 3:18-21). Принадлежность к жребию Божию, жребию Мелхиседекову, жребию света и т.д. отмечена духом истины – все люди этого удела суть сыновья правды, водительствуемые Князем света (1QS 3:20). Те же, кто принадлежат к жребию Велиара, жребию тьмы и т.д. – отмечены духом лжи и тления, они сыны растления, и вести их может только ангел тьмы (1QS 3:20-21)...». P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša* (CBQMS, 10; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1981) 57.

человечества часто обозначаются как «люди жребия Мелхиседекова»⁶⁸ (11Q13 2:8) и «люди жребия Велиарова»⁶⁹ (5Q11 1:3).

Такая эсхатологическая реинтерпретация жребиев широко представлена и в «Апокалипсисе Авраама». Многочисленные ссылки на два жребия широко разбросаны по второй, апокалиптической части псевдоэпиграфа. Исследователи уже отмечали, что особые понятийные комплексы, окружающие образ жребиев, напоминают об эсхатологических толкованиях и терминологии кумранских документов. Так, уже отмечалось, что слово «часть» в славянском тексте можно соотнести с еврейским גורל, термином, занимающим важное место не только в описании обряда с козлом отпущения⁷⁰, но и в кумранских источниках⁷¹.

Подобно тому, как в кумранских источниках жребии связываются с ангельскими представителями (такими как Велиар и Мелхиседек), так и в «Апокалипсисе Авраама» жребии связываются не с жертвенными животными, но с главными героями всей этой истории – падшим ангелом Азазелем⁷² и вознесённым патриархом Авраамом⁷³.

В сравнении с кумранскими источниками в славянском изложении идеи жребиев связь с лежащим в основе образцом обряда с козлом отпущения становится более чёткой (и потому более опознаваемой)⁷⁴. Так, в Апок. Авр. 13, в одном из первых пассажей, где упоминаются два «жребия» и «удела», можно легко различить отсылки к конкретным подробностям служения на Йом Киппур. В Апок. Авр. 13:7–8 мы читаем:

И он сказал ему: Негоже тебе, Азazel, потому что доля Аврама на небесах, а твоя – на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли...⁷⁵

Здесь явная отсылка к месту обитания «нечистоты» отрицательного героя

⁶⁸ אַנְשֵׁי גוֹרַל מִלְּבַיִת צֶדֶק. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1206.

⁶⁹ אַנְשֵׁי גוֹרַל בְּלֵעַל. *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1132–1133.

⁷⁰ Термин גורל в описании обряда с козлом отпущения см.: Лев. 16:8, 9, 10.

⁷¹ См. напр, 1QS גורל בל יעל (жребий Велиара); גורל קדושים (жребий святых). 1QM גורל בני חושך (жребий сынов тьмы); גורל חושך (жребий тьмы). 11Q13 צדק מל [בני] צדק (люди жребия Мелхиседекова).

⁷² Арос. Аб. 13:7: «... И он сказал ему: Негоже тебе, Азazel, потому что доля Аврама на небесах, а твоя – на земле» Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 20; Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 66.

⁷³ Арос. Аб. 10:15: «Встань, Аврам, иди без страха, радуйся и веселись! И я с тобой, потому что славная доля (ориг.: часть вчяная) уготована тебе Предвечным». 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.

⁷⁴ Смысл свящества в эсхатологических «жребиях» славянского апокалипсиса подчёркивается и тем, что славянское слово «жребий», употребляемое в Апок. Авр. 20:5 и 29:21 для обозначения двух жребиев человечества, также употреблён в Апок. Авр. 1:2 для обозначения жребия священства, то есть священнического служения Авраама в храме Тераха. Ср. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 36, 82 and 102.

⁷⁵ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 20.

сразу же вызывает в уме мотив удаления нечистоты в другую область с помощью Азазеля – то есть понятийный комплекс, который наиболее значим для изначального обряда с козлом отпущения.

Дальнейшие параллели можно разглядеть в описании другого жребия, жребия Авраама. Как и в поминании Дня отпущения, когда жребий козла для Яхве называется жребием для Господа, так и в Апок. Авр. 20:5 жребий Авраама обозначается как жребий Божества («Мой жребий»):

И сказал мне Превечный Сильный: «Авраам!» 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 семья твою собранием народов и народом, отделенным для меня в жребии моем с Азазелем»⁷⁶.

Такое отождествление праведного жребия со жребием Господа мы находим и в кумранских источниках⁷⁷.

Во время как параллели между образом «жребиев» в «Апокалипсисе Авраама» и в Кумранских источниках часто привлекали внимание учёных, те же самые исследователи даже не замечали рельефное сходство с равнинистическими интерпретациями. Но занимающие нас подробности описания жребиев в славянском апокалипсисе показывают тесную связь с позднейшими равнинистическими перетолкованиями представленной в Мишне и в Талмуде образности праздника Йом Киппур. Не может не поразить такая кричащая параллель, как пространственное размещение жребиев с левой и с правой стороны, которое мы находим и в славянском апокалипсисе, и в равнинистических сочинениях.

Так, в пассаже из Апок. Авр. 22 изображаются два удела человечества, расположенные по двум жребиям и разведённые по левой и правой стороне:

И он сказал мне: «Те, что на левой стороне – это множество издавна существующих племен, и после тебя им определено: одним – суд и правосудие, а другим – мсть и гибель до конца веков. А те, что на правой стороне видения, это народ, отделенный для меня от тех народов, что с Азазелем. Это те, кому определено родиться от тебя и называться моим народом»⁷⁸.

В Апок. Авр. 27:1–2 и 29:11 вновь повторяется это разделение на два жребия – на левой и на правой стороне:

И я смотрел и видел, и вот, поколебалось видение, и с левой его стороны отошли люди народов, и брали в плен тех, что на правой стороне: мужчин, женщин и детей. И одних закалывали, а других держали у себя (Апок. Авр. 27:1–2).

А тех, что ты видел выходящих с левой стороны и кланяющихся ему, это значит, что многие из народов будут полагаться на него (Апок. Авр. 29:11).

⁷⁶ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham*, 25.

⁷⁷ Ср. IQM 13:5-6: «Ибо они суть жребий тьмы, а жребий Божий – непреходящий свет». *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 135.

⁷⁸ A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 26–27.

Следует заметить, что если в кумранских источниках такое пространственное размещение жребиев, с левой и с правой стороны, не имеет особого богословского значения, то же самое различие получает острейшее литургическое значение в раввинистических описаниях обычая отбирать козлов на праздник Йом Киппур⁷⁹.

В этом отношении нас занимает то, что пространственное распределение жребиев по правой и по левой стороне в «Апокалипсисе Авраама» напоминает описания в мишнаитском трактате Йома, в котором обрядовый выбор двух козлов, одного для Яхве и другого для Азазеля, также имеет в виду символическое значение левой и правой стороны.

Так, в Мишна Йома 4:1 мы встречаем такое предание:

Он встряхнул короб и вынул из него два жребия. На одном было написано «Для Господа», а на другом было написано «Для Азазеля». Совершитель был справа, а глава отцовского дома слева. Если жребий, носящий имя, попадал в правую руку, совершитель говорил ему: «Мой господин первосвященник, подними мою правую руку», а если он попадал в левую руку, то глава отцовского дома говорил ему: «Мой господин первосвященник, подними мою левую руку». И эти руки возлагались на двух козлов мужеского пола и говорилось: «Грех как приношение Господу»⁸⁰.

Хотя в этом пассаже из Мишны правая сторона и не отождествляется напрямую с божественным жребием, как в славянском апокалипсисе, Вавилонский Талмуд открыто настаивает на этой параллели. Так, в Талмуде Бавли, Йома 39а мы читаем:

Наши равви учили: все те сорок лет, которые служил Симеон Праведный, жребий всегда выпадал в правую руку, но с того времени он может выпасть то в правую руку, то в левую руку. И в то время тёмно-красная перевезь была белой, а с тех пор она то становится белой, то остаётся тёмно-красной⁸¹.

Образность отбора козлиц в раввинистических источниках, когда козёл отпускается ставится на левую сторону, а козёл для Господа – на правую, ближе всего стоит к пространственному распределению жребиев в славянском апокалипсисе: точно так же божественный жребий оказывается с правой стороны, а жребий Азазеля – с левой стороны⁸².

⁷⁹ Помимо мишнаитской и талмудической литературы такая топология сторон, отнесение одного жребия к правой, а другого – к левой стороне, играет значительную роль в позднейшей иудейской мистике. Так, напр., Бокс отметил, что различие в Апок. Авр. между левой и правой стороной напоминает о сходном рассуждении в «Книге Зогар». Бокс приходит к выводу, что «в иудейской каббале... правая сторона и левая сторона... становятся техническими терминами. В эманационной системе «Книги Зогар» весь мир поделён между «правой стороной» и «левой стороной», на которых действуют соответственно добрые силы и злые силы. На правой стороне находится Святой Единый и Его силы, а на левой – змий Самаил и его силы...» Vox, *The Apocalypse of Abraham*, xx.

⁸⁰ Danby, *The Mishnah*, 166.

⁸¹ *The Babylonian Talmud. Yoma* (ed. I. Epstein; London: Soncino, 1938) 184.

⁸² В свете этого пассажа из Мишны Йома о возложении правой руки первосвященника на козла для Яхве, замечательно, что «первосвященник» Яхоиль возлагает тоже правую руку на Авраама (Апок. Авр. 10:4; 15:2).

III. ВОЗРОБНОВЛЕНИЕ ПРАЗДНЕСТВА Йом Кишпур в «АПОКАЛИПСИСЕ АВРААМА»: ОБРЯД С КОЗЛОМ ОТПУЩЕНИЯ

Первосвященник и Азазель

Как в енохических преданиях личности как протагонистов⁸³, так и антагонистов⁸⁴ раскрываются в своей вовлечённости в обряды, так и в славянском апокалипсисе как Азазель, так и Авраам даны как священнические образы. Как уже отмечалось выше, такое понимание их служения как священнического проходит через всю структуру псевдоэпиграфа, в котором все главные персонажи наделены обрядовыми функциями. Самые зримые атрибуты обрядов даны, конечно же, Яхоилю, который изображается в нашем тексте как небесный первосвященник и высочайший наставник хора. Постоянно повторяющиеся наставления о священных обрядах и правильных литургических чинах, которые Яхоиль даёт своему земному спутнику Аврааму, показывают Яхоиля самым важным священнослужителем на протяжении всего повествования. Можно предположить, что, выступая как наставник и мистагог обрядовых практик, Яхоиль раскрывает своё учение патриарху не только устно, но и непосредственно вовлекая его в исполнение обрядов. Такой пример мы встречаем в гл. 13 и гл. 14 славянского апокалипсиса, где Яхоиль выполняет одно из главных последований очистительных обрядов дня Йом Кишпур, когда нечистота переносится на Азазеля, и козёл отпущения бывает направлен в дикие места.

Так, в Апок. Авр. 13:7–14 мы читаем о таком сокровенном разговоре между первосвященником Яхоилем и козлом отпущения Азазелем:

Негоже тебе, Азазел, потому что доля Аврама на небесах, а твоя – на земле. Потому что ты избрал ее и полюбил обитель скверны своей. Поэтому Превечный Сильный Владыка сделал тебя жителем земли. Из-за тебя существует злой дух лжи, и из-за тебя – гнев и напасти на поколения неправедных людей. Потому что не допустил Превечный Сильный праведным быть телом в твоей власти, для того, чтобы укрепилась ими праведная жизнь и гибель неправедности. Слушай, Советник, ты будешь посрамлен мной, потому что не всех праведников дано тебе испытывать. Отойди от этого человека! Ты не сможешь соблазнить его, потому что он враг тебе и тем, кто следует за тобой, и любит то, что ты пожелаешь.

⁸³ О священнослужении Еноха см.: M. Himmelfarb, «The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira,» in: *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (eds. J. Scott and P. Simpson–Housley; New York: Greenwood Press, 1991) 63–78; idem, «Apocalyptic Ascent and the Heavenly Temple,» in: *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers* (SBLSP 26; Atlanta, GA: Scholars Press, 1987) 210–217. See also: J. Maier, «Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und ‘Gnosis,» *Kairos* 5(1) 1963 18–40, esp. 23; idem, *Vom Kultus zur Gnosis*, 127–8; G. W. E. Nickelsburg, «Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee,» *JBL* 100 (1981) 575–600, esp. 576–82.; A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 70–76.

⁸⁴ О преданиях о падших стражах см.: D. Suter, «Fallen Angel, Fallen Priest: the Problem of Family Purity in 1 Enoch 6–16,» *HUCA* 50 (1979) 115–35.

*Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был в нем, перейдет на тебя*⁸⁵.

С учётом осуществления Яхоилем священных обрядов можно предположить, что его обращение к козлу отпущения имеет вполне обрядовый смысл: оно явно напоминает некоторые действия первосвященника на празднике Йом Киппур. Первое, что привлекает наше внимание – это содержащийся в речи Яхоиля призыв удалиться прочь. Криспин Флетчер-Луи отмечает возможную связь между этим приказанием (Апок. Авр. 13:12) и распорядением, произносимым перед козлом отпущения в Мишна Йома 6:4.: «Прими наши грехи и ступай прочь»⁸⁶.

Исследователи уже отмечали, что некоторые технические термины гл. 13 обнаруживают связь со словарём праздника Йом Киппур. Так, Дэниэл Штёкль обращает наше внимание на выражение «посылать» дела на Азазеля (Апок. Авр. 13:10)⁸⁷, что Александр Кулик возводит к греческому ἀποστέλλω или еврейскому Hebrew פלש⁸⁸, Штёкль делает предположение, что этот термин «может намекать на посылание козла отпущения в пустыню»⁸⁹.

Выражение «обитать в месте своей нечистоты» также заслуживает внимание как отсылающее к «очистительному» смыслу обряда с козлом отпущения – весь этот обряд строился вокруг того, что нечистота, возложенная на жертвенное животное, оказывалась удалена в «место обитания» демона в диком месте.

Отнесение упрёков и стыда к Азазелю в Апок. Авр. 13:7 и 13:11 также может отсылать к обрядовым практикам, венчающимся действием с козлом отпущения.

Другая важная подробность речи Яхоиля – упоминание ангелом, что порча праотца народа Израильского теперь перенесена на Азазеля. Размышляя над таким выражением великого ангела, Роберт Хельм усматривает в нём связь с установлениями праздника Йом Киппур. Он предполагает, что «перенос порчи Авраама на Азазеля может быть скрытой отсылкой к обряду с козлом отпущения...»⁹⁰ Сходным образом и Лестер Граббе доказывает, что само выражение, что порча Авраама «перешла на Азазеля, предполагает действие отпущения»⁹¹.

⁸⁵ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 20.

⁸⁶ C. Fletcher-Louis, «The Revelation of the Sacral Son of Man,» in: *Auferstehung-Resurrection* (eds F. Avemarie and H. Lichtenberger; Tübingen: Mohr-Siebeck) 282.

⁸⁷ Ap. Ab. 13:9–10: «Из-за тебя существует злой дух лжи, и из-за тебя – гнев и напасти на поколениях неправедных людей. Потому что не допустил Превечный Сильный праведным быть телом в твоей власти, для того, чтобы укрепились ими праведная жизнь и гибель неправедности». Kulik, 20.

⁸⁸ A. Kulik, *Apocalypse of Abraham. Towards the Lost Original* (Ph.D. diss.; Hebrew University of Jerusalem, 2000) 90.

⁸⁹ D. Stökl, *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.

⁹⁰ Helm, «Azazel in Early Jewish Tradition,» 223.

⁹¹ Grabbe, «The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation,» 157.

Также возможно, что первосвященник Яхоиль выполняет здесь так называемое «действие переноса» (transference function) – центральную часть обряда с козлом отпущения, когда первосвященник возлагает грехи Израиля на главу козла через исповедание и положение ладоней⁹².

Авраам и козёл отпущения

Очевидно, что в «Апокалипсисе Авраама» Яхоиль действует как первосвященник, объясняющий и показывающий обряды юному прислужнику Аврааму⁹³. Такая параллель между наставлениями вожатого и действиями его последователя выявляется уже в начале апокалиптического раздела изучаемого нами произведения, где патриарх верно следует наставлениям своего небесного предводителя о приготовлении жертвы⁹⁴. Такой же пример жреческого установления, когда начальник отдаёт распоряжения, а ученик их тщательно исполняет, мы находим и в описании обряда назначения козла отпущения.

В «Апокалипсисе Авраама», после того, как Яхоиль сам «распоряжается» Азазелем, Авраам получает от ангела наставление, как ему поступить с козлом отпущения:

*Скажи ему: «Да станешь ты головней печи земной! Иди, Азazel, в непроходимые земли! Власть твоя – над теми, кто с тобой, над людьми, рождающимися со звездами и облаками, доля которых – ты и которые через твоё бытие существуют. А праведность – враг твой. Потому исчезни от меня через собственную гибель!» И я сказал слова, которым он научил меня. (Апок. Авр. 14:5–8)*⁹⁵.

В этом рассказе формулы распоряжения оказываются ещё более решительными и сильными, чем в уже исследованном отрывке из гл. 13. В их число попали такие приказания козлу отпущения, как «иди» и «Исчезни от меня» (слав. «Буди от мене исчезль»)⁹⁶.

Другая привлекающая наше внимание подробность – формула распоряжения: «Ступай, Азазель, в неистоптанные части земли», обозначающая то, что демон навсегда останется в тех частях мира, где не ступала нога человека. Выразительное славянское слово «беспроходный»⁹⁷ с большой точностью обозначает этот смысл – люди в таком месте не могут даже оказаться. Исследуя

⁹² См. Лев. 16:21–22 О функции такого переноса см. также: Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1041.

⁹³ D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham* (В ПЕЧАТИ).

⁹⁴ Хэрлоу замечает «В гл. 12 Яхоиль действует как старший священник, показывающий младшему священнику основы. Он наставляет Авраама: «Заколи этих животных и раздели, разложив их половины одну напротив другой. А птиц не разделяй». D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham* (В ПЕЧАТИ).

⁹⁵ Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS, 3; Atlanta: Scholars, 2004) 21.

⁹⁶ B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

⁹⁷ B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 68.

такие выражения Книги Левит (Лев. 16) о козле отпущения, что он направлен «в одинокое место» (לְאֵלֵי מְדִינָה) «в дикое место» (בְּמִדְבָּר)⁹⁸, Джейкоб Мильгром замечает, что «цель, с которой козёл отпущения направляем в дикое место – это отдалить его прочь от человеческих жилищ»⁹⁹.

Приведённые наблюдения позволяют нам предположить, что в «Апокалипсисе Авраама» происходит наложение мотивов: «истребление» понимается как момент обряда с козлом отпущения, когда нечистота должна быть изъята из человеческой ойкумены и пересена в необитаемое («беспроходное», как сказано в славянском тексте) место.

Имея в виду это, Д. Штёкль также замечает, что выражение «беспроходная земли» (Апок. Авр. 14:5), напоминает о том, как в Септуагинте переведён Лев. 16:22 (εἰς γῆν ἄβατον)¹⁰⁰, а также выражение, выбранное Филоном Александрийским («Об особых законах», 1:188) в описании для Йом Киппур¹⁰¹.

Заключительная фраза этого пассажа гл. 14, в которой сообщается о повторении Авраамом слов, полученных от великого ангела, подтверждает наше предположение, что Авраам описывается здесь как своего рода помощник священнослужителя, получающий наставления от своего руководителя Яхоиля и прилагающий это знание на практике – повелевающий козлом отпущения¹⁰².

Заключение

В завершении нашего исследования образности праздника Йом Киппур во второй части «Апокалипсиса Авраама» мы вновь должны привлечь внимание к возможным связям между преданиями о священнодействиях и понятийной разработкой темы, которую мы находим в первой, агадической части псевдоэпиграфа.

Как уже упоминалось, первая часть нашего текста также пронизана указаниями на обряды: изображается поклонение идолам в хозяйстве Тераха, в живописной метафоре осквернённого святилища. Весь этот раздел завершается падением дома лживого служения и смертью служителей идолов – отца Авраама Тераха и брата Нахора – они гибнут в огне разрушенной обители, осквернённой идолами.

В этом смысле интересно, что описание обряда Йом Киппур, которое мы находим в Лев. 16, также начинается со ссылки на двух погибших

⁹⁸ См. Лев. 16:22.

⁹⁹ Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1045.

¹⁰⁰ A. Kulik, *Apocalypse of Abraham. Towards the Lost Original* (Ph.D. diss.; Hebrew University of Jerusalem, 2000) 90.

¹⁰¹ D. Stökl, *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.

¹⁰² Хэрлоу замечает, что «Яхоиль учит Авраама какой-то экзорцистской формуле, чтобы отогнать прочь Азазеля». D.S. Harlow, *Idolatry and Otherness: Israel and Nations in the Apocalypse of Abraham*.

священнослужителей: сыновей Аарона Надаба и Абиху, которые, как Терах и Нахор в славянском апокалипсисе погибли от огня, ниспосланного Богом за то, что их мерзостное священнослужение осквернило святыню.

Упоминание погибших жрецов потребовало продолжения – так появилась тема очищения, идеально совпавшая с описаниями обряда в Лев. 16, где даётся изложение очистительного служения на Йом Киппур¹⁰³. Как мы видели, позднейшие раввинистические источники, связывающие эпизод с золотым тельцом с установлением дня Йом Киппур, полностью отвечают этому требованию очищения, производимого священником, и его обрядового оформления.

В свете упомянутых преданий становится ясно, что выдвижение на первый план требований дня Йом Киппур, произведённое во второй части «Апокалипсиса Авраама», очень хорошо укладывается в общую структуру славянского псевдоэпиграфа, где переход героя от осквернённого и разрушенного святилища из начала истории в истинное место поклонения, указанное Богом, опосредовано обрядом очищения.

¹⁰³ В связи с этим Дж. Мильгром напоминает нам, что вначале, прежде чем стать ежегодным праздником, Йом Киппур понимался как «чрезвычайный обряд», необходимый для срочного очищения и освящения. Milgrom, *Leviticus 1–16*, 1070. Скальзон также отмечает, что «цель этого праздника – очищение. Грехи израильтян, ведомые и неведомые, осквернили землю и храм и само святая святых. Книга Левит анахронистически относит ко временам до обретения обетованной земли (presettlement times) праздник по очищению скинии/храма и стана/города, для защиты их от роста нечистоты». J.P. Scullion, *A Traditio-historical Study of the Day of Atonement* (Ph.D. diss.; Catholic University of America, 1991) 83.