



ИУДЕЙСКИЕ КОРНИ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКИ

**ПРЕДАНИЯ О ДВУХ  
ВЛАДЫЧЕСТВАХ  
НА НЕБЕСАХ  
И РАННЯЯ  
ХРИСТОЛОГИЯ**

Под редакцией  
Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова

ИУДЕЙСКИЕ КОРНИ ХРИСТИАНСКОЙ МИСТИКИ  
JEWISH ROOTS OF CHRISTIAN MYSTICISM

издательство  
олега абышко



**TWO POWERS  
IN HEAVEN TRADITIONS  
AND EARLY CHRISTOLOGY**

Edited by  
T. Garcia-Huidobro, SJ and A. A. Orlov

**ПРЕДАНИЯ  
О ДВУХ ВЛАДЫЧЕСТВАХ  
НА НЕБЕСАХ  
И РАННЯЯ ХРИСТОЛОГИЯ**

Под редакцией  
Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова

*Перевод с английского И. Д. Колбутова*

издательство  
олега абышко

Санкт-Петербург  
2021

УДК 261+27  
ББК 86.37-2+86.40  
П71

**Серия:**  
**Иудейские корни христианской мистики**

Редакторы:  
Томас Гарсия-Уидобро, SJ  
и Андрей Александрович Орлов

П71 Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология / под ред. Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2021. — 288 с.

ISBN 978-5-6043895-9-1

Настоящее издание содержит статьи, посвященные иудейским преданиям о двух владычествах на небесах и их влиянию на раннюю христологию. Книга будет полезна библеистам, славистам, религиоведам, историкам культуры, а также самому широкому кругу читателей.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 978-5-6043895-9-1



© Т. Гарсия-Уидобро, SJ; А. А. Орлов, 2021  
© «Издательство Олега Абышко» (Санкт-Петербург),  
подготовка текста к изданию, оригинал-макет, художе-  
ственное оформление, 2021

## ВВЕДЕНИЕ

В трактате *Хагига* Вавилонского Талмуда мы находим интересную историю о раввинистическом отступнике Элише бен Абуя. Известный также по своему прозвищу Ахер, «Иной», он описывается там как тот, кто созерцал в видении великого ангела Метатрона, восседавшего на небесах и ведущего записи о заслугах Израиля. В тот момент, когда этот печально известный мистик увидел Метатрона, чей небесный облик удивительным образом напоминал облик Божьей Славы, он открыл уста и изрек следующие слова: «Учили меня, согласно традиции, что в вышнем мире не сидят, не соперничают, не отворачиваются и не устают. Быть может — Боже упаси! — существуют два владычества!»<sup>1</sup> Это еретическое высказывание, в котором единство Бога подвергается сомнению, не осталось безнаказанным, и Бог изгнал Ахера за пределы Традиции. Как сообщается об этом в трактате *Хагига*, «сошел Божий Глас (*Бат Кол*) и сказал: “Вернитесь ко мне, вы, блудные дети, — кроме Ахера”. [Вследствие чего] он сказал: “Поскольку я был изгнан из высшего мира, я пойду и буду наслаждаться этим миром”. Так пошел Ахер путями зла».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> I. Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga* (London: Soncino, 1935–1952) 15a.

<sup>2</sup> Ibid.

Этот эпизод, отражающий предание о так называемых «двух владычествах на небесах», в последние годы стал предметом пристального внимания в научных дискуссиях, посвященных проблемам ранней христологии и монотеизма. На первый взгляд, кажется, что привлечение этого сравнительно позднего раввинистического текста в дискуссиях о ранних христианских источниках представляется анахронизмом, однако такого рода попытки не совсем лишены основания, поскольку фигура Метатрона, образ которого созерцал в видении Ахер, может служить важным методологическим инструментом для изучения ранних стадий формирования христианства, предоставляя, таким образом, неожиданный ключ к разгадке тайны небесной идентичности Иисуса в его роли Божьей Славы (*Kavod*) в синоптических Евангелиях. Несмотря на тот факт, что рассматриваемый раввинистический текст отделен несколькими столетиями от христологических традиций Нового Завета, в талмудическом предании о видении Ахера обнаруживаются некоторые интересные общие отличительные признаки, характерные также для евангельских текстов.

Во-первых, как и в ранних христианских концепциях, где Отцу и Сыну было предназначено сосуществовать в единой монотеистической богословской системе, в этих более поздних раввинистических построениях обнаруживаются указания на тот факт, что явление «второго владычества» не отменяет присутствия первого владычества. Как отмечалось ранее, парадоксальное высказывание, произнесенное Ахером, служит утверждением одновременного существования *двух* владычеств.

Во-вторых, очевидно, что уже в ранних христианских текстах возведение Иисуса в ранг божественного существа было сопряжено с отчетливо различимыми полемическими тенденциями, направленными против тех, кто стремился придерживаться прежней модели монотеизма. В рамках вышеупомянутых поздних раввинистических преданий также отчетливо заметно присутствие полемических тенденций.

Третье и самое важное сходство между двумя рассматриваемыми преданиями состоит в том, что как в раввинистических, так и в христианских источниках обнаруживаются особые теофанические отличительные признаки в их способах описания соответствующих образов второго владычества. Более того, в обоих преданиях предпринимаются попытки обоснования полномочий второго владычества на его божественный статус через обладание этим персонажем особыми теофаническими божественными атрибутами.

Разумеется, что особый статус второго владычества, в конечном счете, определяется не какими-либо отвлеченными теофаническими признаками, но, скорее, именно особыми зрительно воспринимаемыми характерными чертами, ассоциируемыми в различных библейских и вне-библейских источниках с описанием Божьей Славы, где эта Божья Слава (*Кавод*) предстает в привычно воспринимаемой функции богоявления. Так, Элиша бен Абуя приходит к умозаключению о «божественности» Метатрона на основании обладания им Божьим Престолом, известным атрибутом Божьей Славы, особо ярко представленным в символизме божественной Колесницы. Божественный статус Метатрона одновременно и определяется, и представляется вводящим в заблуждение благодаря этому особому теофаническому отличительному признаку. В ранних христианских текстах, в том числе и в рассказах о Преображении в синоптических Евангелиях, личность Иисуса нередко определяется посредством обладания им зрительно воспринимаемыми атрибутами Божьей Славы.

Еще один важный признак сходства, обнаруживаемый как в христианских, так и в раввинистических источниках, состоит в том, что в них «первое владычество» более не представляется с его обычными зрительно воспринимаемыми атрибутами, а именно в виде явления Божьей Славы, но вместо этого является как воспринимаемый на слух Божий Глас, или *Бат Кол*. Именно этот Глас Божий, с одной стороны, объявляет



суровый приговор Элише бен Абуя в тексте талмудического трактата *Хагига*, с другой — подтверждает роль Иисуса как Сына Божьего в евангельских рассказах о Крещении и Преображении, где ему в первый раз будут приписаны особые отличительные признаки Божьей Славы. Такого рода перенесение отличительных признаков Бога на их нового «хранителя» не представляется случайным, так как сокрытие первого владычества в невидимое, воспринимаемое только на слух, откровение, высвобождает визуальное символическое пространство для теофанического апофеоза второго владычества. В раввинистических преданиях такого рода мотив удаления первого владычества сопровождается отчетливо выраженными полемическими намеками, служащими цели деконструкции зрительно воспринимаемых отличительных признаков второго владычества, в то время как в христианских преданиях этот мотив дает уникальные христологические возможности для введения второго владычества в сферу Бога.

Наконец, еще одно сходство состоит в отчетливо выраженном подчеркивании важности визионерского опыта в процессе формирования особого статуса второго владычества как в христианских, так и в раввинистических источниках. В тексте трактата *Хагига* именно визионерский опыт Ахера, созерцающего в видении Метатрона, служит причиной его фатальной ошибки в отношении статуса второго владычества. Некоторые исследователи видят подобную же тенденцию и в ранних христианских преданиях, где визионерский опыт также играет важнейшую роль в процессе формирования божественной идентичности Иисуса.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Лэрри Хартадо ранее высказывал предположение о том, что «в поисках объяснения удивительного новшества, которое представляло собой введение фигуры Христа в бинитарную модель почитания Бога, или, иначе говоря, в поисках ответа на вопрос о том, почему поклонение Христу приобрело такие невиданные масштабы, и почему это произошло в столь краткие сроки, нам следует обратить наше внимание на роль религиозно-

Иудейские традиции о двух владычествах на небесах, возможно, были важны для раннехристианских экзегетов, которые через призму этих преданий пытались понять уникальную природу и личность Христа. Цель данного сборника заключается в том, чтобы познакомить русского читателя с некоторыми современными зарубежными исследованиями иудейских традиций о двух владычествах на небесах и их ролью в формировании раннего христианского богословия.

---

го опыта откровений, дарованных первым последователям Христа и оказавших на них огромное воздействие». См.: L. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 74.

Андрей А. Орлов

## ПРЕДАНИЯ О ДВУХ ВЛАДЫЧЕСТВАХ НА НЕБЕСАХ В РАННИХ ИУДЕЙСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Раввинистические истории о двух владычествах на небесах, наряду с предполагаемой значимостью этих преданий для понимания формирования ранней христологии, в последние несколько десятилетий не раз становились предметом жарких и разносторонних научных дебатов. Основание для подобного рода дискуссий было положено теперь уже ставшим классическим исследованием Алана Сигала, содержащим множество гипотез, ожидающих дальнейшего обсуждения, а именно его книгой *Два владычества на небесах: ранние раввинистические свидетельства о христианстве и гностицизме*.<sup>1</sup> Размышляя над сущностью раввинистических споров о двух властях, или владычествах, Сигал высказал предположение, что в этих дебатах «основной еретической идеей при истолковании Священного Писания представлялось утверждение о равноценности Богу какого-то ангельского или гипостазированного небесного существа».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977).

<sup>2</sup> *Ibid.*, x.

А. Сигал последовательно обосновывал идею о древнем происхождении подобного рода концептуальных представлений, высказывая предположение, что их можно отнести к «категории самой ранней ереси, возникшей (если считать Филона Александрийского источником, заслуживающим доверия) до времени Христа, а также одной из основных раввинистических интерпретаций нового религиозного течения, а именно христианства».<sup>3</sup> Во многих местах своего исследования А. Сигал приводит доводы в пользу древнего происхождения подобного рода преданий, заявляя, что «изучение источников, не входящих в число раввинистических текстов, позволяет нам прийти к выводу о том, что возникновение этих преданий датируется периодом ранее I в. н. э.».<sup>4</sup>

Настаивая на ранней датировке появления споров о двух владычествах, А. Сигал придерживался мнения о важной роли подобного рода полемики для нашего понимания возникновения и развития ранних христологических концепций. В своих работах он утверждал, что «связь между такого рода преданиями об ангельских посредниках и развитием христианства дает нам основание для более глубокого изучения этой проблемы с целью более полного понимания формирования христоло-

---

<sup>3</sup> Ibid., ix. А. Сигал отмечал, что, «по-видимому, даже в самой христианской среде могут быть засвидетельствованы споры о “двух владычествах”», а также то, что «терминология, используемая в спорах о “двух владычествах,” приобрела особое значение в процессе поиска христианами авторами особого языка для формулирования христологических понятий». См.: Ibid., 215. Согласно мнению этого исследователя, «у нас есть все основания полагать, что представление о “двух владычествах” обнаруживается уже в некоторых христианских богословских концепциях I в.» (Ibid., 218). И тем не менее, он высказывал сомнения о целесообразности применения терминологии «двух владычеств» по отношению к ранним христианским богословским построениям: «Возможно, применение выражения “два владычества” анахронично в отношении богословской мысли I в. н. э.» (Ibid., 215).

<sup>4</sup> Ibid., x.

гических концепций по сравнению с существующими на данный момент исследованиями в этой области».<sup>5</sup> Следует отметить, что подобная гипотеза привлекла внимание некоторых современных исследователей, изучающих проблемы раннего иудаизма и происхождения христианства.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Ibid., 208. В другом месте своей книги А. Сигал отмечает, что, «помимо очевидного значения подобного рода сведений для понимания путей формирования раввинистической мысли, данная работа может быть плодотворно использована историками, изучающими возникновение христианства, в двух существенных областях исследования: 1) изучении формирования христологии, и 2) истоков гностицизма» (Ibid., x).

<sup>6</sup> J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991) 158; D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004) 128–147; Idem, *Two Powers in Heaven; Or, The Making of a Heresy*, in: *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (ed. H. Najman and J. H. Newman; Leiden: Brill, 2004) 331–370; Idem, *Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphism of Ancient Judaism*, in: *JSJ* 41 (2010) 323–365; J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (London: SCM, 1991) 228–229; A. Goshen-Gottstein, *Jewish-Christian Relations and Rabbinic Literature — Shifting Scholarly and Relational Paradigms: The Case of Two Powers*, in: *Interaction Between Judaism and Christianity in History, Religion, Art, and Literature* (ed. M. Poorthuis, J. J. Schwartz, and J. Turner; JPCS, 17; Leiden: Brill, 2009) 15–44; L. W. Hurtado, *One God, One Lord* (Philadelphia: Fortress, 1988); J. F. McGrath, *The Only True God: Early Christian Monotheism in Its Jewish Context* (Urbana: University of Illinois Press, 2012); J. F. McGrath and J. Truex, *Early Jewish and Christian Monotheism: A Select Bibliography*, in: *Early Jewish and Christian Monotheism* (ed. L. T. Stuckenbruck and W. E. S. North; JSNTSS, 263; London: T&T Clark 2004) 235–242; E. Osborn, *The Emergence of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 24–29; J. Painter, *The Quest for the Messiah* (2nd ed.; Nashville: Abingdon, 1993) 225; A. Schremer, *Midrash, Theology, and History: Two Powers in Heaven Revisited*, in: *JSJ* 39 (2008) 230–254; Idem, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2010); S. Scott, *The Binitarian Nature of the Book of Similitudes*, in: *JSP* 18 (2008) 55–78; M. S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (FAT, 57; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 294; L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*

Еще один ученый, также признающий важную роль концепции двух владычеств для правильной интерпретации ранних иудейских и христианских текстов, это Дэниел Боярин. Согласно мнению этого исследователя, «существует достаточное количество сведений (отчасти обнаруженных Сигалом) о том, что в I в. н. э. многие иудейские религиозные мыслители (а, возможно, и большинство из них) придерживались бинитарного учения о Боге».<sup>7</sup> Так же как и А. Сигал, полагавший, что предания о двух владычествах восходят к дохристианскому периоду, Д. Боярин настаивает на идее, что возникновение концепции второго и независимого божественного действующего лица можно обнаружить уже в тексте Ветхого Завета.<sup>8</sup>

В научную дискуссию с творческим наследием А. Сигала был также вовлечен еще один выдающийся современный исследователь — Лэрри Хартадо. Используя некоторые из идей Сигала в своей книге о ранних христианских богослужебных обычаях, Хартадо приходит к выводу о том, что

несмотря на отсутствие в реальности иудейских источников I в., в которых содержались бы явные сведения о том, что думали иудейские религиозные лидеры о христианских религиозных обычаях, по-видимому, существуют все основания полагать, что их отношение к христианам было, возможно, очень похожим на отношение, нашедшее свое отражение в более

---

(WUNT, 2.70; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995); Y. Y. Tepler, *BirkatHaMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (TSAJ, 120; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 345; R. M. M. Tuschling, *Angels and Orthodoxy: A Study in Their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian* (STAC, 40; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 104–105; S. G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians* (Minneapolis: Fortress, 1995) 79; M. de Jonge, *God's Final Envoy: Early Christology and Jesus' Own View of His Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 141.

<sup>7</sup> Boyarin, *Two Powers in Heaven; Or Making*, 334.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 339–340.

поздних иудейских источниках, в которых очевидным образом отрицается культовое почитание Христа как представляющее собой образец почитания «двух владычеств на небесах», иначе говоря, почитание двух богов.<sup>9</sup>

Некоторые другие исследователи придерживаются подобного же рода воззрений на данный предмет, отмечая, что сведения о раввинистических спорах по поводу концепции двух владычеств могли бы пролить свет на наше понимание возникновения ранних христологических учений. Джеймс Давила фактически подвел итоги такого рода чаяний различных ученых, отметив, что предания о двух владычествах, связанные с фигурой Метатрона, «возможно, могли бы способствовать нашему пониманию возникновения почитания Иисуса».<sup>10</sup>

В то время как, по мнению некоторых ученых, правильная интерпретация преданий о двух владычествах могла бы играть самую важную роль в процессе изучения понимания формирования ранних христологических концепций, другие исследователи высказывают сомнения относительно ценности этих поздних раввинистических концепций для интерпретации ранних христологических представлений. Джеймс Мак-Грат обобщает подобного рода сомнения в своей работе *Единственный истинный Бог: Ранний христианский монотеизм в его иудейском контексте*, предлагая своим читателям сбалансированный и тонкий скептицизм по поводу ценности вышеупомянутых раввинистических споров в деле понимания ранних христологических концепций. В своей работе он говорит

---

<sup>9</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 1–2.

<sup>10</sup> J. R. Davila, *Of Methodology, Monotheism and Metatron: Introductory Reflections on Divine Mediators and the Origins of the Worship of Jesus*, in: *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (ed. C. C. Newman et al.; Leiden: Brill, 1999) 16.

о «наличии всех оснований для вывода о том, что некоторые представления, позднее осужденные как ересь двух владычеств, по-видимому, не вызывали споров и не осуждались в I в. н. э.». <sup>11</sup> Дж. Мак-Грат далее делает вывод, что «интерпретация иудейских и христианских источников этого периода в качестве документов, содержащих ересь “двух владычеств,” представляется анахронизмом». <sup>12</sup>

Разумеется, можно в полной мере согласиться с Дж. Мак-Гра- том в том, что прямолинейное применение сведений о более поздних раввинистических спорах к интерпретации идей, существовавших в религиозной среде христиан и иудеев периода Второго Храма, представляется проблематичным. Однако с методологической точки зрения термин «два владычества» может быть полезен для понимания возникновения и развития бинитарных концепций, относящихся к области ранней христианской и иудейской ангелологии и пневматологии. Подобного рода терминология представляется особенно полезной для изучения ранних иудейских и христианских рассказов о богоявлениях, в которых Бог представляется присутствующим вместе со вторым посредническим персонажем, нередко парадоксальным образом обретающим божественные атрибуты. В этом отношении понятие «второго владычества» позволяет нам глубже осмыслить атрибуты и функции новой посреднической фигуры, не наделяя это действующее лицо *исключительным* божественным статусом. Более того, подобного рода предания представляются важнейшими для интерпретации самых ранних христологических концепций, в особенности тех из них, где прослеживается внезапное и парадоксальное наделение Иисуса различными функциями и атрибутами Бога.

Здесь следует отметить, что в современных дискуссиях об уместности применения преданий о двух владычествах к изу-

---

<sup>11</sup> McGrath, *The Only True God*, 71.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 95–96.



чению происхождения ранних христианских и иудейских концепций внимание исследователей зачастую концентрируется исключительно на «полемической» природе преданий о двух владычествах. Подобный аспект, разумеется, играет важную роль в более поздних раввинистических источниках и текстах, относящихся в традиции Хейхалот, где второе владычество в виде высшего ангела Метатрона явным образом представлено полемически позиционирующим первому владычеству, представленным фигурой Бога. Исследователи нередко придают слишком большое значение подобного рода конфликту между двумя владычествами, используя его в качестве основания для интерпретации противостояния между приверженцами христианского вероучения и их оппонентами. В такого рода исследованиях ученые нередко упускали из вида существование и, таким образом, ценность иных аспектов взаимодействия между двумя владычествами, вместо этого обращая внимание только исключительно на полемический характер их общения.

И тем не менее, уже А. Сигал в своем исследовании, оказавшем большое влияние на представления ученых об этом предмете, размышлял над природой взаимоотношений двух владычеств как полемически противостоящих друг другу, так и позитивно дополняющих друг друга, отмечая, что «ранние последователи этого еретического учения верили в существование двух дополнявших друг друга владычеств, в то время как только о более поздних еретиках можно утверждать, что они верили в присутствие двух противостоявших друг другу владычеств на небесах».<sup>13</sup> Внимание А. Сигала к мотиву двух дополнявших друг друга владычеств очень важно для целей нашего исследования ранних христианских текстов именно потому, что этот мотив, по-видимому, играл главную роль в процессе формирования божественной идентичности Иисуса.

---

<sup>13</sup> Segal, *Two Powers in Heaven*, x.

В то время как в рассказах о двух противостоящих друг другу владычествах второе владычество зачастую представлено низверженным и маргинализированным, в версиях историй о дополняющих друг друга владычествах соответствующий персонаж выглядит целостным и возвышенным. В этом отношении совершенно не случайным представляется тот факт, что во многих текстах Нового Завета, и в том числе в рассказах о Крещении и Преображении Иисуса, его возвышенная идентичность становится очевидной через присутствие Бога, своим глазом объявляющего об особых отличительных признаках этой посреднической фигуры. Принимая во внимание все вышеуказанные обстоятельства, можно предположить, что более тщательное исследование ранних преданий о дополняющих друг друга владычествах в том виде, как они представлены в древних иудейских и христианских источниках, могло бы уникальным образом способствовать нашему лучшему пониманию процесса формирования ранней христологии. Иными словами, подобного рода свидетельства могли бы помочь в формировании важной методологической перспективы, позволяющей лучше понять процесс формирования новой божественной фигуры.

Продвигаясь в нашем исследовании в этом направлении, важно отметить, что как в ранних рассказах о дополняющих друг друга двух владычествах, так и в более поздних повествованиях о противостоявших друг другу божественных персонажах, события разворачиваются в окружении совершенно особого теофанического образного строя. Ранее в научных дискуссиях, посвященных данному предмету, подобного рода теофанические отличительные признаки большинством исследователей в основном не принимались во внимание. Как отмечалось ранее, А. Сигал высказывал предположение, что основанием для раввинистических споров служил тот факт, что второе владычество представлялось в качестве существа, равноценного Богу.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid., x.

Допуская подобного рода взаимоотношения владычеств, исследователи, однако, почти не уделяли внимания символическому языку, посредством которого формировалась идея о «божественной равноценности» этих двух сил в различных ранних и более поздних преданиях о двух владычествах. Тем не менее, представляется совершенно бесспорным тот факт, что множество средств выражения, используемых для постулирования такого рода тождества, связано с особым образным теофаническим строем, применявшимся авторами текстов для описаний соответствующих посреднических действующих лиц, через который показывалось, что подобного рода персонажи наделены одними и теми же атрибутами и функциями. Более того, подобные теофанические отличительные признаки, благодаря которым второе владычество зачастую вводится в сферу пребывания Бога, нередко сами служат одновременно и пределами, разграничивающими области влияния того или иного владычества, обозначая их соответствующие места в божественной иерархии бытия. Подобного рода ситуации особенно проявлены в описаниях совместных явлений двух божественных фигур, где оба владычества представлены наряду друг с другом. В описаниях таких «совместных» богоявлений каждое из владычеств обычно ассоциируется с особым теофаническим образным строем, посредством которого авторы этих преданий стремятся подчеркнуть особый статус одного из владычеств, одновременно отделяя его от другого владычества, тем самым показывая, что оно превосходит другую небесную силу своим местом в небесной иерархии. Во многих случаях тонкие нюансы в описаниях едва различимых изменений теофанических атрибутов главных действующих лиц (когда, например, второе владычество внезапно обретает отличительные признаки, формально относящиеся к первому владычеству) намеренно используются ради обозначения вечно меняющегося статуса новой небесной силы, парадоксальным образом предопределенной для продвижения ее в сферу пре-

бывания Бога. В некоторых случаях процесс подобного высвобождения божественного пространства, хранимого посредством уникальных теофанических признаков, представляется еще более радикальным. Так, в некоторых подобных рассказах первое владычество вдруг совершенно покидает визуальное измерение зрительно воспринимаемого богоявления, уходя в невидимый акустический способ своего существования. Такого рода описание мы можем встретить в ранних христианских рассказах, в которых Бог представлен невидимым Гласом, в то время как Иисус обретает антропоморфные теофанические признаки, ранее принадлежавшие божественному богоявлению. Возвышение нового владычества происходит в тот момент, когда первое владычество отдает свое теофаническое символическое пространство новому хранителю визуального богоявления, само уходя в невидимый акустический план. Такого рода символический обмен имеет важнейшее значение для уяснения истоков ранних христологических учений. В целях более полного понимания такого рода христологических тенденций нам следует теперь обратиться к исследованию некоторых ранних иудейских сочинений, в которых два владычества представлены являющимися одновременно в особом теофаническом контексте.

### **Явления двух владычеств в ранних иудейских источниках**

Некоторые описывающие богоявления ранние иудейские источники порой представляют Бога появляющимся вместе со вторым небесным персонажем, атрибуты которого, удивительным образом, также имеют божественные характеристики. Подобного рода двойственные богоявления можно обнаружить в Книге пророка Даниила, Книге образов, Эксагоге Иезекииля Трагика, Второй книге Еноха, Откровении Авраама

и *Лествице Иакова*, а также в некоторых других библейских и парабиблейских текстах. Отличительные черты некоторых из этих рассказов, подобные тем, которые можно найти в Книге пророка Даниила и, возможно, отголоски из других источников, нередко появляются потом в спорах о двух владычествах, содержащихся в более поздних раввинистических источниках и в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот.<sup>15</sup> Подобного рода аллюзии служат указанием на тот факт, что авторы раввинистических сочинений, возможно, интуитивно понимали, что спор о двух владычествах на небесах восходит своими корнями к этим ранним апокалиптическим традициям.

Тем не менее, применение терминологии двух владычеств для изучения ранних иудейских текстов рассматривается некоторыми исследователями как анахронизм, искажающий наше восприятие истинного изначального смысла подобного рода источников. Другие ученые могли бы возразить, как я и намереваюсь это сделать в данной книге, что подобная терминология могла бы служить важным методологическим инструментарием для более глубокого понимания «двойных» богоявлений и участвующих в них божественных персонажей. В этом отношении понятие *второго* «владычества» или «силы»

---

<sup>15</sup> А. Сигал указывал на тот факт, что седьмая глава Книга пророка Даниила играла важнейшую роль в некоторых раввинистических текстах, содержащих предание о двух владычествах на небесах. По мнению указанного исследователя, это случилось потому, что «два различных способа явления Бога в видении Даниила, по-видимому, озадачивали раввинов» (см.: Segal, *Two Powers in Heaven*, 43). В другой своей работе он отмечает, что «обычно текстом, служащим доказательством против ереси двух владычеств, были стихи Дан. 7: 9 сл., однако тот же самый текст, вполне возможно, использовался также и в качестве основного положения в аргументации еретиков, поскольку в этом описании видения Даниила говорится о двух различных небесных фигурах» (см.: A. F. Segal, *Judaism, Christianity and Gnosticism*, in: *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 2, *Separation and Polemic* (ed. S. G. Wilson; Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1986) 136.

может быть особенно полезным, поскольку оно способствует культивации нового экзегетического подхода к интерпретации фигур небесных посредников, — явлению, которое часто либо маргинализируется, либо просто игнорируется в традиционных «ортодоксальных» подходах, сформированных под влиянием более поздних тринитарных концепций. Применение термина «владычество» или «сила» к интерпретации второго небесного персонажа, появляющегося наряду с Богом, по моему мнению, может быть полезной предварительной категорией в ходе изучения ранних иудейских и христианских «двойных» богоявлений. В такого рода рассказах точный статус второй посреднической фигуры, появляющейся вместе с Богом, нередко остается сокрытым, и иногда трудно понять, представляет ли эта фигура божественное, ангельское или человеческое существо. В этом отношении категория «второго владычества» могла бы предоставить полезный концептуальный инструмент для понимания загадочной идентичности этого небесного персонажа. Принимая во внимание подобные методологические преимущества, я намереваюсь использовать терминологию «владычеств» в моем анализе двойных богоявлений, которые можно обнаружить в нескольких относящихся к предмету нашего исследования ранних иудейских и христианских текстах. Кроме того, термин «два владычества» представляется полезным еще и потому, что в этих рассказах можно наблюдать особого рода обмен между владычествами в этих двойных богоявлениях, в ходе которого важные отличительные признаки божественной власти или главенства, представленные, например, Божьим престолом и Божьим венцом, неожиданно переходят от первого владычества ко второму.

Теофаническое измерение ранних иудейских рассказов о двух владычествах представляется очень сложным и многомерным и поэтому нелегко поддается интерпретации. В некоторых из них Бог является в виде антропоморфного существа, в других же Он представлен как невидимый Глас. Разумеется,

явление Бога как зримого образа или незримого гласа в данном случае не должно нас удивлять, ибо уже в самых ранних библейских рассказах Он представлен как в своем антропоморфном виде,<sup>16</sup> так и в качестве божественного Гласа.<sup>17</sup> Более того, в некоторых классических описаниях подобного рода — в Книге Исхода — Бог может являться одновременно в своих различных теофанических аспектах, как в аудиальном, так и в зрительно воспринимаемом. На первый взгляд, может показаться, что эти библейские описания очень похожи на упомянутые нами ранее иудейские и христианские «двойные» богоявления, в которых, как мы помним, также иногда представлено одновременное сосуществование обоих теофанических аспектов — визуального и аудиального. Кардинальное отличие, однако, здесь в том, что, по сравнению с рассказами из Книги Исхода, в «двойных» богоявлениях эти два аспекта больше не ассоциируются с одним Богом, а разделяются между двумя владычествами. Нередко в таких рассказах явление Бога ограничивается только аудиальным аспектом, в то время как второе владычество вбирает в себя все наследие зрительно воспринимаемых теофанических атрибутов, прежде принадлежавших только Богу. Нам теперь следует приступить к более подробному анализу этой теофанической динамики в некоторых ранних иудейских произведениях.

## Седьмая глава Книги пророка Даниила

Одно из основополагающих свидетельств преданий о двух владычествах на небесах обнаруживается уже в Ветхом Завете. Так, в главе 7-й главе Книги пророка Даниила сообщается о появлении двух загадочных небесных персонажей, первый

---

<sup>16</sup> Иез. 1; Иса. 6.

<sup>17</sup> 3 Цар. 19: 11–13.

из которых обозначается там как Ветхий Днями, а второй наделяется титулом Сын Человеческий. В раввинистических сочинениях это парадоксальное богоявление впоследствии часто интерпретировалось как сомнительный символический кладёз неисчерпаемого множества еретических учений. В тексте Дан. 7: 9–14 говорится следующее:

Видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила пред Ним; тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним; судьи сели, и раскрылись книги. Видел я тогда, что за изречение высокомерных слов, какие говорил рог, зверь был убит в глазах моих, и тело его сокрушено и предано на сожжение огню. И у прочих зверей отнята власть их, и продолжение жизни дано им только на время и на срок. Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не пройдет, и царство Его не разрушится.<sup>18</sup>

Исследователи отмечали тот факт, что, несмотря на использование автором этого текста, казалось бы, уникальных мифологических образов, его мифологическая символика, тем не менее, восходит своими корнями к более ранним пророческим и апокалиптическим преданиям. К примеру, по мнению Джона Коллинза, «вся сцена в целом принадлежит традиции библейских описаний видений божественного престола, обнаруживаемых в таких текстах, как 3 Цар. 22: 19; Иса. 6; Иез. 1; 3: 22–24; 10: 1, а также параллели к ней можно найти в текстах

<sup>18</sup> Все библейские цитаты приводятся по Синодальному переводу.



эллинистического периода, таких как 1 Енох 14: 18–23; 60: 2; 90: 20».<sup>19</sup> Тем не менее, в то время как некоторые отличительные признаки этого описания видения, разумеется, перекликаются с вековыми традициями, восходящими к знакомым концепциям, присутствующим в других ранних библейских и вне-библейских описаниях богоявлений, в данном случае удивительные отличия от такого рода ранних текстов проявляются в стремлении автора представить образ Бога вместе с еще одним небесным «владычеством». Подобного рода новшество в изображении Бога наряду со второй посреднической фигурой, образ которой наделяется также божественными атрибутами, следует рассматривать как фундаментальную смену парадигм в истории иудейской традиции богоявлений.

Важный символический аспект, благодаря которому рассказ о видении Даниила все же связан с многовековой традицией иудейских библейских и вне-библейских богоявлений, состоит в явной тенденции автора этого текста к антропоморфному представлению божественных фигур. В целях лучшего понимания этого удивительного символического аспекта представляется необходимым краткое изложение истоков такого рода концепций.<sup>20</sup>

Исследователи отмечали, что библейский антропоморфизм получил свое наиболее яркое выражение в Израильской священнической идеологии,<sup>21</sup> в контексте которой Бог представ-

---

<sup>19</sup> J. J. Collins, *Daniel* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1993) 300.

<sup>20</sup> На вопрос о происхождении концепции библейского антропоморфизма не существует определенного ответа. По мнению некоторых исследователей, идея антропоморфизма не была всего лишь изобретением авторов Священнической традиции, ибо такого рода представления восходят своими корнями к ранним, датирующимся еще периодом до Вавилонского пленения, религиозным концепциям явления Бога в телесном образе, сложившимся под влиянием древних верований на Ближнем Востоке.

<sup>21</sup> Джеймс Барр отмечает, что, «благодаря тому факту, что священническая концепция Божьей Славы (*Кавод*) была естественным образом

лялся в своем «наиболее чувственно ощущаемом телесном подобии».<sup>22</sup> Уже в первых главах Пятикнижия со всей очевидностью можно наблюдать многозначительное присутствие телесного символизма. Поясняя такого рода тенденции, Бенджамин Соммер подчеркивает, что уже «во второй главе Книге Бытия говорится о том, что Бог вдохнул дающее жизнь дыхание в первого человека, и описание этого события предполагает, что Бог обладал устами и некоторыми другими органами, посредством которых можно выдыхать воздух. И еще более однозначно в третьей главе Книге Бытия повествуется о том, что Адам слышал глас Бога, прогуливающегося в Эдемском саду в определенное время суток. Существо, обладающее способностью ходить, наделено телом и, даже точнее, телом с некими органами, очень напоминающими ноги».<sup>23</sup> Б. Соммер также отмечает, что такого рода представления о Боге служат указанием на возможность обладания телом, поскольку божественное тело, представленное в этих текстах, находится в определенное время в определенном месте.<sup>24</sup>

Уже в первой главе Книги Бытия концепция божественной телесности тесно связана с процессом сотворения человека

---

связана с религиозной атмосферой, в которой функционировал такой культ, мы можем сделать вывод, что эта концепция не представляла собой всего лишь составную часть развитой системы религиозных представлений, нашедшей свое отражение в текстах, принадлежащих Священнической традиции, а ведет свое происхождение из более раннего периода; и в особенности следует отметить такого рода описание богоявления в древней истории, относящейся к периоду начала строительства храма Соломона (3 Цар. 8: 12–13)». См.: J. Barr, *Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament*, in: *Congress Volume. Oxford 1959* (ed. G. W. Anderson; VTSup., 7; Leiden: Brill, 1960) 35.

<sup>22</sup> M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972) 191.

<sup>23</sup> B. D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (New York: Cambridge University Press, 2009) 2.

<sup>24</sup> Ibid.

по образу Бога. Согласно мнению Э. Р. Вольфсона, «критический фактор в установлении библейского (и, в более широком смысле, последующего иудейского) подхода к проблеме визуализации Бога имеет отношение к вопросу морфологического сходства между человеческим телом и божественным телом».<sup>25</sup> В рамках священнической идеологии предполагается, что Бог сотворил человека по своему образу (Быт. 1: 27), и, следовательно, Бог нередко представляется обладающим телом, подобным человеческому.<sup>26</sup> Как будет показано далее, соответствие между формой Бога и человеческим телом, сотворенным по образу Божьему, послужило важнейшим концептуальным фундаментом в деле построения ранними христианами и иудеями их концепций «второго владычества».

Еще одним важным аспектом раннего иудейского антропоморфизма служила его священническая природа. Начиная с самых ранних описаний богоявлений в Ветхом Завете, антропоморфная Божья Слава, или *Кавод*, предстает как объект не-

---

<sup>25</sup> E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994) 20.

<sup>26</sup> В отношении подобного рода концепций Э. Р. Вольфсон отмечает, что, «по-видимому, проблема зрительного восприятия Бога тесно связана с вопросом о Его телесности, которая, в свою очередь, соотносится с сотворением человека по подобию Божьему... Несмотря на то, что в официальном культе в древней религии Израиля существовал запрет на создание образов или рукотворных изображений Бога, фундаментальная потребность в изображении или образе Божьем в человеческом облике находила свое выражение в иных формах, в том числе в пророческих видениях Бога как Антропоса, а также в основополагающем учении о создании человека по подобию Божьему. Библейская концепция состоит в том, что Антропос в той же мере соответствует образу Бога, как и Бог соответствует образу Антропоса. Эта идея присутствует в самом рассказе о сотворении человека в первой главе Книги Бытия (приписываемой авторам, принадлежавшим Священнической традиции) в виде заявления о том, что Адам был сотворен по образу Божьему» (Wolfson, *Through a Speculum*, 20–21).

бесного и земного поклонения. Следует отметить, что в этих ранних текстах их авторы предпринимают попытки представить Бога не просто в его антропоморфном проявлении,<sup>27</sup> но, скорее, в качестве важнейшего смыслового центра культового поклонения и богослужения. Подобного рода поклонение божественному исполненному славой Образу совершается не только на небесах, где божественный *Кавод* предстает как объект ангельского почитания, но также и на земле, где символическое присутствие Божьего Образа между двумя херувимами в Святом Святых становится главным смысловым центром священнического культа. Далее мы увидим эволюцию этих священнических традиций в преломлении различных рассказов о двух владычествах, где обряд посвящения второго владычества в тайны божественного мира будет нередко сопровождаться мотивом ангельского почитания. Более того, в процессе развития подобного рода преданий второе владычество само будет нередко ассоциироваться с Божьей Славой (*Кавод*) или символическими родственными понятиями, такими как *паним* или *иконин*.

Истоки концепции *Кавод* в раннем иудейском богословии восходят к мифологическому образному строю, обнаруживае-

---

<sup>27</sup> Дж. Барр отмечает, что «антропоморфизм в описаниях явлений Бога не представляет собой исключительно феномен религии Израиля, однако он вызывает гораздо больший интерес в религиозном контексте Израиля из-за того, что изображения Бога если и не совершенно отсутствуют, то, по крайней мере, представляют собой необычное или редко встречающееся явление в общем контексте развития религиозной мысли. Бог, которому поклоняется Израиль, является, если он вообще изъясняет намерение явиться, в образе, напоминающем живое человеческое существо. Антропоморфизм в строгом смысле слова, в виде явления Бога в человеческом образе, появляется в народе Израиля на самых ранних стадиях религиозного развития, которые мы можем обнаружить в источниках, повествующих об их предках и их встречах с Богом» (Barth, *Theophany and Anthropomorphism*, 37–38).

тому в первой главе Книги пророка Иезекииля, надолго ставшего источником вдохновения для последующих поколений авторов апокалиптических и мистических сочинений. В предании о видении Божьей Славы, или *Кавод*, в том виде, как оно представлено в Книге пророка Иезекииля и Священническом Источнике, проявляется отчетливо выраженный «визуальный» или «воспринимаемый органами зрения» теофанический способ описания присутствия Бога, оказавший большое влияние на множество библейских и апокалиптических описаний Бога, в том числе и на видение в седьмой главе Книги пророка Даниила. Таким образом, *Кавод* становится главным символом особой идеологии богоявлений, предполагающей зрительное восприятие Божьего присутствия. В этой связи Т. Н. Д. Меттингер отмечает, что «слово *Кавод* используется автором Книги пророка Иезекииля в качестве главного богословского термина в текстах, где особое значение придается зрительному контакту с Богом».<sup>28</sup>

Весьма существенным представляется также тот факт, что уже в самых ранних описаниях явлений Божьей Славы (таких как, например, текст первой главы Книги пророка Иезекииля) концепция антропоморфной телесности Бога тесно связана с образом Божьего Престола, функционирующего в качестве

---

<sup>28</sup> T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (ConBOT, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982) 106. Согласно утверждению Меттингера, «выбор автором Книги пророка Иезекииля слова *кавод* был обусловлен предшествующими случаями использования этого термина в теофанической традиции. Именно в рамках этой традиции присутствовали подобного рода коннотации, составлявшие основу такого словоупотребления у авторов, принадлежавших Священнической традиции. В описаниях Божьего величия в видениях Иезекииля можно наблюдать удивительное сочетание понятия *кавод* с образом престола, и в таком сочетании концепций проявляются, с особой концентрацией символического смысла, богословские идеи, которыми всецело пронизаны видения Иезекииля» (Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 123).

символа авторитета и власти.<sup>29</sup> Т. Н. Д. Меттингер высказывает предположение, что уже в рамках Священнической идеологии понятие *Кавод* «воспринимается как всецелое проявление Божьего могущества, относящееся как к престолу-колеснице, так и к самому Богу».<sup>30</sup> Такого рода теофанические отличительные признаки зрительно воспринимаемой парадигмы, выраженной в символике *Кавод*, впоследствии становятся важным образцом для апокалиптических видений, — таких, как, например, описание восхождения Еноха к небесному тронному залу в главах 14-й и 71-й Первой книги Еноха.

Антропоморфный символизм продолжает играть особую роль и в контексте седьмой главы Книги пророка Даниила, где антагонистические силы изображаются в виде отчетливо различных звероподобных образов. В контексте загадочного символического кода Книги пророка Даниила антропоморфные образы Ветхого Днями и Сына Человеческого служат обозначением власти и господства.<sup>31</sup> Такая же тенденция прослеживается и в первой главе Книги Бытия, где, благодаря

---

<sup>29</sup> В отношении символизма престола Ричард Баукхам отмечает, что «в иудаизме периода Второго Храма образ престола Божьего в высших небесах стал ключевым символическим выражением идеи монотеизма, представляющим один из самых характерных признаков Божьей личности. В то время как в источниках можно обнаружить некоторые свидетельства об иных возведенных на престол персонажах, связанных с Божьим владычеством, в таких материалах всегда подчеркивается подчиненное положение подобного рода персонажей по отношению к Божьей власти». См.: R. J. Bauckham, *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in: *The Jewish Roots of Christological Monotheism* (ed. C. C. Newman, J. R. Davila, and G. S. Lewis; JSJSS, 63; Leiden: Brill, 1999) 43–69 at 53.

<sup>30</sup> Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 107.

<sup>31</sup> В этом контексте описания превращений некоторых териоморфных антагонистов в Книге пророка Даниила, как, например, зверя, пытающегося изобразить человеческое существо, становясь на две лапы, можно интерпретировать как покушение на власть и суверенитет Бога. На эту тему см.: A. C. Merrill Willis, *Dissonance and the Drama of Divine*

своему антропоморфному образу, Адам наделен властью над животными, а также в первой главе Книги пророка Иезекииля, где «животные» высшего мира — Живущие, или *Хаййот*, — представлены служителями, поддерживающими основание Престола антропоморфной Божьей Славы. Исследователи высказывали предположение, что подобного рода предания, возможно, оказали влияние на автора седьмой главы Книги пророка Даниила.<sup>32</sup> По мнению одного из них, текст 7-й главы Книги пророка Даниила «тесно связан с Быт. 1: 26–28, где человеческий образ напоминает образ Божий и также связан с мотивом правления и власти».<sup>33</sup> Согласно Эмми Меррил Уиллис, в подобного рода преданиях «божественные антропоморфные отличительные признаки присутствуют в иерархической системе телесных форм, в которой человеческий облик помещен на вершину и служит обозначением власти над созданиями, обитающими в воздухе, на земле и в морских водах».<sup>34</sup> В этом контексте антропоморфизм Сына Человеческого можно интерпретировать как божественный атрибут, дарованный второму владычеству. Э. Меррил Уиллис проницательно замечает, что образ Сына Человеческого «зрительно привязан к идее божественной власти посредством его антропоморф-

---

*Sovereignty in the Book of Daniel* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies; London: T&T Clark, 2010) 76.

<sup>32</sup> Э. Меррил Уиллис указывает на тот факт, что «в описании Ветхого Днями в Книге пророка Даниила особо ярко выражены мотивы почтения, славы и могущества. Автор этой пророческой книги явным образом создавал свой текст под влиянием видения из Иез. 1: 26–28, где в описании Бога особо подчеркивается святость и слава Яхве, восседающего на престоле-колеснице, окруженном гибридными существами. Более того, в описаниях видений Даниила можно обнаружить и другие образы Книги пророка Иезекииля, такие как ослепительный свет, огонь и престол на колесах (Иез. 1: 15, 27–28/Дан. 7: 9–10)». См.: Merrill Willis, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel*, 74–75.

<sup>33</sup> Ibid., 75.

<sup>34</sup> Ibid.

ного облика... В отличие от первого зверя, который пытается стать человекоподобным в процессе, который так никогда и не завершился,<sup>35</sup> этот персонаж изначально обладает Божьим образом».<sup>36</sup>

Важным аспектом предания о двух владычествах, представленного в седьмой главе Книги пророка Даниила, служит тот факт, что, в отличие от более поздних раввинистических текстов, в которых два владычества нередко изображаются находящимися в полемическом противостоянии друг другу, в данном случае они предопределены дополнять друг друга. Такого рода взаимодополняемость находит свое выражение в мотиве передачи Божьих атрибутов от первого владычества ко второму, процесс который мы можем наблюдать и в других ранних иудейских и христианских источниках.

В тексте Дан. 7: 14 сообщается, что передача божественных атрибутов происходит в тот момент, когда Сыну Человеческому дается «власть, слава и царство». Важно отметить, что, в то время как в тексте упоминается передача «славы» второму владычеству, этот атрибут характерным образом отсутствует в описании первого владычества, представленного Богом. Несмотря на то, что исследователи нередко высказываются о влиянии видения Божьей Славы в Книге пророка Иезекииля на описание богоявления в Книге пророка Даниила, последняя, однако, не наделяет первое владычество в образе Ветхого Днями атрибутом Славы (*Кавод*), и, наоборот, некоторые из этих атрибутов неявным образом переданы Сыну Человеческому. Так, Э. Меррил Уиллис отмечает, что, «по мере передачи Богом Сыну Человеческому власти и славы, божественные привилегии становятся видимыми. Несмотря на то, что страдательный залог

---

<sup>35</sup> Дан. 7: 4: «Первый — как лев, но у него крылья орлиные; я смотрел, доколе не вырваны были у него крылья, и он поднят был от земли и стал на ноги, как человек, и сердце человеческое дано ему».

<sup>36</sup> Merrill Willis, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel*, 76.



этого повествования грамматически скрывает смысл божественных деяний, Сын Человеческий *делает полностью видимой, в глазах народов, славу Всевышнего*.<sup>37</sup> Благодаря этому пронизательному замечанию выявляется один из самых существенных отличительных признаков двойных богоявлений, когда «видимый облик» Бога постепенно передается второму владычеству, в конечном счете, становящемуся образом невидимого Бога. Разумеется, в начальной точке этой важной концептуальной траектории — в седьмой главе Книги пророка Даниила — Бог еще очень далек от своего полного визуального сокрытия. И все же начало этого процесса, особенно в том, что касается передачи характеристик главного символа идеологии зрительного восприятия Бога, а именно, Божьей Славы (*Kavod*), уже прослеживается со всей отчетливостью. В этом отношении Э. Меррил Уиллис пронизательно отмечает, что в образе Сына Человеческого «читатель находит Иезекиилиеву символику почета и славы, парадоксально отсутствующую в образе Ветхого Днями. Удивительно, но Сын Человеческий как неискаженное воплощение Божьей Славы, всецело зависящее от Божьей сущности, служит ярким выражением несравнимости этой сущности».<sup>38</sup>

Представление о переданной славе — очень важный аспект преданий о двух владычествах. Подобное развитие рассматриваемых концепций в значительной мере повлияло не только на иудейских авторов, но также и на христианские традиции, подобные тем, что отражены в рассказах о Преображении Иисуса, в которых Он наделяется визуальными светоносными атрибутами Божьей Славы, в то время как Бог отступает из сферы визуального богоявления, выражая теперь свои откровения через небесный Глас.

---

<sup>37</sup> Merrill Willis, *Dissonance and the Drama of Divine Sovereignty in the Book of Daniel*, 77, курсив мой.

<sup>38</sup> *Ibid.*

Для нашего исследования, однако, очень важным представляется тот факт, что начало этого процесса обнаруживается уже в самом первом примере предания о двух владычествах в религиозном контексте раннего иудаизма, а именно в описании богоявления в седьмой главе Книги пророка Даниила. В ней второе владычество в образе Сына Человеческого впервые в иудейской традиции наделяется атрибутами Божьей Славы.

Еще один важнейший «дар», которым новоявленные вторые владычества часто наделяются в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях, — это атрибут Божьего престола, который, благодаря своей важнейшей роли в иконографии Божьей Славы (*Кавод*), служит обозначением уникального небесного статуса его обладателя.<sup>39</sup> В этой связи, представляется не случайным, что именно этот атрибут стал главным камнем преткновения для Ахера в более поздних раввинистических рассказах и текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, из-за которого тот ошибочно принял возведенного на престол ангела за второе божество, или владычество. Уже в седьмой главе Книги пророка Даниила можно обнаружить присутствие мотива Божьего престола при создании концепции второго владычества.

Следует напомнить, что описание богоявления в видении Даниила начинается с объявления о том, что «были поставлены» (Дан. 7: 9) многочисленные престолы. Несмотря на тот

---

<sup>39</sup> Даррелл Ханна напоминает нам, что, «согласно одной раввинистической барайте: “в вышнем мире не сидят, не соперничают, не отворачиваются и не устают” (*Бавли Хагига* 15а; *3 Енох* 18: 24). В целях убеждения слушателей в правильности этой мысли раввины заявляли, что у ангелов нет коленей, и, таким образом, они не смогли бы сесть, даже если бы они этого захотели (*Йерушалми Брахот* 1: 12с; *Берешит Рабба* 65: 21; *Ваикра Рабба* 6: 3; *Песикта Раббати* 22: 6). Вполне возможно, идея о том, что ангелы не способны сидеть, на самом деле возникла гораздо раньше раввинистического периода. К примеру, в одном из фрагментарных текстов из *Песен субботнего жертвоприношения*, вероятно, присутствует утверждение о том, что ангелы не сидят». См.: D. D. Hannah, *The Throne of His Glory: The Divine Throne and Heavenly Mediators in Revelation and the Similitudes of Enoch*, in: ZNW 94 (2003): 68–96 at 89.

факт, что в этом тексте небесный престол не устанавливается явным образом для второго владычества, в тексте остается место для подобного рода интерпретации, как демонстрируют нам более поздние иудейские толкования. Исследователи отмечали, что «с самых ранних времен 9-й стих воспринимался как относящийся к двум престолом, одному для Ветхого Днями, а второму как предназначенному для того, чтобы его позднее занял Сын Человеческий». <sup>40</sup> В отношении данной традиции Д. Боярин отмечает, что, «несмотря на тот факт, что в самом по себе тексте Книги пророка Даниила с высокой долей вероятности говорится о множестве престолов, предназначенных, по-видимому, для членов небесного Суда, из многих свидетельств следует, что древние иудеи считали, что этих престолов два, один — для Ветхого Днями, а второй — для Сына Человеческого». <sup>41</sup>

Другие детали нашего текста, в том числе и упоминание о наделении Сына Человеческого царством, служат дополнительными свидетельствами обладания этим персонажем престолом. В отношении этих традиций Джон Коллинз отмечает, что «Сыну Человеческому, появляющемуся в стихе 13, даровано царство, так что можно предположить, что он был возведен на престол, даже несмотря на тот факт, что в действительности в тексте не обнаруживается описания его возведения на престол». <sup>42</sup> В заключение своего анализа темы престолов Дж. Коллинз высказывает предположение, что «существуют все основания полагать, что слово “престолы” во множественном числе интерпретировалось как наличие двух престолов, один из которых предназначался для второго небесного существа, представленного автором Книги пророка Даниила в виде Сына Человеческого, несмотря на тот факт, что изначально, возможно, имелось в виду более узкое понимание восседающего божественного совета». <sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Collins, *Daniel — Hermeneia*, 301.

<sup>41</sup> Boyarin, *Beyond Judaism*, 337.

<sup>42</sup> Collins, *Daniel — Hermeneia*, 301.

<sup>43</sup> *Ibid.*

## Книга образов

Еще один пример двойного богоявления, в котором оба владычества представлены в своем гармоничном сосуществовании, можно обнаружить в небиблейском иудейском апокалипсисе, известном нам как *Книга образов*, где Ветхий Днями (обозначаемый в этой книге как Глава Дней) и Сын Человеческий снова предстают в своем антропоморфном облики. *Книга образов* впервые дошла до западного читателя как часть енохической композиции, сохранившейся на эфиопском языке и известной в научной номенклатуре как Первая книга Еноха. Несмотря на отсутствие отрывков *Книги образов* среди Кумранских фрагментов енохических текстов, современный научный консенсус придерживается мнения, что это сочинение было создано не позднее II в. н. э.<sup>44</sup> *1 Енох* 46: 1–2<sup>45</sup> дает следующее описание двух владычеств:

---

<sup>44</sup> В своем заключении к собранию докладов, сделанных на конференции Семинара Еноха, посвященной *Книге образов*, Паоло Сакки отмечает: «В целом мы видим, что те исследователи, которые непосредственно изучали проблему датировки Книги образов, сходятся во мнении, что она датируется приблизительно временем правления Ирода. Другие участники конференции, чьи интересы не связаны непосредственно с проблемой датировки этого текста, тем не менее, согласны с таким мнением о ней». См.: P. Sacchi, *The 2005 Camaldoli Seminar on the Parables of Enoch: Summary and Prospects for Future Research*, in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 510. См. также: D. Suter, *Enoch in Sheol: Updating the Dating of the Book of Parables*, in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 415–443; G. W. E. Nickelsburg and J. C. VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37–82* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012) 58–63.

<sup>45</sup> В отношении этого текста Л. Хартадо заметил, что «воздействие концепции небесного божественного посредника особым образом выявляется в *1 Енох* 46: 1–3, где автор, используя образы и символы из текста Дан. 7: 9–14, представляет образ “Сына Человеческого” / “Избранного”

И там я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела как руно; и при Нем был другой, лицо которого было подобно виду человека, и Его лицо полно было прелести и подобно одному из святых ангелов. И я спросил одного из ангелов, который шел со мною и показал мне все сокровенные вещи, о том Сыне Человеческом, кто Он, и откуда Он, и почему Он идет с Главою дней.<sup>46</sup>

Несмотря на тот факт, что автор этого текста испытал значительное влияние седьмой главы Книги пророка Даниила, в нем также присутствуют некоторые новые дополнительные подробности. Анализируя это описание, Джордж Никельсбург и Джеймс Вандеркам отмечают, что в двойном богоявлении из главы 46 Бог не представлен на престоле, а указание на Его восшествие на престол откладывается до главы 47.<sup>47</sup> Автор

---

на небесах как персонажа, очевидным образом связанного с Богом, обладающего ангельским обликом и посвященного во все небесные тайны. В небесной сцене автор этого текста представляет Бога и “другого,” видом подобного человеку, чье лицо было “исполнено благодати, подобно одному из святых ангелов,” и который “покажет все сокровенные вещи.” Автор текста 46-й главы Первой книги Еноха, очевидно, воспринимал персонажа из Дан. 7: 13–14 как реальное существо, наделенное небесными (ангельскими) характерными признаками и как избранного главного Божьего исполнителя эсхатологического спасения. Вне зависимости от того факта, отражает ли такая интерпретация смысл, который подразумевал автор седьмой главы Книги пророка Даниила или его более позднюю интерпретацию, в любом случае, по моему мнению, такое толкование служит свидетельством концепции небесного божественного посредника, — персонажа, власть которого уступает в своей значимости только Богу, и который действует как главный представитель Бога». См.: Hurtado, *One God, One Lord*, 54.

<sup>46</sup> И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха* (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002) 337.

<sup>47</sup> 1 Енох 47: 3: «И в те дни я видел Главу дней, как Он воссел на престол Своей славы, и книги живых были раскрыты пред Ним, и видел все

предпочитает сосредоточиться на описании самих двух персонажей, а в стихах 2–3 — на идентичности фигуры в человеческом облике. В этом отношении данный текст отличается от стиха Дан. 7: 13, где идентичность Сына Человеческого воспринимается как должное.<sup>48</sup>

Еще один важный аспект рассказа из *Книги образов*, по сравнению с седьмой главой *Книги пророка Даниила*, состоит в пристальном внимании автора этого текста к функциям и обязанностям второго владычества, перечислением которых наполнены разъяснения ангела-толкователя, следующие за описанием богоявления.<sup>49</sup> Как указывают Дж. Никельсбург и Дж. Вандеркам, «Енох не задает вопросов о Главе Дней, а только о “том Сыне Человеческом.” Читатели данного текста и так знают, что представляет собой Бог, однако Сын Человеческий в этом ено-

---

Его воинство, которое находится вверху на небесах и окружает Его, предстоит пред Ним» (Тантлевский, *Книги Еноха*, 338).

<sup>48</sup> Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch* 2, 156.

<sup>49</sup> В *1 Енох* 46: 3–8 говорится: «И он отвечал мне и сказал мне: “Этот Сын Человеческий, Который имеет правду, при Котором живет правда, и Который открывает все сокровища того, что сокрыто, ибо Господь духов избрал Его, и жребий Его пред Господом духов превзошел все, благодаря праведности, в вечность. И этот Сын Человеческий, Которого ты видел, поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов, и развяжет узды сильных, и зубы грешников сокрушит. И Он изгонит царей с их престолов и из их царств, ибо они превозносят Его, и не прославляют Его, и не признают с благодарностью, откуда досталось им царство. И лицо сильных Он отвергнет, и краска стыда покроет их; мрак будет их жилищем и слезы их ложе, и они не будут иметь надежды встать с своих лож, так как они не превозносят имя Господа духов. И это те, которые осуждают звезды небесные, и возвышают свои руки против Всевышнего, и попирают землю и на ней живут; все дела их неправда, и они открывают неправду; сила их основывается на богатстве, и вера их относится к богам, сделанным их же руками; и они отвергли имя Господа духов. И они изгоняются из домов их общественного собрания и из домов верующих, которые взвешены во имя Господа духов”» (Тантлевский, *Книги Еноха*, 337–338).

хическом сочинении, играющий в нем главную роль, отличается от соответствующей фигуры в Книге пророка Даниила и нуждается в объяснениях. Он — Судья царей и сильных мира сего — функция, которой его не наделяет автор седьмой главы Книги пророка Даниила, и в этом своем качестве он представляется объектом веры и надежды слушателей и читателей». <sup>50</sup>

Такое пристальное внимание к фигуре Сына Человеческого в контексте двойного богоявления следует отметить особо, поскольку в нем он принимает на себя некоторые отличительные признаки первого владычества. Один из важных признаков этого описания — упоминание его «лица, которое было исполнено благодати». <sup>51</sup> Такое внимание к мотиву «лица» второго владычества не представляется случайным. Образ лица, или *паним*, также играет важную роль в других ранних описаниях богоявлений двух владычеств и нередко служит символическим соответствием понятий Божьей Славы (*Кавод*) и Божьего Образа (*Целем*). Также можно предположить, что в *Книге образов* этот образ лица понимается как божественный атрибут. Размышляя над мотивом лица Сына Человеческого, Дж. Никельсбург и Дж. Вандеркам отмечают, что в данном тексте далее «развивается тема лица этого персонажа, благодаря которому он уподобляется одному из святых ангелов. Иначе говоря, получается, что Бог появляется в сопровождении еще одной божественной фигуры. Выражение “исполненное благодати” используется здесь не в абстрактном, богословском смысле, а как физическая отличительная черта этого персонажа». <sup>52</sup> Подобно тому, как это происходит в седьмой главе

---

<sup>50</sup> Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch* 2, 157.

<sup>51</sup> Дж. Никельсбург и Дж. Вандеркам привлекают внимание исследователей к этому отличительному признаку, отмечая, что, по сравнению с Дан. 7: 13, в тексте *1 Енох* 46: 1 присутствует упоминание лица Сына Человеческого (*Ibid.*, 156).

<sup>52</sup> *Ibid.*, 157.

Книги пророка Даниила, возможно, образ второго владычества в тексте *1 Енох* 46: 1–2 вбирает в себя отличительные признаки Божьей Славы. Подобного рода перенесение атрибутов с одного персонажа на другого представлено с еще большей степенью очевидности в других местах *Книги образов*, где «Престол Славы», также представленный как атрибут Бога, передается теперь второму владычеству, охарактеризованному автором посредством множества обозначений, в том числе такими титулами, как Избранный/Избранник. Как сообщается в тексте *1 Енох* 45: 3, «Избранный сядет на престол славы».<sup>53</sup> Размышляя над этой удивительной передачей божественного атрибута от одного персонажа другому, Даррелл Ханна отмечает, что «в *Книге образов* о Сыне Человеческом, или Избранном, именуемым также Мессией (48: 10; 52: 4), говорится, что он воссядет на престоле Славы, что означает для нашего автора престол самого Бога».<sup>54</sup> Кроме того, согласно замечанию Д. Ханны,

---

<sup>53</sup> Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch*, 2.131. О престоле славы см. также: *1 Enoch* 51: 1; 55: 4; 61: 8; 62: 5; 69: 27, 29.

<sup>54</sup> Hannah, *The Throne of His Glory*, 82. В отношении подобного рода преданий Ласло Галлус отмечает, что «необходимо проводить различие между текстами, содержащими указание на факт сидения Избранного на престоле, и сценой самого восхождения на престол. В этом смысле стихи 45: 3; 51: 3 и 55: 4 можно рассматривать как предварительное замечание о восшествии на престол, события огромного значения, происходящего в стихе 61: 8, к которому автор подводит читателя на протяжении всего текста книги. Не только личность персонажа, восседающего на престоле, служит предметом споров; даже в отношении факта окончательного обладания “престолом славы” также не было единодушия среди ученых... Более того, в стихах 47: 3 и 60: 2 слова “престол славы” используются по отношению к Богу, который как “Глава Дней” появляется восседающим на этом престоле. В тексте нет никаких указаний на отличие этого “престола славы” от некоего иного “престола славы,” на который возведен Избранный». См.: L. Gallusz, *The Throne Motif in the Book of Revelation* (LNTS, 487; London: T&T Clark, 2014) 63–64.



...в этой связи важно, что в стихах 47: 3 и 60: 2 *Книги образов* фраза «престол его славы» используется по отношению к Господу Духов. В этих двух текстах именно Господь Духов, или Глава Дней, как он назван в этом сочинении, восседает «на престоле его славы». Таким образом, одна и та же фраза «престол славы» используется как по отношению к Сыну Человеческому, так и применительно к Господу Духов, и в тексте нигде не обнаруживается указаний на тот факт, что автор намеревался провести разграничение между двумя образами. Сам собой напрашивается вывод, что наш автор рассуждает об одном и том же образе, одном престоле славы.<sup>55</sup>

Как отмечалось ранее в нашем исследовании, уже в самых ранних библейских описаниях Божьей Славы (*Кавод*) обнаруживается любопытный симбиоз антропоморфной фигуры Бога и его Престола, так как оба они появляются в виде единой неделимой сущности. Принимая во внимание такое положение вещей, можно предположить, что второе владычество, посредством обладания престолом, становится воплощением Божьей Славы. Ярл Фоссум ранее уже отмечал, что «в *Книге образов* “Избранный”, или “Сын Человеческий,” идентифицирующийся там с патриархом Енохом, возведен на “престол славы.” В случае, если “слава” характеризует не престол, а того, кто на нем восседает, Енох в действительности идентифицируется со Славой Божьей».<sup>56</sup> Я. Фоссум также предполагает наличие связи между данным произведением и другими иудейскими повествованиями о двух владычествах, такими как предание об *иконине* Иакова,<sup>57</sup> отмечая, что «*Книга образов* служит ранней па-

<sup>55</sup> Hannah, *The Throne of His Glory*, 86.

<sup>56</sup> J. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* (NTOA, 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1995) 145.

<sup>57</sup> О термине *иконин* как арамейской транслитерации слова *עִקוֹן/עִקוֹנוֹן* см.: M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and*

раллелью к описаниям Иакова в таргумах, где он представлен восседающим на Престоле Славы». <sup>58</sup>

Как и в Книге пророка Даниила, где Сын Человеческий принимает на себя атрибут славы в присутствии Бога (по мнению некоторых исследователей, и от самого Бога), в *Книге образов Избранный* также возводится на престол славы самим Богом, названным в этом сочинении Господом Духов. <sup>59</sup> В отношении мотива возведения на престол второго владычества Д. Ханна отмечает, что «в стихах 61: 8–9 Господь Духов явным образом изображается возводящим Сына Человеческого на престол и наделяющим его властью озвучивать решения Судного Дня: “И Господь Духов посадил Избранного на престол Своей славы.” ... Эфиопский глагол в данном случае — эквивалент древнееврейского каузативного глагола: Господь Духов повелевает Избранному сесть на престол славы». <sup>60</sup>

Следует отметить, что в *Книге образов* мотив передачи атрибута престола славы происходит без всякого конфликта, в атмосфере гармоничной комплиментарности, когда одно владычество слаженно дополняет другое, как и в Книге пророка Даниила. Л. Хартадо подчеркивает эту дополняющую природу второго владычества в *Книге образов*, высказывая мнение о том, что Сын Человеческий,

по-видимому, действует в качестве судьи от лица Бога («во имя Господа Духов», к примеру, в *1 Енох* 55: 4) и, наделенный таки-

---

*Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Judaica Press, 1996) 60, 297; S. N. Bunta, *The Likeness of the Image: Adamic Motifs and Tselem Anthropology in Rabbinic Traditions about Jacob's Image Enthroned in Heaven*, in: *JSJ* 37 (2006): 55–84 at 62–63.

<sup>58</sup> Fossum, *The Image of the Invisible God*, 145.

<sup>59</sup> В *1 Енох* 61: 8 говорится: «И Господь духов посадил Избранного на престол Своей славы, и Он будет судить все деяния святых ангелов на небе и взвесит их поступки на весах» (Тантлевский, *Книги Еноха*, 343).

<sup>60</sup> Hannah, *The Throne of His Glory*, 86–87.

ми полномочиями, восседает на престоле, смысл образа которого тесно связан с Богом: «В тот день Избранный сядет на престол Славы» (45: 3; см. также 51: 3; 55: 4; 61: 8; 62: 2–3, 5–6; 70: 27). Значение данного эпизода состоит не в том, что этот персонаж выступает как соперник Бога или предстает в качестве второго бога, но, скорее, в том, что он воспринимается исполняющим эсхатологическую роль, ассоциирующуюся с Богом, и, следовательно, выступает как главный посредник Бога, наиболее тесно связанный с Божьими деяниями.<sup>61</sup>

В описаниях ранних богоявлений двух владычеств, в которых они взаимно дополняют друг друга, можно отметить тенденцию, при которой не только второе владычество постепенно наделяется все большим количеством атрибутов Бога, но также и динамику, в которой первое владычество неуклонно утрачивает или, лучше сказать, «сдает» свои роли и функции. В этом отношении, наряду с передачей атрибутов божественных полномочий и власти в виде Божьего Престола и Славы Сыну Человеческому/Избранному в *Книге образов*, можно проследить еще один связанный с этим явлением процесс, а именно перемещение Бога из области его традиционного зрительно воспринимаемого богоявления в сферу невидимого бытия. Обнаруживая такого рода обмен ролями между Богом и Сыном Человеческим в *Книге образов*, Дж. Никельсбург и Дж. Вандеркам отмечают, что, несмотря на присутствие Бога почти в каждой главе этого сочинения, где он либо назван по имени, либо его наличие подразумевается,

он не описывается через какие-либо детали и редко бывает представлен совершающим что-либо самостоятельно. Почти все приписанные ему действия совершаются посредниками. Различные ангелы выступают в роли посредников между Бо-

---

<sup>61</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 53.

гом и людьми, вознося молитвы за страдающих праведников и взывая к совершению наказания грешников, и это относится как к древним временам потопа, так и к будущему великому суду. Главное действующее лицо этого Судного Дня — Сын Человеческий, выступающий также под именами Праведного, Избранного Богом или Помазанника, и являющийся вторым после Бога по значимости персонажем *Книги образов*. Так, к примеру, Бог не выступает в роли божественного воина, как он, например, представлен во введении к *Книге Стражей* (1 Енох 1). Вместо этого при появлении Избранного и Помазанника горы расплавляются, как воск (52: 4, 6, 9; 53: 6–7). Таким образом, хотя Бог и доминирует в повествовании *Книги образов*, он в то же время сам не присутствует в мире, вместо этого населенном другими персонажами, праведными и избранными, царями и владыками, а также демоническими полчищами Азазеля.<sup>62</sup>

Еще одним важным отличительным признаком *Книги образов* служит тот факт, что второе владычество здесь связано со своим земным двойником в образе седьмого допотопного патриарха Еноха. Подобное развитие концепции второго владычества представляет собой новшество по сравнению с седьмой главой Книги пророка Даниила, где Сын Человеческий не связан непосредственно со своим земным двойником. Подобного рода восприятие второго владычества как небесного двойника земного мистика играет заметную роль также во многих других ранних иудейских рассказах о двух владычествах, в том числе в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, Второй книге Еноха и *Лествице Иакова*.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch* 2, 42.

<sup>63</sup> В некоторых более поздних рассказах, принадлежащих традиции Хейхалот, обнаруживается продолжение и развитие данного предания

Предание о небесном двойнике также оказало большое влияние на формирование ранних христианских концепций, в которых фигура Сына Человеческого служила для обозначения небесной личности главного героя христианской веры.<sup>64</sup> Истоки такой интерпретации (т. е. второго владычества как небесного двойника земного мистика) обнаруживаются уже в главе 71 Первой книги Еноха, где Енох идентифицируется как второе владычество в образе Сына Человеческого. Описание этого процесса преобразования мистика в его небесного двойника представлено следующим образом:

И вышли из того дома Михаил и Гавриил, Руфаил и Фануил, и многие святые ангелы без числа, и с ними Глава дней; Его глава бела и чиста как волна (руно) и Его одежда неопишима. И я упал на свое лицо, и все мое тело сплывилось, и мой дух изменился; и я воскликнул громким голосом, духом силы, и прославил, и восхвалил, и превознес. И эти прославления, которые вышли из моих уст, были приятны для того Главы дней. И сам Глава дней шел с Михаилом и Гавриилом, Руфаилом и Фануилом, и с тысячами, и со тьмами тысяч, с ангелами без числа. И тот ангел пришел ко мне, и приветствовал меня своим гласом, и сказал: «Ты — сын человеческий, рожденный для правды, и правда обитает над тобою, и правда Главы дней не оставляет тебя».<sup>65</sup>

---

посредством представления Еноха как земного прототипа второго владычества в образе высшего ангела Метатрона.

<sup>64</sup> Некоторые исследователи указывают на концептуальные связи между евангельскими рассказами о Преображении Иисуса и *Книгой образов*. На эту тему см.: С. Н. Т. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 44–45; S. S. Lee, *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings* (WUNT, 2.265; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) 42–43.

<sup>65</sup> Тантлевский, *Книги Еноха*, 349.

Дж. Никельсбург и Дж. Вандеркам усматривают в этом тексте связь с другими апокалиптическими и раввинистическими преданиями о двух владычествах, отмечая, что «идентификацию Еноха как Сына Человеческого можно считать первым шагом на пути к ангелификации мистика в тексте 22-й главы Второй книги Еноха и его идентификации с Метатроном в Третьей книге Еноха».<sup>66</sup> При сравнении с двойными богоявлениями, отраженными в Книге пророка Даниила и *1 Енох* 46: 1–2, здесь можно распознать не просто одновременное представление двух владычеств, но также и описание процесса посвящения человеческого существа в его роль второго владычества.

Еще одним важным аспектом *Книги образов* представляется тенденция его автора к созданию образа главного человеческого персонажа повествования, Еноха, не только как мистика, созерцающего второе владычество, но одновременно также как и само второе владычество. Такого рода тенденция к одновременному изображению Еноха как созерцавшего видение и объекта этого видения присутствует уже в одном из самых ранних енохических текстов, а именно *Книге Стражей*. 14-я глава этого произведения описывает видение Еноха, в котором он входит в небесный храм в качестве небесного первосвященника. Как отмечает Хельге Кванвиг, о своем видении небесного храма «Енох повествует как бы с двух различных перспектив. В соответствии с первой из них, перед читателем предстает целый ряд событий, причем подчеркивается, что Енох при этом остается на земле на протяжении всего процесса совершения откровения... В соответствии со второй точкой зрения, Енох оказывается в центре видения как главное действующее лицо самого откровения, и его проводят по палатам небесного храма».<sup>67</sup> В случае, если интерпретация Х. Кванвига

---

<sup>66</sup> Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch* 2, 328.

<sup>67</sup> H. Kvanvig, *The Son of Man in the Parables of Enoch*, in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables* (ed. G. Boccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 181.

верна в отношении особенностей процесса видения Еноха, то мистик, получающий откровение, оказывается одновременно в двух мирах: на земле он спит и видит сон, и в то же время в небесном храме его наделяют обязанностями священнического служения. Как будет показано далее, подобное представление двойной идентичности человеческого адепта получило широкое распространение в различных изложениях преданий о двух владычествах.

Х. Кванвиг рассматривает эти ранние этапы формирования енохического предания в качестве ключевого концептуального момента в процессе дальнейшего развития идеи идентификации Еноха с его небесной личностью в виде Сына Человеческого в *Книге образов*. Соответственно, по мнению этого исследователя, «в главах 13-й и 14-й Первой книги Еноха Енох видит своего двойника, представленного в видении на небесах. В главах 70-й и 71-й [*Книги образов*] он будет вознесен на небо, чтобы идентифицироваться с Сыном Человеческим».<sup>68</sup> В *Книге образов* представлены две ранее упомянутые перспективы: Енох сначала рассказывает о великих деяниях Сына Человеческого, а только потом идентифицируется с этим своим небесным образом.<sup>69</sup> Х. Кванвиг отмечает, что «эти две перспективы, таким образом, представляют собой два способа рассказа о духовном опыте во сне, в котором человек видит себя. В первом человек рассказывает о своем сне, как о том, что случилось в прошлом, говоря о том, как он видел себя во сне совершающим некие деяния; во втором он непосредственно

---

<sup>68</sup> Kvanvig, *The Son of Man in the Parables of Enoch*, 182. О критике такой точки зрения см.: J. Collins, *Enoch and the Son of Man: A Response to Sabino Chialà and Helge Kvanvig*, in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables* (ed. G. Voccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 218.

<sup>69</sup> Х. Кванвиг отмечает, что «Енох созерцает Сына Человеческого в видениях будущего, а не в откровении настоящего. Он видит то, что совершится в будущем» (Kvanvig, *The Son of Man in the Parables of Enoch*, 201).

пребывает в процессе этого духовного опыта, становясь тем персонажем, которого он видел во сне». <sup>70</sup>

Образ главного героя как одновременно созерцающего видение и выступающего в роли божественного посредника имеет особое значение, поскольку подобный литературный прием обнаруживается во многих иудейских и христианских рассказах о двух владычествах на небесах. Так, в *Эксагоге* Иезекииля Трагика Моисей будет представлен сначала созерцающим божественного персонажа, восседающего на престоле на горе, а затем он сам превратится в этого персонажа. В *Лестнице Иакова* патриарх Иаков будет созерцать видение своей собственной небесной личности в форме образа, или *иконина*, запечатленного на небесном Престоле Бога. В подобном же ключе и в рассказах о Крещении и Преображении в синоптических Евангелиях Иисус также будет представлен как в качестве созерцающего богоявление визионера, так и в качестве смыслового центра богоявления.

Еще один важный аспект *Книги образов*, имеющий отношение к целям нашего исследования, состоит в том факте, что в описании богоявления двух владычеств в тексте *1 Енох* 71 также обнаруживается откровение божественного гласа, хотя установить с полной определенностью личность, произносящую слова, представляется затруднительным. В некоторых рукописях под говорящей фигурой подразумевается ангел, в других же голос приписывается Богу. <sup>71</sup> В случае, если произне-

---

<sup>70</sup> Ibid., 181.

<sup>71</sup> Дж. Никельсбург и Дж. Вандеркам отмечают, что «в стихе 14а в различных рукописях обнаруживаются разночтения в отношении персонажа, говорившего с Енохом. Вместо слов “и он” (*wawe’etu*) в некоторых рукописях содержится фраза “и ангел” (*wawe’etu mal’ak*). Такое чтение выглядит как попытка либо идентифицировать неопределенное “он” или оградить смысл текста от мысли, что Бог разговаривал непосредственно с мистиком. В случае, если чтение “этот ангел” было изначальным, из текста не совсем понятно, с каким ангелом разговаривал Енох, однако,



сение слов исходит от Бога, это вербальное подтверждение только что обретенного статуса второго владычества имеет очень большое значение. Как мы увидим далее, подобного рода подтверждение от лица первого владычества небесного статуса второго владычества играет существенную роль в ранних христианских текстах, где Бог полностью покинет визуальное измерение богоявления и будет доступен только как невидимый Глас. Еще одним важным отличительным признаком этой сцены посвящения героя в небесные тайны служит особая форма обращения, напоминающая изречения Бога в рассказах о Крещении и Преображении, в которых Иисус будет наделен (впервые в христианской традиции) зрительно воспринимаемыми атрибутами Бога.

В заключение нашего анализа будет уместным взглянуть на порядок появления двух владычеств в описаниях двойного богоявления в *Книге образов*. Как мы помним, в седьмой главе Книги пророка Даниила, такой важной для символики *Книги образов*, сначала описывается появление первого владычества в образе Ветхого Днями, и только потом на сцену выходит второе владычество, представленное Сыном Человеческим. Похожий порядок в представлении двух владычеств находит свое отражение и в *Книге образов*, где за описанием богоявления первого владычества (именуемого там как Глава Дней) следует епифания Сына Человеческого. Здесь нужно отметить, что последовательность появления владычеств порой не прописывается ясно в апокалиптических рассказах, как это сделано, например, в 7-й главе Книги пророка Даниила, но устанавливается через последовательность «отчетов» визионера. Так, на-

---

если автор мог представить Бога действительно приближавшимся к Еноху, не обнаруживается причины, по которой Глава Дней не мог бы непосредственно к нему обратиться, несмотря на то, что использование местоимения третьего лица по отношению к Главе Дней выглядит странно в случае, если все же говорит именно Глава Дней» (Nickelsburg and VanderKam, *1 Enoch* 2, 327–328).

пример, в *1 Енох* 46: 1 созерцатель сначала описывает явление Главы Дней, а затем второго персонажа, представленного Сыном Человеческим.<sup>72</sup> В тексте *1 Енох* 71: 9–14 вновь обнаруживается подобный же порядок появления владычеств: сначала говорится о появлении Главы Дней и только затем сообщается о преображении Еноха в Сына Человеческого.

### Житие Адама и Евы

Важным псевдоэпиграфическим источником, имеющим отношение к нашему исследованию преданий о двух владычествах, служит рассказ о возвышении Адама и поклонении ему ангелов, содержащийся в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.<sup>73</sup> Несмотря на тот факт, что конечные версии этих книг были созданы более поздними христианскими авторами, в этих христианских сочинениях, вне всякого сомнения, обнаруживаются ранние адамические предания. В ходе нашего дальнейшего исследования будет предпринята попытка показать, что мотив ангельского почитания первого человека был хорошо знаком некоторым авторам иудейских сочинений периода Второго Храма, в том числе и Второй книги Еноха.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> «И там я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела, как руно; и при Нем был другой, лицо которого было подобно виду человека, и Его лицо полно было прелести и подобно одному из святых ангелов» (Тантлевский, *Книги Еноха*, 337).

<sup>73</sup> Все версии *Жития Адама и Евы* и их переводы на английский язык опубликованы в: G. Anderson and M. Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve. Second Revised Edition* (EJL, 17; Atlanta: Scholars, 1999).

<sup>74</sup> Криспин Флетчер-Луи в своем недавно опубликованном исследовании возвращается к рассмотрению некоторых ранних свидетельств мотива ангельского поклонения Адаму, высказывая мнение о его возможном происхождении из религиозных представлений, сложившихся

В главе 13-й армянской, грузинской и латинской версий *Жития Адама и Евы* содержится описание сотворения первого человека. В грузинской и латинской версиях обнаруживается интересная деталь, служащая дополнением к рассказу о сотворении первого человека из Книги Бытия и имеющая отношение к мотиву лица Адама.<sup>75</sup> В то время как в тексте Быт. 2: 7 нет упоминания о лице, или *паним*, Адама, в версии этого рассказа, содержащейся в Септуагинте, сообщается, что Бог вдохнул дыхание жизни в *лицо* Адама.<sup>76</sup> В 13-й главе латинской версии *Жития Адама и Евы* мотив лица появляется вновь, на этот раз в контексте иного предания — о том, что лицо первого человека было сотворено по образу Божьему: «когда Бог вдохнул в тебя дыхание жизни, а твое лицо (*vultus*) и подобие были сотворены по образу Божьему».<sup>77</sup> Автор этого текста, по-видимому, устанавливает концептуальную связь между лицом (*паним*) первого человека и понятием образа (*целем*), и, как мы позже увидим, подобная связь будет играть первостепенную роль в дальнейших преданиях о двух владычествах.

Мотив лица (*паним*) второго владычества, различимый уже в самых ранних иудейских рассказах о двойных богоявлениях, подобных седьмой главе Книги пророка Даниила, будет играть заметную роль в более поздних сочинениях о Метатроне, в которых это особое второе владычество будет восприниматься как гипостазированное Лицо Божье. Идентификация второго владычества с концепцией лица (*паним*) получит продолжение и развитие в более поздних текстах: этот мотив обнаружива-

---

в период Второго Храма. См.: С. Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism. Vol. 1. Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond* (Eugene, OR: Cascade Books, 2015) 262–263.

<sup>75</sup> Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 16E.

<sup>76</sup> В версии Септуагинты текста Быт. 2: 7 говорится: «И Бог сотворил человека, прах из земли, и вдохнул в его лицо (*εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*) дыхание жизни, и человек стал живым существом».

<sup>77</sup> Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 16–16E.

ется во Второй книге Еноха, где говорится, что Адам был сотворен в соответствии с лицом Бога, а также в рассказах о небесном образе Иакова.

Согласно авторам *Жития Адама и Евы*, после сотворения первого человека архангел Михаил привел его пред Божье Присутствие и повелел ему поклониться Богу.<sup>78</sup> Мотив поклонения Адама Богу неявным образом служит указанием на тот факт, что Бог, возможно, подразумевался в этом рассказе как обладающий видимым антропоморфным образом. В целом же изображение первого владычества в этом рассказе передается посредством некоторых неясных намеков, в число которых, помимо мотива поклонения первого человека Богу, входит также обращение к нему Бога после совершения ритуально-поклонения. В этом обращении, в том виде, как оно сохранилось в латинском *Житии*, Бог сообщает Адаму, что его тело сотворено по подобию божественной Формы: «Вот, Адам, Я сотворил тебя по нашему образу и подобию».<sup>79</sup> В грузинской версии слова Бога обращены не к Первочеловеку, а к архангелу Михаилу: «И Бог сказал Михаилу: “Я сотворил Адама в соответствии с (Моим) образом и Моей божественной сущностью»».<sup>80</sup>

Стремление авторов *Жития* избегать описания Бога через визуальные символы и предпочтение в выражении его посредством обращений и изречений служит указанием на акустические или аудиальные тенденции повествования, в контексте которого богоявление неуклонно перемещается в аудиальное

---

<sup>78</sup> В латинской версии *Жития Адама и Евы* 13: 2 говорится: «Когда Бог вдохнул в тебя дыхание жизни, и твое лицо и подобие были сотворены по образу Божьему, Михаил повел тебя для поклонения Богу». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 13: 2 говорится: «Когда Бог вдохнул в тебя этот дух, ты получил подобие Его образа. Затем пришел Михаил и приказал тебе поклониться Богу». См.: Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 16E.

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

невидимое измерение. Тенденция к представлению Вседержителя невидимым подтверждается также функционированием Адама в качестве своего рода «иконы» Бога, используемой отныне ангелами для их поклонения Предвечному. Из текста *Жития* мы узнаем, что после творения Адама всем ангелам было дано повеление поклониться этой человеческой «иконе». <sup>81</sup> Существенным отличительным признаком рассказа служит тот факт, что Михаил, призвавший всех небесных обитателей совершить акт поклонения, повелевает им не просто почтить Адама, но поклониться образу и подобию Бога. В грузинской версии его повеление принимает следующую форму: «Поклонитесь подобию и образу Бога». <sup>82</sup> В латинской версии обнаруживается похожее обращение: «Почитайте образ Господа Бога, как повелел Господь Бог». <sup>83</sup> В армянской же версии имя Адама отсутствует, а вместо этого только что сотворенное «второе владычество» представлено как божественная сущность: «Тогда Михаил призвал всех ангелов, и Бог сказал им: “Давайте, поклонитесь богу, которого Я сотворил”». <sup>84</sup>

Из *Жития* мы далее узнаем, что повеление Михаила почтить новоявленную «икону» Бога вызывает различные реакции в ангельском сообществе. Некоторые ангелы последовали приказу архангела, в то время как другие, в том числе и Сатана, от-

---

<sup>81</sup> В латинской версии *Жития Адама и Евы* 13: 2–14: 1 говорится: «Господь Бог затем сказал: “Вот, Адам, Я сотворил тебя по Нашему образу и подобию.” Когда Он вышел, Михаил созвал всех ангелов, говоря: “Почитайте образ Господа Бога в точности так же, как Господь Бог заповедал вам”». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 13: 2–14: 1 говорится: «Бог сказал Михаилу: “Вот, Я сотворил Адама по подобию Моего образа.” Затем Михаил созвал всех ангелов, и Бог сказал им: “Давайте, поклонитесь богу, которого Я создал”». См.: Anderson and Stone, *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, 16E.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

казались ему подчиниться. В латинской версии мотив приказа поклониться образу Бога повторяется вновь, когда Михаил лично призывает Сатану «поклониться образу Бога Иеговы». <sup>85</sup> В отличие от повеления Михаила, в котором отсутствует упоминание имени Адама, а вместо этого первый человек обозначается как «образ Божий», в отказе Сатаны присутствует особое упоминание имени Адама, которого он воспринимает не как «икону», а как существо, сотворенное позднее его и, следовательно, по рангу младше его. <sup>86</sup> В отказе Сатаны почитать Адама мы встречаем важную тему ангельского «противостояния» второму владычеству. И тем не менее, в контексте комплиментарной модели двух владычеств, разворачивающейся в *Житии Адама и Евы*, этот мотив противостояния не служит, как в более поздних раввинистических источниках, цели низвержения Божьего посредника, воспринимаемого здесь как образ Бога. Напротив, этот мотив служит для утверждения его уникального статуса как «второго владычества».

---

<sup>85</sup> «adora imaginem dei Jehova» (Ibid., 16–16E). См. также латинскую версию *Жития Адама и Евы* 15: 2: «Поклонитесь образу Бога. Если вы не поклонитесь, Господь Бог рассердится на вас» (Ibid., 17E).

<sup>86</sup> В латинской версии *Жития Адама и Евы* 14: 2–15: 1 говорится: «Михаил сам первым поклонился, а затем он позвал меня и сказал: “Поклонись образу Бога Иеговы.” Я ответил: “Нет во мне намерения поклоняться Адаму.” Когда Михаил стал понуждать меня к его почитанию, я сказал ему: “Почему ты понуждаешь меня? Я не буду поклоняться тому, кто ниже меня и появился позже меня. Я выше этого создания. Прежде чем он был сотворен, я уже был создан. Он должен поклоняться мне.” Услышав это, другие ангелы, которые были у меня в подчинении, отказались поклоняться ему». В армянской версии *Жития Адама и Евы* 14: 2–15: 1 говорится: «Михаил поклонился первым. Он позвал меня и сказал: “Ты также поклонись Адаму.” Я сказал: “Уходи, Михаил! Я не буду поклоняться тому, кто был создан после меня, ибо я был создан раньше. Почему я должен поклоняться ему?” Другие ангелы, которые были со мной, услышали это, и мои слова показались им приятными, и они не распростерлись пред тобой, Адам» (Ibid., 16E–17E).

В этом отношении не было бы преувеличением предположить, что мотив ангельского поклонения выступает как неотъемлемая часть в формировании уникальной высшей идентичности Адама, очевидно, выявляя процесс парадоксального обожествления первого человека.<sup>87</sup> Благодаря этому ангельскому поклонению, главный герой в человеческом облике возвышается в область его новой, сверх-ангельской, онтологии, превращаясь в «икону» или «лицо» Бога; и этот его статус утверждается в *Житии* как посредством ангельского почитания, так и посредством изначального поклонения Богу со стороны самого Адама. В данном случае, как и в других рассказах о двух владычествах, идентичность второго владычества устанавливается с помощью концепции Божьего Образа. Далее мы рассмотрим похожие пути развития этой концепции в преданиях о Енохе и Иакове, в которых возвышение этих патриархов также осуществлялось с помощью концепции Божьего Образа. Такой же способ посвящения в божественные тайны проявится и в ранних христологических учениях, в которых Иисус будет пониматься как «Образ Бога невидимого».

Как упоминалось ранее, исследователи преданий о двух владычествах уже отмечали, что, в то время как в одних рассказах два владычества дополняют друг друга, в других повествованиях они противостоят друг другу. А. Сигал, к примеру, подчеркивал, что в более ранних рассказах владычества обычно гармонично дополняют друг друга, в то время как в более поздних рассказах они полемически противостоят. Иллюстрацией такого рода смены парадигмы может служить наблюдение за эволюцией вышеупомянутого рассказа о возвышении Адама и почитания его ангелами. В то время как в псевдоэпи-

---

<sup>87</sup> Так, мотив обожествления Адама особенно явно выражен в армянской версии *Жития Адама и Евы* 14: 1: «Тогда Михаил созвал всех ангелов, и Бог сказал им: “Давайте, поклонитесь богу, которого Я сотворил”» (Anderson and Stone, *Synopsis*, 16E).

графических рассказах Бог способствует возвышению и почитанию первого человека, в более поздних раввинистических текстах Он не позволяет небесным обитателям проявлять такого рода почитание.<sup>88</sup>

Важным фактом является также то, что в *Житии Адама и Евы* повествование о возвышении Адама и ангельском поклонении излагается устами антагонистического персонажа — Сатаны. Именно он сообщает Адаму о его собственном низвержении из-за отказа почитать только что сотворенный образ Бога. Так, например, в главе 12-й латинской версии *Жития* враг рода человеческого восклицает, что он был изгнан и отлучен от своей славы, которой обладал на небесах среди ангелов.<sup>89</sup> Следует отметить, что как в латинской, так и в армянской версиях прежнее место пребывания Сатаны обозначается

---

<sup>88</sup> Размышляя над подобного рода раввинистическими изложениями историй об ангельском поклонении, Гэри Андерсон отмечает, что «раввины были знакомы с этим мотивом и приняли активное участие в его опровержении. Примеры подобного рода усилий по опровержению данной идеи можно обнаружить в различных раввинистических рассказах, в которых авторы высказываются против любого способа почитания Адама. Особенно наглядный пример такого полемического отношения можно найти в тексте *Берешит Рабба* 8: 10, содержащем рассказ о том, как ангелы по ошибке приняли Адама за Бога и почти были готовы воскликнуть перед ним «Свят!» Бог предотвратил их ошибку, поглубокий сон на Адама, так что его смертная природа стала для всех очевидной. Затем рабби Хошайя сравнивает этот пример с притчей, в которой царь и его управляющий выехали вместе на колеснице. Подданные царя хотели приветствовать царя, используя слово *Dominus* (Господин), однако царь, встревожившись, как бы его подданные не приняли за него его управляющего, быстро толкнул этого управляющего с колесницы. Таким образом, у народа не осталось сомнений относительно того факта, кого следовало провозгласить господином». См.: G. Anderson, *The Exaltation of Adam and the Fall of Satan*, in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (ed. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 92.

<sup>89</sup> Anderson and Stone, *Synopsis*, 15–15E.



как «обитель света», где он был наделен своей «славой».<sup>90</sup> В главе 13-й латинской и грузинской версий его низвержение представлено как изгнание от лица Бога.<sup>91</sup> В *Житии Сатана* также, по-видимому, ассоциируется с атрибутом Божьего Престола. Так, в тексте 12-й главы армянской версии *Жизни Адама и Евы* он утверждает следующее: «Я был отчужден от престола с херувимами, которые обычно охраняли меня как под распростертым покровом». Мотив изначального наделения антагониста атрибутами Славы и Божьего Престола, возможно, предполагает, что прежде, до сотворения Адама, он был фаворитом Бога и что его самого в данном случае можно воспринимать как поверженное «второе владычество». Христианские предания, нашедшие свое отражение в рассказах об искушении Иисуса в пустыне в синоптических Евангелиях, могут служить указанием на подобное же взаимодействие между прежним, поверженным вторым владычеством в виде Сатаны, и новым обладателем этого статуса, которым в Евангелиях наделяется Иисус. К более подробному рассмотрению такого рода преданий мы вернемся немного позднее.

А пока достаточно сказать, что текст *Жития Адама и Евы* служит свидетельством уникального процесса ротации «вторых владычеств», когда прежний наместник низвергается и заменяется на нового Божьего фаворита. Несмотря на тот факт, что в комплиментарной модели двух владычеств, находящей свое отражение в *Житии Адама и Евы*, именно Сатана противопоставлен поклонению образу Божьему, в более поздних антагонистических версиях рассказов о двух владычествах этой функцией противостояния нередко наделяется сам Бог. В такого рода полемических рассказах именно Бог не одобряет почитание только что сотворенного им первого человека и показывает

---

<sup>90</sup> Anderson and Stone, *Synopsis*, 18E.

<sup>91</sup> См. латинскую версию *Жития Адама и Евы* 13: 2: «ego proiectus sum a facie dei...» (Ibid., 16).

ангельским сонмам, что его любимое творение не заслуживает того почтения, которое должно быть даруемо только их единому Творцу. Однако такое развитие рассматриваемой концепции показывает, что происхождение двух мотивов, а именно ангельского поклонения и ангельского отвержения, вытекает уже из ранних иудейских текстов, служивших основой для создания представлений о возвышении и низвержении второго владычества в раввинистической литературе.

### Эксагоге Иезекииля Трагика

В пьесе *Эксагоге* («Исход») Иезекииля Трагика, иудейского писателя, жившего в Александрии во II в. до н. э., содержится еще один рассказ о богоявлении двух владычеств, в котором Бог и второе владычество (в данном случае в лице Моисея) наделены одними и теми же визуальными атрибутами.<sup>92</sup> Во фраг-

---

<sup>92</sup> Исследователи уже прежде высказывали мнение, что Моисей, возможно, представлен в *Эксагоге* в качестве второго владычества. Размышляя над мотивом дарования Моисею престола, короны и скипетра, Уэйн Микс приходит к выводу, что «смысл этого божественного обряда облечения властью, возможно, не слишком отличается от более привычных апокалиптических сцен, в которых вознесенный на небеса персонаж восседает по правую или по левую руку от Бога или на самом Божьем престоле, иначе говоря, в данном случае Моисей становится наместником Бога». См.: W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup., 14; Leiden: Brill, 1967) 148. Питер ван дер Хорст сравнивает возведение Моисея на небеса в *Эксагоге* с превращением Еноха в Метатрона, указывая на тот факт, что «сходство совершенно поразительное, однако обнаруживаются также и поразительные различия. В видении Моисея изображается только один, Божий, престол, и Моисея просят сесть на него, не рядом с Богом, а только его самого. Бог оставляет свой престол. Эта сцена уникальна в иудейской литературе и явным образом предполагает присутствие мотива обожествления

ментах 67–90 текста этой драмы, сохранившихся в сочинениях некоторых древних авторов,<sup>93</sup> говорится следующее:

*Моисей:* Я видел сон: Синайская вершина  
И трон на ней высокий, до небес,  
На троне же — муж, благородный видом,  
В короне царской, в левой же руке  
Сжимает скипетр. Подзывает правой  
Меня рукой — я в страхе подхожу.  
И вот, мне царь вручает скипетр свой,  
И уступает место на престоле,  
И диадему мне передает.  
Оттуда я узрел весь круг земной,  
И то, что под землей, и что над небом,  
И звезды падали к моим ногам,  
И я считал их — я число их ведал  
И строил их в порядок боевой.  
И в ужасе от сна я пробудился.

*Рагуил:* Мой гость, тебе прекрасное пророчит  
Бог через этот сон: хотел бы я  
Дожить до исполненья сих видений!  
Быть может, ты великого низвергнешь  
Царя, сам воссядешь судией?

---

Моисея». См.: P. van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, in: *JJS* 34 (1983): 21–29 at 25.

<sup>93</sup> Существуют несколько изданий греческого текста фрагментов этого произведения, в том числе: А.-М. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG 3; Leiden: Brill, 1970) 210; В. Snell, *Tragicorum graecorum fragmenta I* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 288–301; Н. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) 54; С. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (3 vols.; SBLTT, 30; Pseudepigrapha Series 12; Atlanta: Scholars, 1989) 2.362–366.

Увидеть все пределы ойкумены,  
Земли глубины, высоту небес...  
Да, час придет, и ты увидишь все:  
Что ныне есть, что было и что будет.<sup>94</sup>

По мнению исследователей, принимая во внимание цитату из текстов Александра Полигистора (ок. 80–40 гг. до н. э.), этот рассказ о Моисее можно считать свидетельством существования рассматриваемого предания во II в. до н. э.<sup>95</sup> Следует отметить также, что по некоторым отличительным признакам этого текста можно прийти к выводу о стремлении его автора приписать некоторые енохические мотивы преданию о Моисее.<sup>96</sup>

В контексте данного исследования самым важным отличительным признаком этого рассказа служит передача характерных небесных атрибутов, в том числе Божьего Престола, второму владычеству. Более того, первое владычество само, по-видимому, осуществляет этот процесс передачи атрибутов в момент его повеления новому хранителю занять принадлежавшее ему прежде место на престоле. Затем в рассказе первое владычество покидает свой небесный престол и передает свои царские реквизиты сыну Амрама. Автор этого внебиблейского сочинения о Моисее, таким образом, предоставляет нам уникальную возможность наблюдать передачу подобных

---

<sup>94</sup> Перевод Зои Барзах.

<sup>95</sup> Meeks, *The Prophet-King*, 149. См. также: Holladay, *Fragments*, 2.308–312.

<sup>96</sup> О енохических мотивах в *Экзагоге* см.: van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 21–29; A. A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 262–268; K. Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, in: *JSP* 15 (2006): 195–210; Idem, *Raguel as Interpreter of Moses' Throne Vision: The Transcendent Identity of Raguel in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*, in: *JSP* 17 (2008): 121–139.

божественных символов от первого владычества второму. В то время как в других рассказах нам зачастую открывается только конечный этап такого процесса передачи атрибутов, текст *Эксагоге* служит свидетельством всего процесса в целом.

Еще одним важным отличительным признаком ритуала посвящения мистика в небесные тайны представляется мотив Божьей руки, играющий заметную роль также в других ранних иудейских рассказах о двух владычествах, в том числе содержащихся во Второй книге Еноха и более поздних сочинениях, связанных с именем Иакова, где говорится, что Бог на небесах обнимает своего фаворита. Следует напомнить в тексте *Эксагоге* о том, что во время созерцания пророком своего видения небесная фигура, восседающая на престоле, подала ему знак своей правой рукой (δεξιᾶ δέ μοι ἔνευσε).<sup>97</sup> Здесь нужно отметить, что подобного рода близкий контакт между Богом и вторым владычеством обнаруживается только в тех рассказах о двух владычествах, где Бог и второе владычество выступают в виде антропоморфных существ.

В 39-й главе Второй книги Еноха, где мы находим еще одно из самых значительных описаний небесной эпифании двух владычеств, вновь появляется мотив правой руки Бога. В данном случае рука представлена как обладающая гигантскими размерами и заполняющая небо.<sup>98</sup> Подобно тому как это происходит в *Эксагоге*, мотив руки Бога выполняет здесь несколько различных функций. Одновременно подтверждая иерархические взаимоотношения между соответствующими владычествами, он также служит важным приемом описания ритуала

---

<sup>97</sup> Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54.

<sup>98</sup> 2 Енох 39: 5: «Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки, — руку равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне, — заполняющую небо». См.: А. М. Навтанович, *Книга Еноха*, в: *Библиотека литературы Древней Руси* (под ред. Д. С. Лихачева. В 20 т. С.-Петербург: Наука, 1999) 3.220–221.

посвящения в небесные тайны, в процессе совершения которого Бог приглашает второе владычество войти в уникальную божественную сферу своего нового существования.

Как и в случае с седьмой главой Книги пророка Даниила и *Книгой образов*, в *Эксагоге* второе владычество также наделяется атрибутом небесного престола. Некоторые исследователи указывают на связь между мотивом обретения Моисеем небесного престола в *Эксагоге* и процессом возведения на престол Сына Человеческого в Книге пророка Даниила и *Книге образов*. Анализируя подобного рода соответствия, Говард Джейкобсон отмечает, что «в 7-й главе Книги пророка Даниила божественное существо восседает на своем престоле в великой славе и окруженное сиянием, в затем “с облаками небесными появляется как бы Сын Человеческий.” Подобно Моисею в *Эксагоге* Иезекииля Трагика, человек приближается к престолу, и ему даруются верховенство, слава и царская власть».<sup>99</sup> К. Роулэнд и К. Моррей-Джоунс привлекают внимание исследователей к еще одному сочетанию параллельных мотивов, на этот раз с преданиями о Сыне Человеческом, содержащимися в *Книге образов*, отмечая, что «в тексте Иезекииля Трагика Бог помещает Моисея на престол с венцом на его голове и скипетром в его руке. В *Книге образов* Сын Человеческий, или Избранник, восседает на престоле славы (к примеру, в *1 Енох* 69: 29). В другом месте этого текста говорится, что на этом престоле восседает Бог».<sup>100</sup> Л. Хартадо также отмечает связь *Эксагоге* с *Книгой образов*; по мнению этого исследователя,

мотив утверждения Моисея на престоле, предназначенном для Бога, служит параллелью к описанию «Избранного» из Первой книги Еноха, подобным же образом восседающего при совер-

---

<sup>99</sup> Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 91.

<sup>100</sup> C. Rowland, C. R. A. Morray-Jones, *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament* (CRINT, 12; Leiden: Brill, 2009) 70.

шении эсхатологического суда (см., к примеру: 45: 3; 51: 3; 55: 4; 61: 8). Видение взнезменных сфер, дарованное Моисею (строки 77–78, «всю землю... под землей и над небесами»), очень напоминает описания откровений небесных тайн, дарованных Еноху (см., к примеру: *Юб.* 4: 21; *1 Енох* 14–36; 72–82). Подобного рода параллели служат дополнительными указаниями на тот факт, что это описание видения отражает точку зрения автора на Моисея как божественного избранника, которому дарована главная роль в Божьем замысле управления сотворенным миром.<sup>101</sup>

Мотив оставления Богом своего престола и передача его другому персонажу долгое время не получал убедительных объяснений в научных работах. Некоторые исследователи высказывали предположения о том, что наделение Моисея небесным престолом означает обожествление пророка.<sup>102</sup> Так, например, П. ван дер Хорст выдвигает гипотезу, что в *Эксагоге* Моисей превращается в «гипостазированный антропоморфный образ самого Бога».<sup>103</sup> Кристин Руффатто высказывает похожее мнение, отмечая, что «Моисей не просто восходит на небеса и обретает видение Божьего Престола; Бог предлагает Моисею сесть на божественный престол. Моисею дарованы Божьи скипетр и корона, атрибуты самого Бога. Моисей восседает на Божьем Престоле: он обожествлен. Моисей не только

---

<sup>101</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 59.

<sup>102</sup> О мотиве возведения Моисея на небеса в *Эксагоге* см.: J. J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday, 1995) 144–146; Meeks, *The Prophet-King*, 147–150; Idem, *Moses as God and King*, in: *Religions in Antiquity. FS Erwin Ramsdall Goodenough* (ed. J. Neusner; SHR, 14; Leiden: Brill, 1968) 354–371, 358–359; van der Horst, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, 21–29; Idem, *Some Notes on the Exagoge of Ezekiel*, in: *Mnemosyne* 37 (1984): 354–375.

<sup>103</sup> van der Horst, *Some Notes on the Exagoge*, 364.

созерцает Божий Престол, как это было с Енохом, он правит миром с престола, принадлежащего самому Богу».<sup>104</sup>

Другие исследователи не склонны принимать интерпретацию возведения Моисея на престол как знак его обожествления, при этом допуская, что мотив наделения сына Амрама божественными атрибутами может служить указанием на его роль божественного посредника, или, следуя терминологии этого нашего исследования, «второго владычества». В этом ключе Л. Хартадо утверждает, что «текст *Эксагоге* Иезекииля Трагика, возможно, следует воспринимать как еще одно указание на дохристианскую иудейскую интерпретацию фигуры Моисея в рамках концепции божественного посредничества. Вне зависимости от того факта, представляет ли собой фигура в видении Бога или небесного персонажа, такого как ангел, выступающего в роли Бога, в любом случае Моисею дарован Богом статус правителя вместе с соответствующими символами такого статуса, скипетром и короной».<sup>105</sup> Следовательно, по мнению Л. Хартадо, «*Эксагоге* служит, по крайней мере, косвенным свидетельством о существовании предания, в котором Моисей воспринимался как главный представитель Бога на небесах».<sup>106</sup>

Как я отмечал ранее в своих работах, мотив возведения Моисея на престол в *Эксагоге* можно также интерпретировать, используя концепцию небесного двойника. Подобный подход имеет прямое отношение к предмету нашего исследования, принимая во внимание тот факт, что во многих ранних иудейских источниках вторые владычества часто понимались как небесные двойники земных адептов. Такой мотив, как мы уже видели, обнаруживается в *Книге образов*. Мы можем найти

---

<sup>104</sup> Ruffatto, *Polemics with Enochic Traditions*, 204.

<sup>105</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 59.

<sup>106</sup> Ibid.



подобную же символику также и во Второй книге Еноха и *Лествице Иакова*.

Более того, возможно, что в *Эксагоге*, так же как и в рассмотренных ранее рассказах о возвышении первого человека из *Жития Адама и Евы*, обряд посвящения новой фигуры второго владычества совпадает с темой ангельского поклонения.<sup>107</sup> Следует напомнить, что в этом произведении говорится о том, что множество звезд упало к ногам Моисея.<sup>108</sup> Принимая во внимание влияние на автора *Эксагоге* енохических преданий, в которых ангельские существа обозначаются иногда как звезды,<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> О возможном присутствии мотива ангельского поклонения Моисею в *Эксагоге* см.: Bunta, *Moses, Adam and the Glory of the Lord*, 167–183. Бунта отмечает четыре элемента сходства между образом Моисея в *Эксагоге* и преданиями об ангельском поклонении Адаму: 1) В обоих преданиях человеческие существа соответствующим образом почитаются ангелами; 2) в обоих преданиях мотив поклонения служит отражением достижения людьми привилегированного статуса в окружении ангелов; 3) оба предания служат отражением иронической полемики с ангелами; 4) в контексте такого рода образной системы в обоих преданиях формируется сложная диалектика идентичности, в которой особо подчеркивается дихотомическое состояние человеческой природы. С одной стороны, человеку напоминают о его земной, смертной сущности, с другой стороны, благодаря обладанию телом, сотворенным по подобию тела Бога, человек заслуживает ангельского поклонения (Ibid., 183).

<sup>108</sup> Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel*, 54–55.

<sup>109</sup> Дж. Коллинз отмечает, что «звезды в мифологии народа Израиля издавна идентифицировались с ангельскими сонмами... Изначально эта традиция восходит к ханаанской мифологии, в которой звезды представляются членами божественного совета в текстах из Угарита» (Collins, *Apocalyptic Vision*, 136). См., к примеру, Суд. 5: 20: «С неба сражались, звезды с путей своих сражались с Сисарою»; Иов. 38: 7: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божии восклицали от радости?»; Дан. 8: 10: «И вознесся до воинства небесного, и низринул на землю часть сего воинства и звезд, и попрал их»; 1 Енох 86: 3–4: «И я опять видел в видении, и посмотрел на небо, и вот я увидел много звезд, как они упали и были низвергнуты с неба к той первой звезде и в среду тех рогатых животных и тельцов; и вот они были теперь с ними и паслись в среде их.

описание преклонения звезд пред мистиком, возможно, служит отголоском мотива ангельского поклонения. Некоторые исследователи прежде уже отмечали, что упавшие на колени звезды могут представлять ангельские сонмы. Так, в отношении мотива поклонения звезд Л. Хартадо высказывает предположение, что «они, возможно, служат цели выражения принятия ангельскими небесными сонмами назначения Моисея на роль главного посредника Бога. Звезды представляют собой привычный символ для обозначения ангельских существ в иудейской традиции (см., к примеру, Иов 38: 7), а в некоторых других религиозных традициях можно обнаружить их связь с образами божественных существ».<sup>110</sup>

Если это так, то в данном случае, как и в других рассказах о двух владычествах, где обнаруживается тема ангельского поклонения, Моисей, возможно, понимается как персонификация Божьего Образа.<sup>111</sup> В более поздних текстах таргумов мо-

---

И я посмотрел на них и увидел, и вот они обнаружили свои срамные члены, как кони, и начали подниматься на тельцовых коров; и все они стали стельными, и родили слонов, верблюдов и ослов». Тантлевский, *Книги Еноха*, 359; *1 Енох* 88: 1: «И я видел одного из тех четверых, которые вышли прежде, как он схватил звезду, прежде всех ниспавшую с неба, связал ей руки и ноги, и положил ее в пропасть; пропасть же та была тесна и глубока, ужасна и мрачна». Тантлевский, *Книги Еноха*, 359; *1 Енох* 90: 24: «И суд совершился прежде всего над звездами, и они были судимы и оказались виновными, и пришли к месту осуждения, и их бросили в глубокое место, наполненное огнем, пылающее и наполненное огненными столбами». См.: Тантлевский, *Книги Еноха*, 365.

<sup>110</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 59.

<sup>111</sup> Возможно, мотив коронации Моисея в *Эксагоге* предполагает смысл наделения его Божьим Образом. У. Микс указывает, что в некоторых иудейских и самаритянских преданиях корона Моисея символизировала образ Божий. Исследователь замечает, что коронование Моисея «венцом света представляло собой не иначе как видимый символ образа Божьего. Более того, Джейкоб Джервелл отмечает, что в иудейских рассуждениях об Адаме образ Божий обычно воспринимался как “запечат-

тив сияющего лица Моисея нередко интерпретируется как его светоносный Образ, или *Иконин*. Пути развития подобных концепций будут рассмотрены далее в нашем исследовании.

## Вторая книга Еноха

В еще одном раннем иудейском апокалипсисе, Второй книге Еноха, два владычества, Бог и Его новый наместник в виде преображенного патриарха Еноха, вновь представлены в виде двух взаимодополняющих визуальных манифестаций. Сюжетная линия этого сочинения, созданного, по-видимому, в александрийской диаспоре всего за несколько лет до разрушения Второго Иерусалимского Храма,<sup>112</sup> связана с восхождением Ено-

---

ленный прямо на его лице.” По мнению Дж. Джервелла, данная концепция образа (*imago*) была особым образом связана с представлением о том, что Адам был наместником Бога, первым “царем мира.” В случае идентификации образа (*imago*) Моисея с его божественным венцом света становится совершенно очевидным тот факт, что в данном случае между этими двумя концепциями предполагается такая же связь. Данное сходство мотивов не представляется случайным, так как более глубокое изучение преданий о возведении Моисея на престол приводит к выводу, что в такого рода рассказах образ Моисея очень тесно связан с фигурой Адама» (Meeks, *Moses as God and King*, 363). Об этих традициях см. также: М. Smith, *The Image of God. Notes on the Hellenisation of Judaism with Especial Reference to Goodenough's Work on Jewish Symbols*, in: *BJRL* 40 (1958): 473–512; J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT, 76; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960) 45.

<sup>112</sup> О датировке Второй книги Еноха см.: R. H. Charles, W. R. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1896) xxvi; R. H. Charles, N. Forbes, *The Book of the Secrets of Enoch*, in: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; ed. R. H. Charles; Oxford: Clarendon Press, 1913) 2.429; J. T. Milik, *The Books of Enoch* (Oxford: Clarendon Press, 1976) 114; C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ, 5; Gütersloh: Gütersloher

ха на небеса к Божьему престолу. В кульминационный момент этого небесного путешествия герой веры претерпевает процесс превращения в светоносное небесное существо, удивительным образом обретающее особые атрибуты, благодаря которым он становится похожим на Бога.

Первое важное сочетание теофанических преданий, относящихся к предмету нашего исследования, находится в главах 21-й и 22-й, которые описывают преобразование Еноха у престола Славы и наделение его обязанностями небесного владычества. В этом загадочном описании можно найти некоторые мотивы, которые напоминают нам об обрядах посвящения во второе владычество Адама и Моисея. Повествование 21-й главы Второй книги Еноха начинается с прибытия Еноха, ведомого ангелами, к пределам седьмого неба. По повелению Бога архангел Гавриил приглашает патриарха встать пред Лицом Божьим. Енох соглашается, и архангел приводит его к облеченному в славу Лику Божьему, и в этом месте патриарх поклоняется Богу. Затем Бог лично повторяет приглашение Еноху встать пред Его Лицом навеки. После этого приглашения другой ангел, Михаил, приводит патриарха к месту, где ему предназначено отныне и на века стоять пред Лицом Бога. Затем Бог говорит ангелам, искушая их: «Да вступит Енох, чтобы стоять перед лицом Моим во веки!» В ответ на это повеление славные Господа поклоняются Еноху, произнося следующие слова: «Да вступит Енох, по слову Твоему, Господи!»<sup>113</sup>

Майкл Стоун ранее высказал предположение, что это повествование напоминает рассказы о творении Адама и почитании его ангелами, содержащиеся в армянской, грузинской

---

Verlagshaus, 1995) 813; Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 323–328; Idem, *The Sacerdotal Traditions of 2 Enoch and the Date of the Text*, in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (ed. A. A. Orlov, G. Boccaccini, and J. Zurawski; SJS, 4; Leiden: Brill, 2012) 103–116.

<sup>113</sup> Andersen, *2 Enoch*, 1.138.

и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.<sup>114</sup> Наряду с мотивами возвышения Адама и почитания его ангелами, автор Второй книги Еноха, по-видимому, был знаком еще и с мотивом ангельского неповиновения и отказа Сатаны и его ангелов от поклонения первому человеку. В подтверждение своей точки зрения М. Стоун обращает внимание читателей на фразу «искушая их», содержащуюся во 2 Енох 22: 6, которую другой переводчик этого славянского текста выразил словами «испытывающая их».<sup>115</sup> По мнению М. Стоуна, выражения «искушая их» или «испытывающая их», возможно, указывают на тот факт, что Бог решил проверить, повинуются ли ангелы в этот раз.<sup>116</sup> М. Стоун далее высказывает предположение, что порядок событий во Второй книге Еноха повторяет тот, что отражен в *Житии Адама и Евы*, поскольку авторы обоих источников были хорошо знакомы с концепцией трех этапов процесса посвящения Адама в его роль второго владычества.<sup>117</sup>

I. *Житие Адама и Евы*: Адам сотворен и помещен на небеса.  
Вторая книга Еноха: Енох вознесен на небеса.

II. *Житие Адама и Евы*: архангел Михаил приводит Адама пред Лицо Божье. Адам поклоняется Богу.

Вторая книга Еноха: архангел Михаил приводит Еноха пред Лицо Божье. Енох поклоняется Господу.

---

<sup>114</sup> Адамические рассказы об ангельском почитании первого человека и отказе Сатаны поклониться ему можно обнаружить во многих иудейских, христианских и мусульманских источниках. См., к примеру, славянскую версию Третьей книги Варуха 4; *Евангелие Варфоломея* 4; *Пещеру сокровищ* 2: 10–24; *Коран* 2: 31–39; 7: 11–18; 15: 31–48; 17: 61–65; 18: 50; 20: 116–123; 38: 71–85.

<sup>115</sup> Charles, Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch*, 28.

<sup>116</sup> М. Е. Stone, *The Fall of Satan and Adam's Penance: Three Notes on the Books of Adam and Eve*, in: *Literature on Adam and Eve. Collected Essays* (ed. G. Anderson, M. Stone, J. Tromp; SVTP, 15; Brill: Leiden, 2000) 43–56 at 47.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 48.

III. *Житие Адама и Евы*: Бог повелевает ангелам поклониться Адаму. Некоторые ангелы повинуются. Сатана и его ангелы отказываются повиноваться.

Вторая книга Еноха: Мотив непослушания ангелов и их отказ поклониться человеческому существу имплицитно присутствует в тексте. Бог испытывает ангелов, проверяя, повинуются ли они на этот раз. Об ангелах затем сообщается, что они поклонились Еноху и повиновались Божьему повелению.<sup>118</sup>

М. Стоун приходит к выводу, что автор текста глав 21-й и 22-й Второй книги Еноха был знаком с преданиями, подобными<sup>119</sup> тем, что обнаруживаются в армянской, грузинской и латинской версиях *Жития Адама и Евы*.<sup>120</sup> Исследователь особо подчеркивает, что это предание не могло быть заимствовано автором Второй книги Еноха из славянского *Жития Адама и Евы*, так как в этой редакции *Жития* подобное предание отсутствует.<sup>121</sup>

Наличие мотива ангельского поклонения представляется особенно важным для нашего исследования, так как, подобно тому как это происходит в адамических рассказах (и, возможно, в *Эксагоге*), этот мотив служит важным свидетельством, позволяющим выделить эти конкретные рассказы среди большого количества библейских и внебиблейских описаний видений, в которых вознесенные на небеса человеческие существа не представляются «вторыми владычествами».

Еще одно ключевое сочетание мотивов, относящихся к предмету нашего исследования, обнаруживается в 39-й главе Вто-

---

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Предположения М. Стоуна позднее получили поддержку в работах Г. Андерсона, отмечающего, что «невозможно представить, чтобы предание, содержащееся в рассказах о Енохе, возникло независимо от предания, обнаруживаемого в тексте *Жития*». См.: Anderson, *The Exaltation of Adam and the Fall of Satan*, 101.

<sup>120</sup> Stone, *The Fall of Satan and Adam's Penance*... 48.

<sup>121</sup> Ibid.

рой книги Еноха, где визуальные атрибуты двух владычеств — Бога и вознесенного патриарха Еноха — описываются через образный строй, связанный с символикой Лица, или *Паним*. В этой главе Енох описывается сошедшем на землю после своего небесного путешествия, чтобы рассказать своим детям о случившейся с ним ранее встрече с Богом. В краткой редакции 2 Енох 39: 3–6 говорится следующее:

Вы, чада мои, видите лицо мое, подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскаленному огнем железу, испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — <руку> равного вам сотворенного человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца.<sup>122</sup>

Текст говорит о небесной Форме Бога как о безграничной и несравнимой пространственности. В то время как утверждается, что эта Форма несравнима ни с чем, в том же самом отрывке мы находим ряд парадоксальных аналогий, посредством которых лицо и тело патриарха сопоставляются с Лицом и Телом Бога. Подобные сравнения, устанавливающие связь между двумя фигурами, могут служить намеком на мотив передачи второму владычеству свойств и атрибутов первого владычества. Некоторые исследователи, изучавшие иудейские апокалиптические и мистические источники, такие как Гершом Шолем, прежде высказывали мнение, что в данном описании, по-видимому, предполагается такого рода перенесение атрибутов, поскольку Енох здесь впервые в иудейской традиции

<sup>122</sup> Навтанович, *Книга Еноха*, 3.220–221.

воспринимается в качестве Меры Божьего Тела, или как его *Шиур Кома*.<sup>123</sup>

И действительно, здесь в первый раз, посредством аналогических описаний, устанавливается наиважнейшая связь между образом Бога и преображенным телом Еноха. Такого рода синтез будет позже играть решающую роль в описаниях высшего ангела Метатрона — парадигматического второго владычества раввинистических сочинений и текстов, принадлежащих традиции Хейхалот.

В нашем исследовании ранее уже упоминалось, что два владычества зачастую описываются как обладающие общими визуальными атрибутами таким способом, что второе владычество становится видимым проявлением Бога. Во Второй книге Еноха, по-видимому, вознесенное на небеса человеческое существо превращается в такого рода визуальное представление, или икону, Бога, которая, подобно Лику Славы Божьей, может прославлять тех, кто ее созерцает. В последующих главах славянского апокалипсиса сообщается о «старцах земли», припадающих к ногам преображенного Еноха ради того, чтобы исполниться славой пред «лицом» патриарха.

Подобный мотив напоминает нам также предания о Моисее. И эта реминисценция подводит нас к еще одному важному направлению концептуального развития, обнаруживаемому в 39-й главе, относящемуся к присутствию явно различных

---

<sup>123</sup> В своем анализе этого текста Г. Шолем привлекает внимание читателей к выражению «охват моего тела». Исследователь отмечает, что ранее Абрахам Кахана в своем переводе на иврит Второй книги Еноха перевел это выражение словами *шиур комати*. Г. Шолем далее высказывает предположение, что, «несмотря на сравнительно позднюю датировку текстов, содержащих концепцию *Шиур Кома*, сам термин *Шиур Кома*, вполне возможно, использовался уже в отрывке, присутствующем в 39-й главе Второй книги Еноха, где Енох рассказывает о гигантских частях тела Бога». См.: G. Scholem, *On the Mystical Shape of the Godhead* (New York: Schocken, 1976) 29.



аллюзий на историю Моисея, которые включают символику Божьего Лица и светоносного лица мистика-созерцателя. Авторы славянского апокалипсиса используют эти знакомые сюжеты, ассоциирующиеся с историей сына Амрама, с целью создания небесной идентичности главного героя. Подобного рода «моисеевская» символика, используемая в создании небесного образа второго владычества, будет играть заметную роль также и в ранней христианской литературе, в особенности в рассказе о Преображении, где Иисус будет наделен многими отличительными признаками светоносного образа Моисея.

В рассказе о двух владычествах во Второй книге Еноха также можно с легкостью узнать знакомые черты подобного образного строя, заимствованного из историй о богоявлении Моисею, описываемых в Книге Исхода.<sup>124</sup> Так, в главе 39-й Второй книги Еноха, как и в 33-й главе Книги Исхода, образ Лица тесно связан с мотивом антропоморфного Тела Бога. Такая связь между Божьим Лицом и Божьей Formой в нашем апокалипсисе служит аллюзией к библейскому преданию, которое можно обнаружить в Исх. 33: 18–23, где Божье Лицо, или *Паним*, отождествляется с исполненной славой Божьей Formой (*Кавод*).

Такого рода терминологические соответствия, в свою очередь, связанные также с концепцией Божьего Образа, будут играть ключевую роль в создании небесных идентичностей различных персонажей, представлявших второе владычество. Подобным образом, и во Второй книге Еноха символизм Божьего Образа, или, точнее, его концептуального соответствия в виде Божьего Лица (*Паним*), становится главным проводником в создании вышней личности патриарха. Исследователи уже отмечали, что символизм Божьего Лица во Второй книге Еноха тесно связан с понятием Божьего Образа.<sup>125</sup> Несмотря на

<sup>124</sup> См.: Исх. 19: 9, 16–18; 34: 5.

<sup>125</sup> Andersen, *2 Enoch*, 1.171; N. Deutsch, *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkabah Mysticism* (Leiden: Brill, 1995) 102.

тот факт, что в нашем апокалипсисе отсутствуют явные указания на Божий Образ в описании небесной идентичности Еноха, автор этого сочинения постоянно упоминает о другом важном символе — Божьем Лице, который, как и в легендах о патриархе Иакове, здесь становится концептуальным эквивалентом понятия Божьего Образа. В этой связи следует отметить, что ангельское поклонение Еноху также совершается в непосредственной близости от Божьего Лица, — сущности, становящейся ключевым элементом в процессе преобразования патриарха.

Принимая во внимание подобного рода соответствия, можно предположить, что во Второй книге Еноха, как и в некоторых более поздних раввинистических источниках и текстах, принадлежащих традиции Хейхалот,<sup>126</sup> Божье Лицо (*Паним*)

---

<sup>126</sup> Взаимозаменяемость понятий *целем* и *паним* можно наблюдать, к примеру, в более поздних иудейских рассказах об образе Иакова, запечатленном на Божьем Престоле. В некоторых текстах понятие *целем* Иакова заменяется на слово *паним*. Так происходит, к примеру, в тексте *Хейхалот Раббати* (*Synopse* § 164): «И засвидетельствовать им. Какое свидетельство? Вы видите Меня — что Я сделаю с обликом лица Иакова, вашего отца, запечатленного для Меня на Престоле Моей Славы. Ибо в тот час, когда вы говорите пред людьми “Свят,” Я преклоняю колена пред ним и обнимаю его и целую его и сжимаю его в Моих объятиях, и Мои руки троекратно на его руках, что соответствует троекратному произнесению вами предо Мною слова “Свят,” в соответствии со сказанным “Свят, свят, свят” (Иса. 6: 3)». См.: J. R. Davila, *Hekhalot Literature in Translation: Major Texts of Merkavah Mysticism* (SJJTP, 20; Leiden: Brill, 2013) 86; P. Schäfer, with M. Schlüter and H. G. von Mutius, *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ, 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 72. В данном случае Бог обнимает и целует небесную личность Иакова, запечатленную на Его Престоле. Удивительным отличием по сравнению с ранее рассмотренными текстами служит тот факт, что здесь не образ, а лицо Иакова, или, еще точнее, слепок/облик лица патриарха запечатлен на Престоле. По-видимому, подобного рода концептуальное изменение представляет собой не просто случайно неправильно выбранное слово, а сознательную модификацию рассматриваемой концепции,

выступает в роли Божьего Образа, или *Целем*, поскольку божественный Лик представляет собой причину и прототип, согласно которым формируется новая небесная личность Еноха. Подобное новое творение в соответствии с Ликом Божьим означает возвращение к состоянию Адама до грехопадения, человека, сотворенного, по свидетельству авторов нашего апокалипсиса, тоже по образу Божьего Лица. Подтверждение такого предположения мы обнаруживаем в 44-й главе, где читатель узнает, что первый человек был сотворен в соответствии с *Паним* Бога. В этом тексте говорится, что «Господь руками своими создал человека *в подобие лица своего*, малого и великого сотворил Господь». <sup>127</sup> Интересно отметить, что автор Второй книги Еноха в данном случае не следует точному каноническому чтению текста Книги Бытия 1: 26–27, где говорится, что Адам был сотворен не в соответствии с Лицом Божьим, а по

---

так как подобное явление обнаруживается также в некоторых других раввинистических источниках. К примеру, свидетельство присутствия рассматриваемой концепции можно обнаружить в 35-й главе *Пиркей де-рабби Элиезер*, автор которого также предпринимает попытку заметить *целем* на *паним* Иакова, утверждая, что ангелы приходили ради созерцания лица патриарха, а также что его небесный лик напоминал образ одного из Живых Существ (*Хаййот*) Божьего Престола: «Рабби Леви сказал: Той ночью Святой, будь Он благословен, показал ему все знамения. Он показал ему лестницу, стоящую на земле и достигающую небес, как сказано: “И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба” (Быт. 28: 12). И совершающие служение ангелы восходили и нисходили по ней, и они созерцали лицо Иакова и говорили: Вот лицо — подобно лицу той *Хаййя*, которая на Престоле Славы. Те (ангелы), которые были (на земле) внизу, восходили, чтобы созерцать лицо Иакова среди лиц *Хаййот*, (ибо оно было) подобно лицу *Хаййя*, пребывавшему на Престоле Славы». См.: *Pirke de Rabbi Eliezer* (tr. G. Friedländer; New York: Hermon Press, 1965) 265. Такого рода взаимозаменяемость терминов *целем* и *паним* имеет большое значение для нашего исследования.

<sup>127</sup> Навтанович, *Книга Еноха*, 3.222–223.

Его Образу (*целем*).<sup>128</sup> В связи с этим Ф. Андерсен указывает, что во Второй книге Еноха обнаруживается «идея, примечательная со всех точек зрения... Это не изначальный смысл понятия *целем*... В тексте используется выражение *подобие лица*, а не *образу*». <sup>129</sup> Тем не менее, представляется совершенно очевидным, что такое прочтение библейского текста возникло не в славянской среде бытования этого псевдоэпиграфа, а изначально присутствовало в тексте Второй книги Еноха, в котором сотворение светоносного Адама по образцу Божьего Лица соответствует похожему же творению небесной личности седьмого патриарха.

Принимая во внимание подобного рода параллели, можно предположить, что предание о втором владычестве, нашедшее отражение во Второй книге Еноха, также ассоциируется с концепцией Божьего Образа, или *Целем*. Как мы увидим да-

---

<sup>128</sup> В отношении этого текста Натаниэл Дейч отмечает, что «ключ к его пониманию был найден Ф. Андерсеном, указавшим в своем издании Второй книги Еноха на тот факт, что использованные в нем слова воспроизводят стих из Книги Бытия 1: 27, где говорится: “И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.” Вместо слов “образ” Божий во Второй книге Еноха мы находим выражение “лицо” Божье, а вместо “мужчину и женщину сотворил их” мы читаем “малого и великого сотворил Господь.” Принимая во внимание иудейские, гностические и мандейские предания, согласно которым понятие “образ Божий” из Книги Бытия 1: 27 интерпретировалось как гипостазированная сущность, зачастую идентифицирующаяся со Вселенским Адамом, можно сказать, что замена слов “образ Божий” из Быт. 1: 27 на слова “лицо Божье” служит свидетельством того факта, что в этом раннем источнике понятие “лицо Божье” также воспринималось как гипостазированная сущность» (Deutsch, *Gnostic Imagination*, 102).

<sup>129</sup> Andersen, *2 Enoch*, 1.171, сноска b. Как было упомянуто ранее, некоторые исследователи уже отмечали, что в ряде иудейских источников концепция образа Божьего зачастую была выражена с помощью символизма Божьего лица. На эту тему см. также: M. Idel, *The Changing Faces of God and Human Dignity in Judaism*, in: *Moshe Idel: Representing God* (ed. H. Tirosh-Samuelson and A. W. Hughes; LCJP, 8; Leiden: Brill, 2014) 103–122.

лее в нашем исследовании, такой способ выражения символики *целема* через использование образного строя Божьего Лица, или *Паним*, будет очень популярен в псевдоэпиграфических и более поздних раввинистических рассказах о небесной личности Иакова.

Еще один важный мотив, играющий существенную роль также и в других ранних иудейских преданиях о двух владычествах, это тема небесного престола второго владычества, которая в нашем рассказе передается через мотив о сидении Еноха в небесах. Несмотря на тот факт, что в некоторых рассказах о двух владычествах, таких как седьмая глава Книги пророка Даниила, авторы текстов только косвенно намекают на обладание таким атрибутом (упоминая об установлении престолов), в нашем апокалипсисе процесс обретения Енохом статуса существа, восседающего на небесах, представлен в мельчайших подробностях. В главах 23–24 сообщается, что Еноху дважды было предложено воссесть на небесах: сначала ангелом Веревилом (Уриилом), в связи с ролью патриарха как небесного писца, а затем самим Богом, на этот раз в связи с его обязанностями второго владычества. Второе приглашение выглядит особенно важным, поскольку Бог усаживает Еноха на особое место рядом с собой с целью сообщения ему сведений, скрытых даже от ангелов. В пространной редакции 2 Енох 22: 10–24: 4 говорится:

И я посмотрел на себя, и стал я как один из славных, и не было различия по виду. И воззвал Господь одного из своих архангелов, по имени Веревиил, который был стремительнее в мудрости, чем другие архангелы, и который записывал все деяния Господа. И сказал Господь Веревиилу: «Принеси книги из хранилищ, достань перо для записей скорописью, дай его Еноху, и прочти ему книги»... И он [Веревиил] говорил мне о вещах небес и земли... И Веревиил наставлял меня тридцать дней и тридцать ночей, и уста его говорили, не умолкая.

И [затем]... Веревиил сказал мне: «Эти вещи, которым я учил тебя... сядь и запиши»... И я вновь просидел тридцать дней и тридцать ночей, и я записал все в точности. И написал я 366 книг... И воззвал ко мне Господь; и Он сказал мне: «Енох, сядь слева от Меня с Гавриилом». И я повиновался Господу. И Господь говорил мне: «Енох [Возлюбленный], все, что ты видишь, неподвижное и движущееся, было сотворено Мной. И Я сам объясню это тебе. Прежде чем что-либо существовало, с самого начала, все, что существует, Я сотворил из не-существующего, и из невидимого — видимое. Слушай, Енох, и особенно внимательно эти Мои слова! Ибо даже ангелам не объяснял Я Моих тайн... которые Я тебе ныне возвещаю».<sup>130</sup>

Следует особо отметить приглашение от Бога, призвавшего мистика сесть слева от него с Гавриилом.<sup>131</sup> В краткой редакции 24-й главы Второй книги Еноха автор еще более отчетливо подчеркивает уникальную природу такого предложения, так как в этом тексте говорится, что Бог поместил патриарха «слева от себя, ближе, чем Гавриила».<sup>132</sup> Исследователи уже предпринимали попытки интерпретировать это предание о возведении на престол патриарха через призму рассказов о двух владычествах в равнинистических текстах и сочинениях, принадлежащих традиции Хейхалот. Так, К. Флетчер-Луи уже ранее высказывал мнение, что мотив восседания Еноха рядом

---

<sup>130</sup> Andersen, *2 Enoch*, 1.138–142.

<sup>131</sup> Предписание Божьему наместнику восседать по левую руку, вместо того, чтобы он восседал по правую руку, может вызвать недоумение. Мартин Хенгель, однако, отмечает, что такого рода расположение, возможно, объясняется «поправкой» христианского переписчика, по мнению которого место по правую руку должно предназначаться для Христа. М. Хенгель указывает на похожую ситуацию в *Вознесении Исайи*, где ангел Святого Духа помещен по левую руку от Бога. См.: М. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburg: T&T Clark, 1995) 193.

<sup>132</sup> Навтанович, *Книга Еноха*, 3.214–215.

с Богом предполагает некоторую связь этого предания с раввинистическими рассказами о Енохе-Метатроне.<sup>133</sup> Майкл Мах также считает, что этот мотив тесно связан с образом Метатрона, отмечая, что «возвышение Еноха до статуса, превосходящего даже статус ангелов, а также тема возведения Еноха на престол рядом с Богом служат параллелью к описаниям преображения Еноха-Метатрона и возведения его на престол в Третьей книге Еноха».<sup>134</sup>

## Откровение Авраама

В ходе нашего предыдущего исследования двойных богоявлений мы убедились в том, что в этих ранних иудейских преданиях образы обоих владычеств были представлены в виде антропоморфных зрительно воспринимаемых манифестаций. В контексте подобной визуальной эстетики передача божественных функций и полномочий второму владычеству главным образом осуществлялась посредством его наделения особыми зрительно воспринимаемыми атрибутами Бога. Подобные отличительные признаки, включающие атрибуты Божьего Престола или Божьей Славы, нередко передавались фигурам вторых владычеств, становившихся новыми хранителями этих божественных символов.

И тем не менее, в некоторых других ранних иудейских рассказах о двух владычествах, к изучению которых мы приступаем теперь, эти два владычества предстают как два различных типа богоявления, принадлежащих к двум совершенно разным символическим мирам, зрительному и звуковому. Подобного

---

<sup>133</sup> Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 154.

<sup>134</sup> M. Mach, *From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism*, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism* (3 vols.; ed. J. J. Collins; New York: Continuum, 1998) 1.229–264, 1.251.

рода символический контраст находит свое последовательное выражение в *Откровении Авраама*, иудейском псевдоэпиграфе, созданном, по всей видимости, во II в. н. э., вскоре после разрушения Второго Иерусалимского Храма. В этом тексте Бог уже не предстает в своем привычном «человеческом» облике, подобно Ветхому Дням в седьмой главе Книги пророка Даниила или «благородного мужа» в описании двойного богоявления в *Эксагоге*. В нем антропоморфизм первого владычества полностью предается забвению, и присутствие Бога теперь выражается посредством невидимого Гласа Божьего, низвергающегося из небесной печи. Разумеется, что подобного рода описание богоявления через воспринимаемого на слух Гласа не было изобретением автора *Откровения Авраама*. Подобная концепция представляла собой итог многовекового развития религиозных представлений, уходящих своими корнями в произведения Ветхого Завета. Для того чтобы понять лучше истоки этой концепции, нам следует обратиться теперь к этим ранним библейским источникам.

Как уже упоминалось ранее, антропоморфная символика играла заметную роль в многих богоявлениях, описываемых в Ветхом Завете. Несмотря на очевидную приверженность ветхозаветных авторов к такому антропоморфному способу выражения присутствия Бога, в тексте Ветхого Завета также обнаруживается полемика против такого рода тенденций, демонстрирующая отказ некоторых его авторов от «телесного» представления о Боге и о стремлении сформулировать совершенно иные способы выражения Божьего присутствия. Так, исследователи уже прежде отмечали полемическую позицию Книги Второзакония и связанной с ней так называемой «Второзаконнической школы» по отношению к антропоморфным представлениям о Боге. Моше Вайнфилд указывает на тот факт, что «Второзаконническая концепция культа... существенным образом отличается от идей и образов, нашедших свое отражение в других книгах Пятикнижия; эта концепция



представляет собой поворотный пункт в процессе эволюции религии и веры Израиля». <sup>135</sup> Понять со всей определенностью причины подобного полемического отношения авторов Второзакония к антропоморфным преданиям других книг Пятикнижия не представляется возможным. Исследователи обычно объясняют происхождение такой идеологии особыми историческими условиями, такими как «централизация культа, утрата ковчега в северном царстве или разрушение храма». <sup>136</sup>

Согласно общепринятому научному мнению, авторы «Второзаконнической школы» развернули полемику с приверженцами зрительно воспринимаемых и антропоморфных концепций Бога, которую затем подхватили пророки Иеремия и Девтеро-Исайя. <sup>137</sup> Пытаясь подавить и искоренить древние

---

<sup>135</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 190.

<sup>136</sup> I. Wilson, *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy* (SBLDS, 151; Atlanta: Scholars, 1995) 6–7. Возможно, смена парадигмы в Книге Второзакония основывалась на уже существовавших в то время концепциях аудиального богоявления. Э. Вольфсон отмечает, что, «в то время как эпистемологическое предпочтение чувства слуха над зрением в отношении Бога засвидетельствовано в различных библейских текстах, в том числе и в большинстве классических пророческих книг, мотив неприятия наглядных изображений Бога обнаруживается особенно часто у автора Книги Второзакония, подчеркивавшего, что основным и исключительным средством откровения служит Божий Глас, а не зрительно воспринимаемый образ... Каким бы ни было “изначальное” логическое обоснование для запрета на изображения Бога в религиозной культуре древнего Израиля, относилось ли оно к богословским или социо-политическим воззрениям, по-видимому, ограничения на визуализацию Бога в Книге Второзакония представляли собой более позднюю интерпретацию ранее уже существовавшего запрета» (Wolfson, *Through a Speculum*, 14).

<sup>137</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 198. В отношении религиозных концепций, которые можно обнаружить в тексте т. н. Девтеро-Исайи, Э. Вольфсон отмечает, что «существенным элементом в библейском предании, как мы уже видели в случае со Второзаконием, служит противодействие физическому антропоморфизму, с подчеркиванием преимущества аудиальных аспектов над визуальными. Утвержде-

антропоморфные представления о Боге, авторы Книги Второзакония и «Второзаконнической школы» выдвинули вместо этого анти-антропоморфную аудиальную идеологию<sup>138</sup> Божьего Имени,<sup>139</sup> в которой земной храм<sup>140</sup> понимался как место исклю-

---

ние о том, что Бог обращается к людям с использованием речи, не предполагает какой-либо угрозы представлениям о потусторонней природе Бога, иначе говоря, идее об абсолютной несопоставимости Бога с чем-либо сотворенным, в том числе и с человеком. Самую категоричную формулировку среди подобного рода демифологизирующих высказываний можно обнаружить в тексте Девтеро-Исайи: “Итак, кому уподобите вы Бога? И какое подобие (*demut*) найдете Ему?” (Иса. 40: 18; ср.: 40: 25; 46: 5). В этом стихе подразумевается, как было указано Моше Вайнфилдом, непосредственно выраженный полемический смысл, направленный против авторов, принадлежавших Священнической традиции, с их представлениями о том, что человек сотворен по образу Божьему. В рамках этой традиции предполагались две основные идеи: во-первых, о том, что Бог обладает образом (*demut*), и, во-вторых, что, благодаря этому образу, в соответствии с которым был сотворен Адам, подразумевалось фундаментальное сходство или подобие между человеком и Богом. В стихе из Девтеро-Исайи обе эти идеи подвергаются сомнению: поскольку с Богом невозможно сопоставить никакой образ, нельзя утверждать, что человек был сотворен по образу Божьему. Основываясь на такой точке зрения, автор этого текста создает непреодолимую пропасть между Творцом и творением» (Wolfson, *Through a Speculum*, 24–25).

<sup>138</sup> Уилсон отмечает, что исследователи обычно рассматривают в качестве истоков формирования аудиального богословия Имени «две группы текстов, а именно упоминания об обитании Имени Яхве или его присутствии каким-либо способом в храме (см., к примеру, Втор. 12–26 и повествования в рамках Второзаконнической Истории) и упоминания о пребывании или обитании самого Яхве на небесах (см., к примеру, Втор. 4: 36; 26: 15 и 3 Цар. 8, молитву Соломона по поводу освящения храма)» (Wilson, *Out of the Midst of the Fire*, 3).

<sup>139</sup> Об идеологии Божьего Имени в Книге Второзакония и других библейских текстах см.: S. Richter, *The Deuteronomic History and the Name Theology: lesakken semo sam in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW, 318; Berlin: Walter de Gruyter, 2002) 26–39.

<sup>140</sup> Подобно концепции Славы (*Кавод*), идеология Имени (*Шем*) также пронизана отчетливо различимыми священническими мотивами, кото-

чительного обитания Божьего Имени.<sup>141</sup> Г. фон Рад отмечает, что Второзаконническое высказывание «чтобы там пребывало Имя Его» служит цели утверждения новых представлений о Боге, которые ставят под сомнение древнее убеждение в том, что Бог поистине сам пребывает в храме.<sup>142</sup> В контексте этой

---

рые впоследствии оказывали существенное влияние на представления об Имени Божьем на протяжении долгого времени после разрушения Второго Храма в Иерусалиме. Согласно утверждению Уилсона, «несмотря на особое подчеркивание в Книге Второзакония представлений о потустороннем пребывании Яхве в контексте идеологии *Шем*, образ храма сохранял свою значимость для верующих Израиля, поскольку присутствие в нем Имени воспринималось как гарантия доступа к самому Богу» (Wilson, *Out of the Midst of the Fire*, 7).

<sup>141</sup> Т. Н. Д. Меттингер указывает, что в рамках богословия *Шем* «сам Бог больше не присутствует в Храме, Он пребывает только на небесах, будучи представленным в Храме только своим Именем» (Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124). См. также: Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 193.

<sup>142</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 193. В другой своей работе М. Вайнфилд отмечает, что «такого рода попытки отрицания присущей традиционному образному строю телесности в способах описания Бога также нашли свое выражение и в описании Ковчега в Книге Второзакония. Особая и исключительная функция Ковчега, согласно авторам Книги Второзакония, состоит в хранении скрижалей Завета (10: 1–5); в этом тексте нет никаких упоминаний о крышке Ковчега или о херувимах, благодаря которым Ковчег становился подобным божественной Колеснице или Божьему Престолу... Ковчег не служит основанием, на котором Бог восседает во время его пути, предпринятого ради разгрома врагов (Числ. 10: 33–36), а функционирует только в качестве места хранения скрижалей Завета». См.: М. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11* (AB 5; New York: Doubleday, 1991) 39. Согласно Г. фон Раду, «в Книге Второзакония роль Имени может быть определена с особой долей определенности, данная концепция четко обозначена в рамках ясно очерченных пределов; понятие Имени почти пересекается с понятием ипостаси. Второзаконническая богословская концепция Имени Яхве явным образом наделена полемическими чертами или, вернее сказать, богословскими исправлениями. Не сам Яхве присутствует в Храме, а только Его Имя как залог исполнения Его воли; на него и только на него должен

Второзаконнической идеологии присутствие Бога выражается не через привычные зрительные образы, а через аудиальную эстетику незримого Божьего Гласа.<sup>143</sup> Т. Меттингер отмечает, что «ради создания идеологического контраста с прежними представлениями, богословие Второзакония представлено в намеренно абстрактных терминах: во время богоявления на Синае члены общины Израиля не видели образа; они только слышали голос их Бога (Втор. 4: 12, 15).<sup>144</sup> Увлеченность авто-

---

полагаться Израиль как на необходимое средство, в котором явит себя Яхве. Авторы Книги Второзакония, таким образом, отказываются от устаревшего примитивного представления о присутствии и пребывании Яхве в Храме, разрабатывая богословски более возвышенные концепции». См.: G. vonRad, *Studies in Deuteronomy* (London: SCM Press, 1953) 38–39. Похожим образом и Рональд Клементс считает, что, «благодаря использованию концепции Имени Божьего, авторы Книги Второзакония стремились избежать примитивного представления о присутствии Бога в Храме. Они старались подчеркнуть тот факт, что истинное место пребывания Бога может располагаться только на небесах». См.: R. E. Clements, *Deuteronomy* (Old Testament Guides; Sheffield: JSOT, 1989) 52.

<sup>143</sup> Э. Вольфсон указывает, что, «в то время как изображения Бога считались оскорблением, или даже святотатством, процесс слушания гласа представлялся приемлемой формой антропоморфного выражения общения с Богом, так как восприятие на слух гласа не предполагало непременно образа, воплощенного в конкретную форму, ограниченную определенными пространственными рамками... Голос не связан с пространственным соотношением, с внешним миром и, следовательно, воспринимается как непосредственно присутствующий... рассуждения о Гласе Божьем, а не о Его видимом образе представляется более приемлемым, так как голос обладает свойством непосредственного феноменологического присутствия без необходимости внешнего пространственного антуража» (Wolfson, *Through a Speculum*, 14–15).

<sup>144</sup> Согласно замечанию С. Вайцмана, «несмотря на то, что Бог в Книге Второзакония представлен невидимым, Его можно услышать: “И говорил Господь к нам из среды огня; Глас слов Его вы слышали... только Глас” (4: 12). Подобный религиозный опыт восприятия на слух Божьего Гласа недоступен для других народов; он доступен только для народа Израиля: “бывало ли что-нибудь такое, как сие великое дело, или слыхано ли

ров Второзакония идеей Божьего гласа и слов представляет собой переход к аудиальным, незримым способам выражения присутствия Бога».<sup>145</sup>

Как и в антропоморфной идеологии, где зрительно воспринимаемые отличительные признаки проявлялись не только в эпифании Бога, но также и в особых отличительных признаках созерцавших его мистиков; в рамках концепции воспринимаемого на слух выражения присутствия Бога, подобное аудиальное присутствие оказывает глубокое воздействие на адепта, переживавшего подобный религиозный опыт. Такого рода метаморфозы можно проследить в изменении роли Моисея в Книге Второзакония, где образ этого пророка также преобразуется в соответствии с аудиальной идеологией этого произведения. Так, в то время как в текстах, содержащих описания зрительно воспринимаемых явлений Бога, Моисей зачастую представлен принявшим на себя отличительные признаки Божьего Образа, в том числе и его светоносную природу, во Второзаконнических преданиях пророку теперь предназначена роль как посредника в передаче откровения невидимого Божьего Гласа. Как отмечает С. Вайцман в своем анализе подобной смены парадигм,

выясняется, что роль Моисея состоит в смягчении Божьего Гласа, в осуществлении посреднического процесса произнесения его слов своим голосом. Авторы Книги Второзакония не сами присвоили эту роль пророку, также как они не были первыми, кто стремился запретить изображения Бога (ср.: Исх. 20: 19); их вклад в развитие богословия состоит в новом способе фор-

---

подобное сему? Слышал ли какой народ Глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты?» (4: 32)». См.: S. Weitzman, *Sensory Reform in Deuteronomy*, in: *Religion and the Self in Antiquity* (ed. D. Brakke et al.; Bloomington: Indiana University Press, 2005) 123–139, 129.

<sup>145</sup> Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 46.

мулирования этих преданий, благодаря чему этот текст стал существенным поворотным пунктом в истории смыслов, которые мы стремимся в данном случае проследить. В отличие от версии изложения истории, представленной в Книге Исхода, в Книге Второзакония говорится, что Моисей сообщает членам общины Израиля об одобрении самим Богом их предложений: «Господь услышал слова ваши, как вы разговаривали со мною, и сказал мне Господь: слышал Я слова народа сего, которые они говорили тебе; все, что ни говорили они, хорошо... А ты здесь останься со Мною, и Я изреку тебе все заповеди и постановления и законы, которым ты должен научить их» (5: 25–28). На этот раз впервые в Книге Второзакония говорится, что Бог услышал народ Израиля.<sup>146</sup>

Следует отметить, что, как и в визуальной парадигме богоявления, в которой Моисей функционирует как воспринимаемый зрением посредник, чье светоносное лицо служит отражением видимых отличительных признаков Бога, во Второзаконнической традиции голос пророка становится инструментом, посредством которого народ обретает откровение. Иными словами, посредническое видение превращается в посредническое слышание. Размышляя над такого рода различиями между двумя видами богоявления, исследователи уже высказывали мнение о том, что

отношение автора текста Книги Второзакония 1–5 к проблеме чувственного восприятия явления Бога исключает возможность непосредственного общения с Богом: Бога невозможно увидеть, так как Он не являет себя в зрительно воспринимаемом образе; Бога можно услышать, но люди не могут долго выдерживать эту непосильную нагрузку. Что можно выдержать, так это как раз опосредованный способ аудиального восприя-

<sup>146</sup> Weitzman, *Sensory Reform in Deuteronomy*, 131.

тия Божьих слов, которые, как предполагается, излагают авторы Книги Второзакония, а именно Глас Божий, звучащий при посредническом участии голоса Моисея. История выражения чувственного восприятия слов Бога, изложенная нами, иными словами, представляет собой попытку представить саму Книгу Второзакония как альтернативу непосредственному чувственному восприятию Бога, своего рода акустический компромисс, подобный зрительному компромиссу, достигнутому Моисеем, о чем говорится в третьей главе Книги Второзакония, в которой соблюдается баланс между чрезмерно явным чувственным выражением образа Бога и совершенным его отсутствием.<sup>147</sup>

Более того, как и в случае с преданиями о зрительно воспринимаемой Божьей Славе (*Кавод*), в которых образы земного храма с его херувимами имитируют ангельскую свиту небесного Храма, создатели аудиальной парадигмы богоявлений не ограничиваются только пересмотром концепции земного святилища,<sup>148</sup> провозглашая новую «акустическую» концепцию небесной Колесницы и божественного Возничего. Согласно замечанию Меттингера, представления о Боге, принятые в рамках Второзаконнического богословия, на удивление абстрактны. «Концепция престола исчезает, и антропоморфные отличительные признаки Бога почти полностью предаются забвению».<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Weitzman, *Sensory Reform in Deuteronomy*, 131.

<sup>148</sup> Уилсон отмечает, что «присутствие Имени в месте совершения культа не следует воспринимать как изолированное явление, оно связано со всем комплексом новых идей, в том числе изменений в концепции Ковчега (вместо подножия или престола Бога он превратился в хранилище скрижалей закона) и Храма (из места пребывания Яхве и, следовательно, жертвоприношений он превратился в помещение для молитвы)» (Wilson, *Out of the Midst of the Fire*, 8).

<sup>149</sup> Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124.

Следует отметить, что, в то время как приверженцы Второзаконнической идеологии Имени не совсем отказываются от терминологии, связанной с концепцией Божьей Славы (*Кавод*),<sup>150</sup> они, тем не менее, полностью лишают *Кавод* его реального существования. Размышляя над этой тенденцией, М. Вайнфилд отмечает, что «слово *Кавод* в тех случаях, когда оно используется в Книге Второзакония, не означает бытие или сущность Бога, как это происходит в текстах раннего периода, а служит для обозначения сияния и величия, подразумеваемая под этим его абстрактные и нематериальные свойства».<sup>151</sup>

Примером полемического противостояния между визуальной концепцией Божьего Образа (*Кавод*), нередко обозначаемого как Божье Лицо (*Паним*), и аудиальным богословием Божьего Имени служит текст из 33-й главы Книги Исхода, где говорится, что в ответ на просьбу Моисея показать ему Божью Славу (*Кавод*), Бог даровал ему звуковое откровение, пообещав сообщить пророку свое Имя:

Моисей сказал: покажи мне славу Твою. И сказал Господь: Я проведу пред тобою всю славу Мою, и провозглашу имя Иеговы пред тобою... потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых.

В этом тексте подчеркивается тема противостояния зрительной/телесной и аудиальной/незримой концепций откровения, причем автор обращает особое внимание на возможность для верующих ощутить Божье присутствие не только

---

<sup>150</sup> Тенденцию к полемической реинтерпретации образного строя соперничающей теофанической парадигмы можно наблюдать и в визуальной традиции *Кавод*, которая, в свою очередь, использует символизм Божьего Гласа наряду с другими аспектами символизма Имени (*Шем*).

<sup>151</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 206.



посредством узрения, но также и благодаря слуху.<sup>152</sup> Один из способов откровения нередко подавляется другим. Намек на это мы находим уже в 33-й главе Книги Исхода, а в Книге Второзакония 4: 12 это выражается уже явным образом через использование сентенции «глас слов Его вы слышали, но образа не видели». Исследователи указывали на подобную смену парадигм от зрительно воспринимаемого откровения к его аудиальному типу в Книге Второзакония,<sup>153</sup> отмечая, что

авторы Книги Второзакония делают тонкий переход к упоминаниям об аудиальном восприятии Бога, прекращая говорить о зрительных мотивах, о которых шла речь ранее (хотя и не совсем забывая их), предпочитая мотивы восприятия Бога на слух: «услышав о всех сих постановлениях» (4: 6); «Я возведу им слова Мои» (4: 10). Такой переход проявляется еще более очевидным образом в некоторых риторических приемах, проявляющихся в том, как Моисей предвзвешивает свою речь в этой части текста императивом «Слушай», в противоположность предшествующей части, где он начинает свое обращение сло-

---

<sup>152</sup> В отношении данного текста Э. Меррилл Уиллис отмечает, что «в Ветхом Завете можно обнаружить значительное противостояние между антропоморфными и не-антропоморфными способами описания Бога. Несмотря на тот факт, что в Исх. 20: 4 и Втор. 4: 12–24 авторы текстов отрицают зрительно воспринимаемые изображения Бога, в Исх. 24: 9–11 говорится, что Бог и старейшины Израиля встретились лицом к лицу. Иногда противоречия проявляются даже в одном и том же тексте. 33-я глава Книги Исхода как раз служит таким примером. В ней говорится, что Моисей просит о том, чтобы увидеть и зрительно воспринимаемое Лицо Бога, и его лишенный формы *Кавод*». См.: A. C. Merrill Willis, *Heavenly Bodies: God and the Body in the Visions of Daniel*, in: *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible* (ed. S. T. Kamionkowski and W. Kim; New York: T&T Clark, 2010) 13–37, 17.

<sup>153</sup> М. Вайнфилд отмечает, что «авторы Книги Второзакония... последовательно смещают центр тяжести в своих описаниях богоявления со зрительно воспринимаемой к слуховой сфере» (Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 207).

вом «Смотри!» (1: 21; 2: 31). Все эти изменения происходят одновременно со все возрастающим подчеркиванием модуса аудиального восприятия как средства общения между Богом и Израилем, и такое подчеркивание данного мотива становится особенно заметным в том способе, которым авторы меняют характер изложения событий, известных из Книги Исхода.<sup>154</sup>

В рамках этой новой тео-фонической концепции, открыто противопоставленной тео-фанической традиции, даже рассказ об откровении, дарованном Богом Моисею на горе Синай, изложенный в 19-й главе Книге Исхода (и служащий важнейшим примером зрительной парадигмы), предстает заново интерпретированным на основе аудиальной парадигмы богоявления. Из текста Втор. 4: 36 мы узнаем о богоявлении на Синае как о явлении звука небесного Гласа: «С неба дал Он слышать тебе глас Свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огонь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня». В данном случае откровение даруется не в виде скрижалей, т. е. предмета, использование которого могло бы служить косвенным намеком на телесность Бога; напротив, «заповеди были услышаны из среды огня... изреченные Богом с небес».<sup>155</sup> Недоступная зрению природа Божьего откровения, теперь выраженная как не имеющий форму голос в огне, отменяет любую необходимость телесного представления в образе антропоморфной Славы Божьей. В отношении этой смены парадигм богоявления С. Вайцман замечает, что

версия текста заповедей, представленная в Книге Второзакония, в определенной степени подобна тексту, содержащемуся в 20-й главе Книги Исхода, однако в этой версии обнаружива-

---

<sup>154</sup> Weitzman, *Sensory Reform in Deuteronomy*, 129.

<sup>155</sup> Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 207. О критике методологии М. Вайнфилда в этом сравнительном анализе см.: Wilson, *Out of the Midst of the Fire*, 90 ff.

ется некоторое отличие в рассказе о том, как происходило само событие их получения. В тексте Исх. 20: 18–19, следующем сразу за изложением заповедей, сообщается, что люди испугались звуков, появившихся вместе с устрашающим зрелищем после окончания речи Бога: «Весь народ видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся; и, увидев то, народ отступил и стал вдали. И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать; но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть». В тексте Втор. 5: 22–27 также упоминаются огонь и дым, однако в данном случае особое внимание уделяется мотиву страха, возникшему вследствие того, что они услышали Глас Божий... В то время как народ Израиля не видел никакого образа Божьего, автор (Втор. 5: 22–27) со всей определенностью заявляет, что народ действительно испытал непосредственное восприятие Божьего Гласа, и этот мистический опыт был настолько пугающим и всепроникающим, что народ Израиля в самом деле был удивлен, что он выжил после такого религиозного опыта, и обратился к Моисею с просьбой послужить в качестве посредника в изложении Божьих речей.<sup>156</sup>

Описание деяний Бога и Его присутствия как гласа в огне, таким образом, становится одним из отличительных признаков акустической идеологии богоявления.<sup>157</sup> Примером такого аудиального символизма может служить рассказ о явлении Бога Илие на горе Хорив в 3 Цар. 19: 11–13, повествовании, испытавшем влияние Второзаконнической идеологии:

И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним. И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы

---

<sup>156</sup> Weitzman, *Sensory Reform in Deuteronomy*, 129–130.

<sup>157</sup> Согласно замечанию Меттингера, «нет ничего удивительного в том, что концепция Имени Божьего занимает центральное место в богословской системе, в которой слова и глас Бога имеют столь важное значение» (Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124).

и сокрушающий скалы пред Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра. Услышав сие, Илия закрыл лицо свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос, и сказал ему: что ты здесь, Илия?

Подобно тому как в контексте зрительно воспринимаемой парадигмы видение Бога неминуемо представляет риск для созерцателя, в аудиальной парадигме присутствует свой собственный «мотив опасности», который автор выражает посредством описания пророка, закрывающего свое лицо от огненных<sup>158</sup> изречений Бога.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> В отношении данной проблемы М. Вайнфилд отмечает, что «авторы Книги Второзакония тщательно смещают центр тяжести в своих описаниях богоявления от визуальной к аудиальной сферам. В тексте Исх. 19 главная опасность, с которой сталкиваются люди, состоит в вероятности такой ситуации, что они могут начать “прорываться к Господу для того, чтобы увидеть Его” (ст. 21); именно с целью предотвращения такого развития событий возникает необходимость “провести для народа черту со всех сторон” (ст. 12) и предупредить их о том, чтобы они не поднимались на гору. В самом деле, в текстах, возникших до создания Книги Второзакония, постоянно говорится об опасности созерцания Бога: “Ибо человек не может увидеть Меня и остаться в живых” (Исх. 33: 20), и также в Быт. 32: 30: “Ибо я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя” (ср.: Суд. 13: 22; Иса. 6: 5). В Книге Второзакония, напротив, даже не предполагается возможность увидеть Бога. Члены общины Израиля видели только “Его великий огонь,” символизирующий Его сущность и отличительные признаки (4: 24: “Ибо Господь, Бог твой, есть огонь посядающий, Бог ревнитель,” ср.: 9: 3), в то время как сам Бог пребывает в своем небесном мире. В данном случае опасность, угрожающая людям, также как и величие чуда, состоит в факте слушания Божьего Гласа: “Слышал ли какой народ Глас Бога, говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты?” (4: 33; ср.: 5: 23)» (Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, 38–39).

<sup>159</sup> В отношении таких путей развития данной концепции С. Вайцман отмечает, что, «в то время как Бог допустил общину Израиля к беспрецедентной ощущаемой чувствами близости к нему, процесс слушания

Исследователи высказывали мнения, что Второзаконническое отрицание зрительных образов оказало свое влияние на авторов более поздних иудейских и христианских сочинений. В отношении ранних христианских преданий Маркус Бокмюэл напоминает, что «яростное сопротивление антропоморфным, зрительно воспринимаемым представлениям о Боге... и идея о том, что “Бога не видел никто никогда,” получила широкое распространение в пост-библейской литературе и в Новом Завете (Ин. 1: 18; ср.: Рим. 1: 20; Кол. 1: 15; 1 Тим. 1: 17)».<sup>160</sup>

---

его Гласа сам по себе представляет опасность, так что Моисея удивляет тот факт, что члены общины Израиля выжили после религиозного опыта общения с Богом: “Слышал ли какой народ Глас Бога... и остался жив?” В главах 4–6 Книги Второзакония сообщается о возможности смягчения опасности вследствие слушания Бога благодаря изобретению своего рода виртуального слушания, опосредованного способа восприятия Его гласа». См.: Weitzman, *Sensory Reform in Deuteronomy*, 129.

<sup>160</sup> M. N. A. Bockmuehl, *‘The Form of God’ (Phil 2: 6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism*, in: *JTS* 48 (1997): 1–23 at 13. М. Бокмюэл также напоминает нам о том, что, «в то же время, однако, в Ветхом Завете также постоянно проявляется противоположная традиция. Господь Бог прогуливается в саду (Быт. 3: 8); Он встречается с Авраамом (Быт. 18, в особенности ст. 13 сл.); семьдесят старейшин восходят на гору Синай, чтобы Его увидеть, а также есть и пить в Его присутствии (Исх. 24: 10 сл.). Такие рассказы нередко рассматривались как свидетельства примитивного антропоморфизма, от которого позднее авторы религиозных сочинений отказались по мере развития более возвышенного богословия. На самом деле, описания видений Бога (или Его престола, небес и т. д.) обнаруживаются в текстах Ветхого Завета, датирующихся как самым ранним, так и самым поздним периодами: от описания лестницы Иакова в Книге Бытия 28 или края риз Господа, наполняющего Храм в шестой главе Книги пророка Исайи, вплоть до описания созерцаемого Иезекиелем престола-колесницы (Иез. 1) или потрясающего воображение видения Ветхого Днями, созерцаемого Даниилом (Дан. 7). Г. Шолем и исследователи, изучавшие апокалиптические тексты после него, нередко высказывали мнения о непрерывности мистической традиции от видений престола в Ветхом Завете и в тексте *1 Енох* 14: 18–24 (ср., к примеру, *Житие Адама и Евы* 25: 3) до описаний видений в более поздних

Рассмотренные ранее Второзаконнические предания об акустическом выражении Божьего присутствия продолжают играть заметную роль также в некоторых иудейских апокалиптических текстах. Так, мы встречаем подобную тенденцию в богоявлении, описываемом в восьмой главе *Откровения Авраама*. Там Бог представлен как «Глас Сильного», нисшедший «с небес в огненном потоке».

Удивительное отличие этого апокалипсиса от библейских текстов состоит, однако, в том, что, в то время как в Пятикнижии и аудиальные, и зрительно воспринимаемые богоявления строго ассоциируются с одним Богом, в *Откровении Авраама* и в некоторых других иудейских и христианских сочинениях эти два различных способа богоявлений являются теперь строго поделенными между двумя владычествами, так что одно из них обретает воспринимаемый зрением образ, в то время как другое уходит в невидимое акустическое измерение своего присутствия. Теперь нам следует приступить к изучению такого рода теофанического раздвоения в *Откровении Авраама*.

В отличие от рассмотренных ранее рассказов, в которых Бог представлялся в виде зрительно воспринимаемого антропоморфного образа, в *Откровении Авраама* присутствие Бога выражено в соответствии с Второзаконнической аудиальной эстетикой богоявлений.<sup>161</sup> Уже во вступительном богоявлении

---

апокалиптических и раввинистических сочинениях. И даже несмотря на тот факт, что в наше время не принимается точка зрения Шолема на раннюю датировку многих текстов, принадлежащих традиции мистицизма Меркавы, описания небесной литургии, содержащиеся в *Песнях субботнего жертвоприношения* из Кумрана, в наше время, по-видимому, служат подтверждением его проницательных догадок о фундаментальной непрерывности рассматриваемой традиции от ранних до поздних источников, в которых можно обнаружить описания видения Божьей Славы». См.: Vockmuehl, *The Form of God*, 13–14.

<sup>161</sup> Признаки близкого сходства со Второзаконническими текстами можно также обнаружить и в завуалированных и явных связях между

второй апокалиптической части этого произведения, описываемого в главе 8-й, о Божьем присутствии говорится как о «Гласе Сильного», изливающимся в огненном потоке.<sup>162</sup> Явление Бога как лишенного вида Гласа, а не как ангельского или антропоморфного образа, становится стандартным литературным приемом, принятым авторами *Откровения Авраама* для описания события богоявления.<sup>163</sup> Такое особое подчеркивание звукового откровения Бога напоминает некоторые библейские рассказы, испытавшие влияние Второзаконнической идеологии, в том числе упомянутое ранее описание встречи Илии с Богом на горе Хорив (3 Цар. 19: 11–13).

И действительно, почти что все повествование нашего апокалипсиса пронизано подобными тенденциями к аудиальной эстетике Божьего присутствия, поскольку упоминания о небесном Гласе обнаруживаются повсюду в этом сочинении.

---

видением Авраама и описанием встречи Моисея с Богом на Синае. В этом отношении Дэвид Гэлперин отмечает, что автор *Откровения Авраама* «предоставляет нам некоторые свидетельства того факта, что в его трактовке религиозного опыта Авраама просматривается влияние библейского рассказа о событии, произошедшем с Моисеем на Синае. Одним из самых явных таких свидетельств служит указание на место, где Авраам встретился с Богом, а именно гору Хорив, так как это название горы обычно используется в Книге Второзакония для обозначения Синая». См.: D. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Response to Ezekiel's Vision* (TSAJ, 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 109–110.

<sup>162</sup> В *Откр. Авр.* 8: 1 говорится: «Глас Сильного пал с небес в огненном потоке, говоря и призывая: “Аврам, Аврам!”» См.: А. Кулик, *Откровение Авраама*, в: *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002) 241; В. Philonenko-Sayar, M. Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica, 31; Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve, 1981) 54.

<sup>163</sup> См., к примеру: *Откр. Авр.* 18: 2: «и я услышал голос, подобный бурлению моря, и он не прекращался из-за огня» (Кулик, *Откровение Авраама*, 245; Philonenko-Sayar, Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 76).

Соответственно, в 9-й главе *Откровения Авраама* Глас «Превечного и Сильного Бога» повелевает Аврааму совершить жертвоприношения. А в следующей главе этот Глас назначает ангела Иаои́ла небесным проводником возводимого на небо патриарха.

Идентификация Бога с Гласом в *Откровении Авраама* также оказывает влияние на тот способ, которым к этому Божьему присутствию следует обращаться и как его следует почитать. Акустическое богоявление Творца предполагает соответствующий отклик со стороны Его творения. В этом отношении в *Откровении Авраама* особо подчеркивается значение молитвы как аудиального процесса, параллельного звуковому выражению Божьего Гласа.<sup>164</sup> Авторы данного апокалипсиса также, по-видимому, рассматривают молитву, обращенную к Богу, как аудиальную мистическую практику, во многих смыслах параллельную зрительной мистике антропоморфной парадигмы *Кавод*, в контексте которой адепт нередко служит отражением Божьей Славы в процессе своего преобразования, принимая на себя теофанические отличительные признаки Божьего Образа. В этом отношении следует отметить, что упоминания о «телесных» трансформациях адепта характерным образом отсутствуют в *Откровении Авраама*, и этот факт нередко приводил в изумление многих исследователей традиционных апокалиптические истории, созданных в эстетике зрительно воспринимаемой идеологии богоявления.

Как и в случае с визуальной парадигмой *Кавод*, в контексте которой антропоморфный образ Бога представлял собой небесное соответствие человеческому телу самого мистика-

---

<sup>164</sup> Андреа Либер привлекает внимание исследователей к сходным традициям в упомянутом ранее тексте рукописи 4Q405. См.: A. Lieber, *Voice and Vision: Song as a Vehicle for Ecstatic Experience in Songs of the Sabbath Sacrifice*, in: *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation of Scripture* (ed. C. A. Evans; 2 vols.; London/New York: T&T Clark, 2004) 2.51–58 at 55.



созерцателя, в аудиальной модели богоявления человеческие славословия парадоксальным образом тоже определяют новое аудиальное присутствие Бога. В этой связи исследователи отмечали, что молитвы и вопрошения в аудиальной парадигме Имени Божьего (*Шем*) порой функционировали в качестве своего рода средства актуализации Божьего присутствия.<sup>165</sup>

Аудиальная идеология богоявления достигает своего наивысшего символического выражения в 18-й главе *Откровения Авраама*, где говорится о встрече мистика с божественной Колесницей. Самой интересной деталью этого повествования, которое в корне отличает его от описания, воспринимаемого зрением видения Иезекииля, это то, что в кульминационный момент встречи главного героя с божественной Колесницей в тексте отсутствуют какие-либо указания на антропоморфную Славу Божью, о которой у Иезекииля говорится как о «подобии человека».<sup>166</sup> Вместо антропоморфного образа Бога адепт встречается с уже знакомым ему Гласом посреди языков пламени и в окружении звуков небесного песнопения, *Кедуши*:

---

<sup>165</sup> Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 125.

<sup>166</sup> К. Роулэнд указывает на тот факт, что, «в отличие от первой главы Книги пророка Иезекииля, в данном случае не обнаруживается никаких указаний на какую-либо человеческую фигуру, сидящую на престоле славы. Все, о чем сообщает патриарх как о находящемся над престолом, — это о «силе невидимой славы» (19: 5). Авраам особо подчеркивает, что он не видел там никаких иных существ, кроме ангелов. Присутствие Бога помещено в самую священную часть небес, над самим престолом-колесницей, однако указание на это присутствие не сопровождается никакими признаками антропоморфизма, за исключением Божьего Гласа» (Rowland, Morray-Jones, *The Mystery of God*, 82–83). Исследователи нередко подчеркивали радикальный сдвиг парадигмы в описаниях Божьего присутствия в этом сочинении, отмечая «сознательное стремление автора... исключить любые упоминания о человеческой фигуре, о которой говорится в первой главе Книги пророка Иезекииля». См.: С. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982) 86–87.

Когда я стоял и наблюдал, я увидел движущуюся за Живущими колесницу с огненными колесами. В каждом колесе было множество глаз, а над колесами был престол, который я уже видел. И он был покрыт огнем, и огонь обступал его со всех сторон. И неопикуемый свет окружал огненных людей. И я слышал звук их песни освящения, как голос одного человека. И я услышал голос из огня... (Откр. Авр. 18: 12–19: 1).<sup>167</sup>

Размышляя над этим рассказом, Д. Гэлперин отмечает смену одной парадигмы богоявления на другую, заключающуюся в отказе от зрительно воспринимаемого выражения Божьего присутствия и замены его на аудиальное. Исследователь указывает на тот факт, что «фраза из Книги пророка Иезекииля про “подобие человека” превращается в последнем предложении этого рассказа во фразу “как голос человека”». <sup>168</sup> Размышляя над подобной склонностью автора этого текста к аудиальному выражению Божьего присутствия, Д. Гэлперин приходит к заключению, что «автор нашего апокалипсиса как бы стремится окружить Божественную колесницу ангельским песнопением». <sup>169</sup>

И не случайно, что в этом пронизанном акустической символикой рассказе о восхождении мистика к небесному Престолу особо подчеркивается важная роль ангельского обряда восхваления Бога. Так, в описаниях как Живущих (*Хаййот*), так и ангельских Колес (*Офаним*) особое внимание уделяется их песнопениям:

И когда огонь поднимался, взлетая ввысь, я видел под ним огненный трон и многоглазые колеса, произносящие песнь. А под троном поют четверо огненных Животных (Откр. Авр. 18: 3).<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> Кулик, *Откровение Авраама*, 245–245.

<sup>168</sup> Halperin, *The Faces of the Chariot*, 108.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> Кулик, *Откровение Авраама*, 246.

Особенно любопытным здесь выглядит тот факт, что, вместо привлечения внимания к роли *Хаййот* как традиционных держателей основания престола Божьего присутствия, в нашем апокалипсисе особо подчеркиваются новые аудиальные функции Живущих, представленных теперь как «воспевающих Божье присутствие». Далее в повествовании, в тот момент, когда Бог открывает Аврааму тайны эсхатологического храма, читатель вновь встречается с удивительным переосмыслением традиционного образного строя *Кавод*, представленного теперь в своем новом «аудиальном» оформлении:

Я видел там подобие идола ревности, как бы подобие изделия мастера, как делал отец мой, и тело его из литой меди, а перед ним человек, поклоняющийся ему. И перед ним жертвенник, и на нем закалывают юношей перед идолом. И я сказал ему: «Что это за идол, и что это за жертвенник, и кто жертва, и кто приносит жертву, и что это за прекрасный храм, который я вижу, искусство и красота твоей подпрестольной славы?» И он сказал: «Слушай, Аврам, храм и жертвенник, и прекрасные вещи, которые ты видел, это образ освящения имени славы Моей. Туда обратится всякая молитва мужа и собрание царей и пророков, и то жертвоприношение, что Я повелю совершать Мне будущему народу Моему из рода твоего. А истукан, которого ты видел, это гнев Мой, которым прогневит Меня происходящий от тебя народ Мой. А муж закалывающий — это тот, кто прогневит Меня. Жертва же — убийство тех, кто для Меня свидетельство последнего суда в конце мира» (*Откр. Авр. 25: 1–6*).<sup>171</sup>

В данном случае, как и в библейских Второзаконнических переосмыслениях, древний, зрительно воспринимаемый сим-

<sup>171</sup> Кулик, *Откровение Авраама*, 248.

волизм Божьей Славы-Кавод отмечен новым аудиальным полемическим образным строем. В этой связи интересной подробностью служит тот факт, что в повествовании внезапно и недвусмысленно появляются некоторые визуальные символы из ранее изложенных рассказов об идолопоклоннических обрядах, которые совершал отец Авраама — Фарра. Намеки на идолов, подобных тем, которые когда-то изготавливались в доме Фарры, теперь вводятся в ткань повествования об оскверненном храме. Обряды поклонения истуканам, описываемым в рассказе как «подобие изделие мастера», по-видимому, служат здесь напоминанием об антропоморфном «подобии», уже знакомом нам из описаний богоявления в Книге пророка Иезекииля. Подобные идолопоклоннические обряды антропоморфным истуканам затем полемически противопоставляются истинному богослужению, представленному, что неудивительно, в терминах легко узнаваемого аудиального символизма. Эсхатологический храм, таким образом, изображается не как место обитания антропоморфного Божьего Образа, полемически представленного в нашем апокалипсисе в виде достойной презрения статуи идола, а как место пребывания «образа освящения имени славы Моей (святительства имени славы Моея)», к которому теперь должна «обратиться всякая молитва мужа (в ню же вселится всяка молба мужьска)».<sup>172</sup> Совершенно очевидно, что авторы предпринимают попытки новой интерпретации технической терминологии визуальной парадигмы *Кавод*, перестраивая ее в формулы аудиальной идеологии. Между тем, не вызывает никаких сомнений, что отношение авторов к антропоморфной идеологии отмечено явной полемической направленностью, на что указывает факт обозначения храмовой статуи как идола ревнования.

---

<sup>172</sup> Philonenko-Sayar, Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes*, 92.

В этом сложном процессе переформулирования аудиальной парадигмой традиционного образного визуального строя, связанного с понятием *Кавод*, знакомый зрительно воспринимаемый образ второго владычества также обретает новую конфигурацию. Одним из важнейших аспектов такого переформулирования служит передача уникальных физиогномических признаков Бога, которые никогда ранее не передавались никакому иному существу, второму владычеству, превращающемуся теперь в божественное зеркало или своего рода визуальную «икону» Бога. Несмотря на тот факт, что начальную стадию этого процесса передачи атрибутов Бога можно обнаружить даже в рассказах, в которых Он все еще представлен в своем антропоморфном образе, сокрытие Бога в Его невидимом аудиальном теофаническом аспекте предоставляет теперь беспрецедентные возможности для формирования новых концепций второго владычества.

В то время как в ранних рассказах о двойных богоявлениях атрибуты антропоморфной Славы разделяются обоими владычествами, в более поздних рассказах первое владычество перестает ассоциироваться с этой характерной теофанической эстетикой.

Подобное принятие вторым владычеством на себя в полной мере визуальных признаков Бога достигает своего символического апогея в образе главного ангельского персонажа *Откровения Авраама* — Иаои́ла. Такая радикальная передача атрибутов второму владычеству в нашем апокалипсисе вносит значительный вклад в процесс размывания границ между Богом и Его наместником. Этот наместник теперь обретает полный набор теофанических отличительных признаков, служивших характерными способами описания Бога в иудейской традиции визуальных богоявлений. Такая двусмысленность нового образа второго владычества часто служила причиной недоумения и неверных представлений, связанных с интерпретацией личности Иаои́ла, предоставляя почву для беско-

нечных научных дискуссий, в ходе которых предпринимались многочисленные попытки определить статус этого персонажа. В свете этих дискуссий мы теперь должны приступить к более подробному рассмотрению роли Иаои́ла как второго владычества.

Важно отметить, что первое появление Иаои́ла в нашем тексте представлено в контексте двойного богоявления. В отличие от рассмотренных нами прежде рассказов о двух владычествах, в данном случае в *Откровении Авраама* первое и второе владычества предстают пред мистиком двумя различными теофаническими модусами: одно как воспринимаемое зрением явление, а другое как невидимый голос.

Как упоминалось ранее, описание Иаои́ла в контексте этого двойного богоявления долгое время озадачивало даже самых опытных экспертов в области изучения иудейских преданий о небесных посредниках. Объяснением этому факту может служить удивительное разнообразие теофанических отличительных признаков, которыми отмечен образ этого ангела, и которые ранее использовались только исключительно для описаний явления Бога.

Небесный облик Иаои́ла представляет собой сочетание важных элементов из нескольких ключевых библейских богоявлений. Этот ангел отмечен одновременно и отличительными признаками Ветхого Днями из седьмой главы Книги пророка Даниила, и особыми свойствами Божьей Славы (*Кавод*) из первой главы Книги пророка Иезекии́ля, т. е. из двух самых важных повествований о явлении Бога в Ветхом Завете, оказавших огромное влияние на более поздних авторов.<sup>173</sup> В 11-й главе *Откровения Авраама* представлено следующее описание образа этого ангела:

---

<sup>173</sup> Подобное сочетание теофанических мотивов можно обнаружить также в *Откровении Иоанна Богослова*.

Его тело, подобное телу грифона, было как сапфир, а человеческое лицо было подобно хризолиту, волосы на голове его как снег, а тиара на голове его подобна радуге в облаках. Ткани одежды его — пурпур, и золотой жезл в правой руке его.<sup>174</sup>

Я. Фоссум отмечает, что в этом образе сочетаются различные отличительные признаки Божьей Славы, ведущие свое происхождение из различных письменных источников, от первой главы Книги пророка Иезекииля до текстов, принадлежащих традиции *Шуур Кома*.<sup>175</sup> Размышляя над этими признаками сходства, Я. Фоссум указывает, что «в текстах, принадлежащих традиции *Шуур Кома*, нередко встречаются упоминания о сиянии Божьей Славы, и в ее описаниях используется также образ хризолита: “Тело Его было подобно хризолиту. Свет Его с ужасающей силой рассекал тьму”». <sup>176</sup> Более того, по мнению этого ученого, благодаря близкому сходству между образом Иаоиля и описанием Славы-Кавод в Книге пророка Иезекииля, в особенности в тех аспектах их описаний, где говорится об их сходстве с радугой, предполагается, что «описание подобной раду-

---

<sup>174</sup> Кулик, *Откровение Авраама*, 242. Дэниел Харлоу отмечает, что «отличительные признаки внешности Иаоиля похожи на атрибуты Бога в библейских богоявлениях. Его голова выглядит как голова человека, однако он имеет туловище орла или грифона, и в этом отношении он напоминает ангела Серафила из Третьей книги Еноха. И при этом тело Иаоиля также “было, как сапфир,” что служит напоминанием о сапфировом поле под ногами Бога в Исх. 24: 10 и Иез. 1: 26; и его волосы были белыми, как снег, как у Ветхого Днями в Дан. 7: 9». См.: D. Harlow, *Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham*, in: *The «Other» in Second Temple Judaism. Essays in Honor of John J. Collins* (ed. D. C. Harlow, M. Goff, K. M. Hogan, and J. S. Kaminsky; Grand Rapids: Eerdmans, 2011) 302–330 at 313.

<sup>175</sup> J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT, 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985) 319–320.

<sup>176</sup> *Ibid.*

ге тиары Иаои́ла служит напоминанием о тексте Иез. 1: 28, где говорится, что «сияние, окружающее Божью Славу, было подобно “радуге в облаках во время дождя”».<sup>177</sup>

Внебиблейские описания богоявлений, связанные с историей Моисея, также, возможно, оказали влияние на загадочный образ Иаои́ла. Исследователи отметили сходство описания этого ангела с уже знакомым нам рассказом из *Эксагоге* Иезекии́ля Трагика. Согласно мнению Я. Фоссума, «скипетр в правой руке Иаои́ла напоминает скипетр, который держит в руке небесный человек, которого Моисей видел восседающим на великом престоле в драме Иезекии́ля Трагика».<sup>178</sup> Принимая во внимание подобные признаки сходства, исследователь приходит к выводу, что в *Откровении Авраама* «Иаои́л, без сомнения, выступает в роли Славы Божьей».<sup>179</sup>

Еще один эксперт в преданиях о небесных посредниках, К. Роулэнд, размышляя о передаче божественных атрибутов Иаои́лу, считает, что существуют «веские доказательства тесной связи этого ангела с самим Богом».<sup>180</sup> Исследователь указывает, что как в «Первой главе Откровения Иоанна Богослова, так и в описании явления ангела в *Откровении Авраама* можно найти признаки сходства с образным строем из первой главы Книги пророка Иезекии́ля, в особенности в том виде, как он представлен в 10-й главе Книги пророка Дании́ла. В результате мы имеем дело с очень сложными богословскими построениями. Авторы и *Откровения Иоанна Богослова*, и *Откровения Авраама* явным образом интерпретируют ангельскую

---

<sup>177</sup> Ibid. Подобным образом и К. Роулэнд отмечает, что «упоминание радуге перекликается с Книгой пророка Иезекии́ля 1: 28 (ср.: Откр. 4: 3), где о Божьей Славе говорится, что она похожа на радугу в облаках» (Rowland, *The Open Heaven*, 102–103).

<sup>178</sup> Fossum, *The Name of God*, 320.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Rowland, *The Open Heaven*, 102.



фигуру как существо, обладающее божественными атрибутами».<sup>181</sup> К. Роулэнд далее отмечает, что удивительное наделение этого ангельского посредника визуальными божественными атрибутами в данном случае совпадает с отсутствием антропоморфных отличительных признаков у Бога. В свете этого исследователь отмечает, что как в *Откровении Авраама*, так и в *Откровении Иоанна Богослова*

нежелание использовать антропоморфную символику по отношению к Богу соответствует процессу возникновения интереса к возвышенной ангельской фигуре с божественными атрибутами, наделенной, разумеется, человеческим обликом. В *Откровении Авраама* сообщается, что ангел Иаоил обладал Божьим именем, пребывавшим в нем, а в Откр. 1: 13 сл. описание облаченного славой Христа отчасти основывается на описании ангела, явившегося Даниилу, в тексте Дан. 10: 6, однако он также наделен атрибутами самого Бога, соответствующими тексту Дан. 7: 9.<sup>182</sup>

Другие важные атрибуты Иаои́ла служат напоминанием об особых отличительных признаках образа Ветхого Днями в Книге пророка Даниила.<sup>183</sup> Мотив перенесения атрибутов Бога с этого образа на ангельское существо будет играть заметную роль в ряде других текстов, содержащих рассказы о посреднических фигурах, в том числе в различных иудейских и христианских описаниях Сына Человеческого, в которых второе

---

<sup>181</sup> Rowland, *The Open Heaven*, 102–103.

<sup>182</sup> C. Rowland, *The Visions of God in Apocalyptic Literature*, in: *JSJ* 10 (1979): 137–154 at 153–154.

<sup>183</sup> В *Видениях Иезекии́ля* мы также встречаем описание Метатрона как Ветхого Днями из Дан. 7: 9–10. Об этом предании см.: N. Deutsch, *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity* (BSJS, 22; Leiden; Boston: Brill, 1999) 45.

владычество из седьмой главы Книги пророка Даниила будет наделено отличительными признаками первого владычества. Некоторые исследователи ранее уже отмечали эту тенденцию перенесения особых характерных признаков Ветхого Днями на Иаоила. Согласно утверждению Я. Фоссума, описание белых как снег волос Иаоила служит явным намеком на образ Ветхого Днями, представленный в текстах Дан. 7: 9, 1 Енох 46: 1<sup>184</sup> и 1 Енох 71: 10.<sup>185</sup> Несмотря на тот факт, что «формирование образа Иаоила в этом отношении на основании описания Ветхого Днями, а не Сына Человеческого выглядит удивительным»,<sup>186</sup> такое перенесение атрибутов вполне закономерно, так как, в соответствии с вышеупомянутыми тенденциями, в аудиальной идеологии текста именно отличительные признаки визуального образа Бога, а не кого-то еще, должны быть адаптированы вторым владычеством.

Еще один отличительный признак *Откровения Авраама*, не дающий покоя поколениям исследователей, обнаруживается в описании увиденной Авраамом божественной Колесницы, которое мы находим в главе 18-й. В этом видении Колесницы парадоксальным образом отсутствует антропоморфная фигура Возничего. Подобное отсутствие Возничего нередко интерпретировалось как возможность того, что сам Иаоил с его удивительными свойствами может представлять эту божественную фигуру, каким-то образом покинувшую свой престол и явив-

---

<sup>184</sup> В 1 Енох 46: 1 говорится: «И там я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела, как руно» (Тантлевский, *Книги Еноха*, 337). А в 1 Енох 71: 10 сообщается: «... и с ними Глава дней; Его глава бела и чиста, как волна (руно), и Его одежда неописуема» (Там же, 349).

<sup>185</sup> Fossum, *The Name of God*, 319–320. К. Роулэнд также указывает на то, что, «как и в первой главе Откровения Иоанна Богослова, в описании ангела угадывается намек на образ Ветхого Днями из Дан. 7: 9» (Rowland, *The Open Heaven*, 102–103).

<sup>186</sup> Fossum, *The Name of God*, 319–320.

шуюся Аврааму. К. Роулэнд принимает во внимание возможность такой интерпретации, отмечая, что

описание Божьего престола в 18-й главе *Откровения Авраама* особо примечательно благодаря отсутствию какого-либо упоминания о фигуре сидящего на престоле. Как мы видели ранее, это описание престола-колесницы явным образом создано под влиянием текста первой главы Книги пророка Иезекииля, и по этой причине факт отсутствия какой-либо фигуры на престоле представляется еще более многозначительным. Совершенно очевидно, что Иаоил служит дополнением к образу престола славы. Такого рода тесная связь между этими двумя образами подтверждается словами ангела: «Я — Иаоил, названный так тем, кто движет все существующее со мной». Эта идентификация ангела находит свое подтверждение, принимая во внимание главу 12 Книги пророка Иезекииля, в которой мотив движения служит одним из характерных признаков, на который указывает пророк, и таким же характерным признаком этот мотив представляется в описании неба с престолом-колесницей в рукописи из пещеры 4 в Кумране. Как минимум, по видимому, Иаоил, подобно Премудрости (Прем. 9: 4), составлял дополнение образу Божьего престола. В то время как нет никаких явных свидетельств в тексте *Откровения Авраама*, подтверждающих предположение, что Иаоил является персонажем, восседающим на Божьем Престоле, вполне возможно, что в данном случае мы имеем дело с богословской концепцией, построенной на образах из 1-й и 8-й глав Книги пророка Иезекииля, где говорится, что человеческая фигура сходит с престола ради исполнения Божьей воли.<sup>187</sup>

Я. Фоссум также высказывает предположение, что Иаоил может быть отсутствующим Возничим Колесницы. По его мне-

<sup>187</sup> Rowland, *The Open Heaven*, 102–103.

нию, «на престоле отсутствует сидящая фигура, так как Иаоил сопровождает Авраама. Уже в видении Иезекииля Слава представлена не связанной только с престолом на колеснице, ведь она может появляться и отдельно от него».<sup>188</sup>

Рассуждения К. Роуланда и Я. Фоссума об идентификации Иаои́ла с Возничьим Колесницы вызвали критический отклик со стороны других исследователей. К примеру, Р. Баукхам отмечает, что внимательное изучение образа Иаои́ла разбивает в пух и прах «спекуляции об этом ангеле как своего рода воплощении Божьей Славы, обладателе божественной природы или даже персонификации Божьего Имени».<sup>189</sup> Согласно суждению Р. Баукхама,

образ Иаои́ла получает наиболее полную интерпретацию в случае восприятия его как главного ангела (или, по крайней мере, одного из двух главных ангелов), наделенного переданными полномочиями и действующего от лица Бога в качестве ангельского первосвященника, небесного или вселенского эквивалента Ааронидского первосвященника в Иерусалимском Храме. Он не идентифицируется с уникальной личностью Яхве в понимании иудеев того периода, а также не представляет собой никакого ограничения или угрозы для полноты личности Яхве. Во всем тексте псевдоэпиграфа этот ангел разграничивается с Богом и никогда не сливается с сущностью Бога.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Fossum, *The Name of God*, 320. А. Сигал также придерживается похожего мнения об этой идентификации, отмечая, что «в различных иудейских сектах и религиозных группах в основном фигура на престоле обозначается именем Иаоил». См.: А. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University Press, 1990) 42.

<sup>189</sup> R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Essays on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Milton Keynes: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 227.

<sup>190</sup> Ibid.

Еще один исследователь, не принимающий теорий Я. Фосума и К. Роуланда, Л. Хартадо также отвергает идентификацию Иаои́ла с Божьей Славой (*Кавод*). Допуская возможность сходства между внешностью Иаои́ла и описаниями посреднических фигур в Книгах пророков Иезекии́ля<sup>191</sup> и Дании́ла,<sup>192</sup> этот ученый высказывает предположение, что, «благодаря мотивам белых волос и подобного радуге головного убора Иаои́ла автор текста, возможно, намеревался подчеркнуть ограниченную степень сходства между ним и Богом, достаточную только для представления его как божественного наместника».<sup>193</sup>

В своем анализе научных рассуждения об Иаои́ле как отсутствующем Возничем Л. Хартадо высказывает предположение, что «существует мало оснований для идеи, что Иаои́л пред-

---

<sup>191</sup> Л. Хартадо отмечает, что «две детали описания внешности Иаои́ла очень важны: его волосы были, “как снег,” и он держал золотой жезл (или скипетр) в его правой руке. Первая деталь служит напоминанием об описании Бога в Дан. 7: 9 и может представлять собой попытку представить визуально статус Иаои́ла как второго существа после Бога, и он обладает этим статусом на основании пребывания в нем Имени Божьего. В результате такого описания складывается впечатление, что в данном случае мы имеем дело с еще одним существенным примером концепции божественного посредничества. В случае, если, как полагает большинство исследователей, в *Откровении Авраама* нашли свое отражение ранние иудейские предания, тогда фигурой Иаои́ла представлен еще один из основных ангелов, воспринимавшихся древними иудеями как Божий визирь или Его главный представитель» (Hurtado, *One God, One Lord*, 80).

<sup>192</sup> Л. Хартадо считает, что «некоторые из этих деталей служат напоминанием об описаниях видений в Книгах пророка Иезекии́ля (1: 26–28) и Дании́ла (7: 9; 10: 5–6), несмотря на тот факт, что они не представляют собой точного воспроизведения каких-либо библейских видений. Не идентифицируя Иаои́ла непосредственно ни с одним из персонажей в этих библейских текстах, автор *Откровения Авраама*, скорее всего, намеревался установить сходство между Иаои́лом и библейскими героями в более общем плане» (Ibid., 80).

<sup>193</sup> Ibid.

ставляет божественную фигуру, покинувшую свой престол».<sup>194</sup> По мнению Хартадо,

и Роулэнд, и Фоссум придают слишком большое значение тому факту, что в главе 18: 1–5 не обнаруживается явного описания фигуры, восседающей на Божьем Престоле. Понимание отсутствия описания фигуры на престоле как «отсутствия какой-либо фигуры на престоле» просто представляется выводом, не соответствующим логическим предпосылкам. В тексте не говорится, что на престоле никто не сидел. Можно допустить, что автор отказался от идеи описания образа Бога в виде человека, а вместо этого представил явление Бога в виде огня (17: 1; 18: 1–4, 13–14; 19: 1).<sup>195</sup>

Наблюдения Л. Хартадо представляют большую ценность для нашего исследования, ибо они указывают на тот факт, что в видении тронного зала, дарованном Аврааму, Бог не отсутствует; скорее, Его присутствие представлено посредством невидимого звука. Согласно еще одному замечанию этого исследователя, несмотря на то, что

автор не использует в своем сочинении антропоморфного образа Бога, как это было в тексте Иез. 1: 26–28... отсутствие такого образа едва ли служит указанием на отсутствие Бога на престоле. Хотя автор *Откровения Авраама* не дает описания физических признаков Бога, за исключением традиционного теофанического образа огня, он упоминает о голосе, исходящем из божественного огня над престолом (17: 1; 18: 1–3; 19: 1), намекая тем самым, что престол не пуст, несмотря на то, что в тексте нет описания того, кто говорит.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Ibid., 88–89.

<sup>196</sup> Ibid.

Наблюдательность Л. Хартадо в отношении склонности автора этого текста к акустическому выражению Божьего присутствия приятно удивляет, поскольку обычно в утверждениях ученых об отсутствии или присутствии Божьего образа в *Откровении Авраама*, а также о предполагаемых попытках объяснить это отсутствие с использованием фигуры Иаои́ла не наблюдается должного признания аудиальной идеологии авторов данного текста, а также ключевого значения этой идеологии для способов представления ангельских или божественных персонажей.

Предание об Иаоиле в *Откровении Авраама*, по-видимому, раскрывает новые функции теофанических атрибутов, знакомых нам по традиционным библейским описаниям богоявления. В то время как в рассказах, созданных под влиянием концепции *Кавод*, эти отличительные признаки служат недвусмысленными указаниями на Божье присутствие, в текстах, авторы которых испытали влияние аудиальной идеологии, они предназначены для выражения совершенно иных теофанических функций. Теперь они служат признаками второго владычества, обладающего телесным обликом и явным образом отделенного от невидимого Бога, проявляющего свое присутствие только посредством звука.

### Лествица Иакова

Еще одно значительное предание, нередко служащее предметом научных дискуссий происхождения споров о двух владычествах, это история патриарха Иакова. В более поздних раввинистических источниках обнаруживается беспрецедентное количество легенд, посвященных вознесению Иакова на небеса. В таких текстах этот патриарх зачастую представляется Образом Божьим, либо запечатленным на Божьем Пре-

столе, либо восседающим на нем. В некоторых рассказах из таргумов и мидрашей он изображается как антропоморфная вселенская лестница, по которой ангелы нисходят и восходят из высшего мира в низший и обратно. Подобные предания из таргумов и мидрашей не просто были придуманы раввинистическими авторами в Средние века, но, скорее всего, имеют глубокие корни в раннеиудейских религиозных представлениях. Одна из таких ранних легенд о высшей идентичности Иакова обнаруживается в тексте под названием *Молитва Иосифа*.<sup>197</sup> В этом псевдоэпиграфическом источнике небесное «Я» Иакова понимается как «ангел Бога и правящий дух» и называется «первороденным всего живущего, что получает свою жизнь от Бога».<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Девять предложений из этого псевдоэпиграфа на греческом языке дошли до нас в сочинениях Оригена (ок. 185 — ок. 254 гг.). Фрагмент А содержится в сочинении Оригена *Толкование на Евангелие от Иоанна* II. 31.25. Фрагмент В, представляющий собой одно предложение, содержится в компиляции работ Оригена под названием *Филокалия*, собранной св. Василием Великим и св. Григорием Назианзиним. Этот фрагмент обнаруживается в сочинении Евсевия Кесарийского *Приготовление к Евангелию*, а также в латинском переводе *Комментария на Книгу Бытия* Прокопия Газского. Во Фрагменте С, также содержащемся в *Филокалии*, цитируется Фрагмент В и приводится пересказ Фрагмента А. См.: J. Z. Smith, *Prayer of Joseph*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; 2 vols.; New York: Doubleday, 1983–1985) 2.699. Питер ван дер Хорст и Джудит Ньюман отмечают, что, «согласно патриарху Никифору, автору *Стихometriи*, этот текст изначально состоял из 1100 строк. Таким образом, дошедшие до нас отрывки, составляющие только девять предложений на греческом языке, или 164 слов, представляют собой лишь малую часть от того сочинения, каким оно было в его изначальном виде». См.: *Early Jewish Prayers in Greek* (CEJL; eds. P. W. van der Horst and J. H. Newman; Berlin: Walter de Gruyter, 2008) 249.

<sup>198</sup> Во фрагменте А этого текста говорится: «Тот, кто вещает тебе, Я, Иаков и Израиль, ангел Бога и правящий дух, и Авраам, и Исаак были созданы прежде какого-либо иного творения. Я, Иаков, прозванный Иаковым людьми, имя же мое — Израиль. Я назван Богом Израилем,



Еще одним важным свидетельством существования предания о небесной идентичности Иакова служит сочинение *Лествица Иакова*. В отличие от *Молитвы Иосифа*, в которой сохранившиеся фрагменты текста ничего не говорят о появлении двух владычеств, в *Лестнице Иакова* подобное двойное богоявление присутствует явным образом. Более того, в этом сочинении (как и в *Откровении Авраама*) Бог скрыт от человеческого глаза в своем аудиальном проявлении, в то время как небесная личность Иакова изображается с использованием зрительно воспринимаемых теофанических образов. В тексте *Лестницы Иакова* 1: 3–10 обнаруживается следующее описание видения Иакова:

И вот, лестница стояла на земле, а верх ее касался неба. И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня.<sup>199</sup> И было

---

человеком, который видит Бога, потому что я — перворожденный всего живущего, всего, что получает свою жизнь от Бога. Когда я прибыл из сирийской Месопотамии, ангел Бога Уриил явился и молвил: «Я [Иаков-Израиль] спустился на землю и был помещен между людьми, я был назван именем Иакова.» Он позавидовал мне и боролся со мной, и сражался против меня, говоря, что его имя, которое есть имя Того, Кто прежде любого ангела, делает его выше меня. Тогда я сказал ему его имя и его место среди сыновей Бога: «Или ты не Уриил, восьмой после меня, в то время как я Израиль, архангел силы Бога и возвышающийся среди сыновей Бога? Не я ли Израиль, первый служитель предлицом Бога?» И я призвал моего Бога Его вечным именем». Перевод Р. В. Светлова, с изменениями, в: *Ветхозаветные апокрифы* (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 406. Греческий текст *Молитвы Иосифа* опубликован в: А.-М. Denis, *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca* (PVTG, 3; Leiden: Brill, 1970) 61–64; А. Resch, *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906) 295–298; Origène, *Commentaire sur Saint Jean. Tome I* (Livres I–V) (ed. C. Blanc; SC, 120; Paris: Cerf, 1966) 334–337; Origen, *Philocalia* (ed. J. A. Robinson; Cambridge: Cambridge University Press, 1893); Eusebius, *Praeparatio Evangelica* (ed. K. Mras; 2 vols.; GCS, 43.1–2; Leipzig: J. C. Hinrichs, 1954–1956).

<sup>199</sup> Размышляя над этим стихом, Джеймс Кугел отмечает, что «все, кто знаком с древнееврейским текстом Книги Бытия 28: 12, сразу же пой-

12 ступеней, ведущих на верх лестницы, и на каждой из ступеней по два человеческих лица, справа и слева, всего 24 лица, по виду как бюсты с плечами. И лицо посередине было больше всех остальных лиц, которые я видел, сваянное из огня, с руками и плечами, очень страшное, более чем другие 24 лица. И смотря на лестницу, я увидел ангелов Божьих, восходящих и нисходящих по ней. И Бог стоял над высшим лицом и взывал ко мне, говоря: «Иаков, Иаков!» И я сказал: «Вот я, Господи!» И Он сказал мне: «Земля, на которой ты спишь, Я дам ее тебе и семени твоему после тебя. И Я умножу твоё семья...».<sup>200</sup>

Как и в некоторых ранее рассмотренных рассказах о двух владычествах, в данном случае вновь обнаруживается образный строй, ассоциирующийся с понятием лица, или *панним*. Так, согласно автору текста, мистик-созерцатель видит 24 человеческих лица вместе с верхними частями туловища, по два на каждой из ступеней. На вершине лестницы мистик также созерцает еще одно человеческое лицо, «высеченное из огня»,<sup>201</sup>

---

мут, как сформировался этот образ. В Библии говорится о том, что во сне Иаков увидел лестницу, своим верхом уходящую в небеса, а слово “верх,” *rosh*, в древнееврейском языке обычно используется также в значении “голова.” Итак, в нашем славянском тексте (или, скорее, в древнееврейском тексте, с которого был сделан перевод), очевидно, имеется в виду библейский образ “верха” лестницы, при этом предполагается, что у лестницы в самом деле была голова, человеческая голова на самом верху. Таким образом, благодаря буквальному пониманию слов Библии “лестница стоит на земле, а верх ее касается неба”, появилась небесная “голова” в нашем псевдоэпиграфе». См.: J. Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts* (San Francisco: Harper Collins, 1990) 118.

<sup>200</sup> H. G. Lunt, *Ladder of Jacob*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. H. Charlesworth; 2 vols.; New York: Doubleday, 1983–1985) 2.407.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 2.406.

с плечами и руками.<sup>202</sup> По сравнению с другими лицами, это высшее огненное лицо выглядело «очень страшным». Принимая во внимание символику, которую мы уже встречали во *Второй книге Еноха*, можно было бы ожидать, что указанный особый образ представляет Божий Лик, однако удивительным способом Бог, по-видимому, не ассоциируется здесь с этим зрительно воспринимаемым образом. Из текста мы узнаем, что Бог в действительности пребывает над этим высшим лицом, откуда Он взывает к Иакову по имени. Благодаря подобной картине, создается впечатление, что Глас Божий является сокрытым за этим высшим огненным лицом,<sup>203</sup> представленным как отличная от Бога манифестация, откуда Он дарует адепту воспринимаемое на слух откровение о Земле Обетованной. Более того, становится ясным, что в отношении формирования невидимых глазу аудиальных качеств первого владычества автор *Лествицы Иакова* даже превосходит автора *Откровения Авраама*. В то время как в *Откровении Авраама* Божий Глас все еще представлен в окружении визуальных теофанических образов, включая образ огня, в *Лествице Иакова* эти теофанические детали совершенно отсутствуют, так как Божий Глас теперь исходит с небес более абстрактным и невидимым способом.

---

<sup>202</sup> Э. Вольфсон указывает на возможную связь этого образа с концепцией, которую можно обнаружить в таргумах. Исследователь отмечает, что «небезосновательным выглядело бы сравнение толкования текста Быт. 28: 12, содержащееся в таргумах и мидрашах, со словами из апокрифического текста *Лествицы Иакова*... “И верх лестницы был лицом человека, высеченным из огня”». См.: E. Wolfson, *The Image of Jacob Engraved upon the Throne*, in: Idem, *Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics* (Albany: SUNY, 1995) 114.

<sup>203</sup> Джеймс Чарльзуорт отмечает, что в *Лествице Иакова*, как и «в некоторых других псевдоэпиграфах, голос больше не представляет собой просто некий звук, а превращается в гипостазированное существо». См. рассуждения Дж. Чарльзуорта в: Lunt, *Ladder of Jacob*, 2.406.

Исследователи уже отмечали, что автор *Лествицы Иакова* неохотно применяет зрительные образы при представлении Бога. Согласно мнениям Александра Кулика и Сергея Минова, «тот факт, что автор текста избегает визуальных символов в изображении Бога, возможно, служит отражением его веры в невозможность для человека непосредственно увидеть Бога». <sup>204</sup> Рассуждая об акустическом характере обращения Бога к Иакову, А. Кулик и С. Минов привлекают внимание читателей также ко второй главе *Лествицы Иакова*, в которой описывается реакция Иакова на этот аудиальный религиозный опыт. В тексте *Лествицы Иакова* 2: 1–3 говорится: «И когда я услышал (это) свыше, страх и трепет напали на меня. И я очнулся ото сна, и голос все еще звучал в моих ушах». <sup>205</sup> Следует отметить, что не видение образа лестницы, а именно звучание Божьего Гласа понимается здесь как высшая точка религиозного опыта патриарха. Комментируя этот текст, А. Кулик и С. Минов отмечают, что его автор «добавляет не-библейские подробности; к примеру, эхо Божьего Гласа в ушах патриарха непосредственно после его пробуждения». <sup>206</sup> Они далее высказывают предположение, что «подобное добавление, возможно, говорит о тенденции автора к представлению Божьего Гласа как гипостазированной сущности, предназначенной для передачи тайного знания от Бога к мистик-созерцателю». <sup>207</sup>

Образный строй, посредством которого создается главное зрительно воспринимаемое явление высшей силы в виде верхнего лица на лестнице, также заслуживает отдельного рассмотрения. Исследователи ранее отмечали, что в *Лествице Иакова*

---

<sup>204</sup> A. Kulik, S. Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2016) 302–303.

<sup>205</sup> Lunt, *The Ladder of Jacob*, 2.407.

<sup>206</sup> Kulik, Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, 303.

<sup>207</sup> Ibid.

это огненное лицо не только являет собой Божью Славу,<sup>208</sup> но также и представляет небесного двойника<sup>209</sup> Иакова.<sup>210</sup>

Подобный архисложный и неоднозначный образный строй, без всяких сомнений, не раз служил камнем преткновения для многих поколений хранителей и переводчиков *Лествицы Иакова*, подвергаясь реинтерпретации и искажению в многочисленных религиозных контекстах в процессе долгой истории передачи этого текста.<sup>211</sup>

Реконструкция изначального контекста и значения этого видения поэтому представляет собой сложнейшую задачу, требующую усилий специалистов высшего уровня. Одним

---

<sup>208</sup> А. Кулик и С. Минов высказывают предположение о связи между образом лица и концепцией *Кавод*. Исследователи отмечают, что «теофанические ассоциации образа огненного лица в стихах 1: 4–7 в еще большей мере проявляются благодаря тому факту, что в некоторых раввинистических источниках видение лестницы Иакова явным образом связано с понятием Божьей Славы» (Kulik and Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, 301).

<sup>209</sup> В моих прежних работах я уже высказывал мнение о возможности существования преданий о небесном двойнике в *Лествице Иакова*. Мою аргументацию см.: А. А. Орлов, *The Face as the Heavenly Counterpart of the Visionary in the Slavonic Ladder of Jacob*, in: *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture* (2 vols.; ed. С. А. Evans; SSEJC, 9; London: T&T Clark, 2004) 2.59–76; Idem, *The Greatest Mirror: Heavenly Counterparts in the Jewish Pseudepigrapha* (Albany: SUNY, 2017) 93–104.

<sup>210</sup> Fossum, *The Image of the Invisible God*, 135–151, esp. 143. А. Кулик и С. Минов также подчеркивают неоднозначность смысла образа верхнего лица, отмечая, что «этот образ можно интерпретировать как связанный с Богом или с самим Иаковом» (Kulik, Minov, *Biblical Pseudepigrapha in Slavonic Tradition*, 300).

<sup>211</sup> Так, Кристфрид Беттрих отмечает, что из-за сложности образного строя *Лествицы*, в процессе адаптации этого сочинения к другому языковому и культурному контексту у людей, осуществлявших эту передачу текста, могли возникнуть проблемы с пониманием его символики. См.: С. Böttrich, *Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer in the Ladder of Jacob*, in: *JSP* 23 (2014): 290–306, 296–297.

из таких экспертов, внесших, возможно, наибольший вклад в реконструкцию предания о небесном образе патриарха в *Лестнице Иакова*, является Дж. Кугел. Размышляя над терминологическими особенностями первой главы рассматриваемого текста, Дж. Кугел высказывает предположение, что его авторам было известно предание об *иконине*, или образе, Иакова, утвержденном на небесах. В качестве подтверждения своим взглядам исследователь обращает внимание на комментарий переводчика этого сочинения на английский язык, Хореса Ланта, отметившего в процессе изучения славянского текста псевдоэпиграфа, что слово, использованное в *Лестнице Иакова* для обозначения большого «бюста» на лестнице, выглядит несколько необычным. По мнению Х. Ланта, «ни в одном другом славянском тексте слово *лице* не используется для обозначения “статуи” или “бюста” (1: 5 и т. д.), а также не обнаруживается и семитских параллелей такого словоупотребления».<sup>212</sup> Споря с этим утверждением Х. Ланта, Дж. Кугел высказывает предположение о возможности существования такой семитской параллели. По мнению этого исследователя, таким термином может быть слово из мишнаитского древнееврейского языка — *иконин*, заимствованное из греческого, которое в некоторых раввинистических текстах используется для обозначения «лица».<sup>213</sup> Более того, основное значение слова *иконин*, а именно «портрет» или «бюст»,<sup>214</sup> сохранено во многих случаях

---

<sup>212</sup> Lunt, *The Ladder of Jacob*, 2.403.

<sup>213</sup> Kugel, *In Potiphar's House*, 119.

<sup>214</sup> Согласно мнению Рэйчел Нейс, «вполне возможно, что выражение “лицо Иакова” используется здесь в более общем смысле, обозначая образ или подобие Иакова, под чем могла подразумеваться вся его фигура или его бюст. Изображения бюста или портрета в медальоне были широко распространены как в повседневной жизни, так и в погребальном и религиозном искусстве позднеантичного и византийского периодов, и в такого рода изображениях, при особом внимании к чертам лица представленного человека, изображались также верхняя часть тела и руки».

его употребления раввинистическими авторами, и в особенности в словосочетании *iqonin shel 'abiv* («Лик Его Отца»).<sup>215</sup> Принимая во внимание такого рода соответствия, Дж. Кугел приходит к заключению, что

врядли остаются сомнения в том, что автор нашего псевдоэпиграфа в своей попытке решить вопрос «перевода» библейской фразы «его/ее голова достигала Небес», переформулировал ее на основании фразеологического оборота из мишнаитского древнееврейского языка как «его [Иакова] *иконин* достигал Небес», и такое словоупотребление способствовало появлению небесного бюста или портрета Иакова на Божьем Престоле.<sup>216</sup>

Я. Фоссум также допускает<sup>217</sup> присутствие следов использования концепции *иконина* в *Лестнице Иакова*, заявляя, что «у нас есть все основания воспринимать огненный бюст действующего лица этой истории как небесный “образ” Иакова». <sup>218</sup> К. Беттрих привлекает внимание исследователей к еще одной существенной подробности, а именно подчеркнутому разграничению в тексте между представлениями об этом загадочном лице и о Боге. Размышляя над этой особенностью *Лестницы Иакова*, К. Беттрих отмечает, что в нем «Бог стоит “над высшим лицом” и, по-видимому, обращается к Иакову из тайного

---

См.: R. Neis, *Embracing Icons: The Face of Jacob on the Throne of God*, in: *Images: A Journal of Jewish Art and Visual Culture* 1 (2007): 36–54, 42.

<sup>215</sup> Kugel, *In Potiphar's House*, 119.

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> См. также: С. С. Rowland, *John 1: 51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition*, in: *NTS* 30 (1984): 498–507; С. Н. von Heijne, *The Messenger of the Lord in Early Jewish Interpretations of Genesis* (BZAW, 42; Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2010) 177–178.

<sup>218</sup> Fossum, *The Image of the Invisible God*, 143, n. 30.

места за ним, так что огненное лицо в самом деле представляется явлением самого Бога». <sup>219</sup> Таким образом, в данном случае, как и во многих других рассказах о двух владычествах, второе владычество понимается как визуальная репрезентация Бога, или Его Образ.

Принимая во внимание все вышеупомянутые наблюдения, можно предположить, что в своем видении небесной лестницы адепт встречается с двумя небесными явлениями. Одно из них представлено в зрительно воспринимаемой форме его собственного небесного *иконина*, а второе как воспринимаемый на слух Божий Глас.

Несколько слов также необходимо сказать о порядке появления двух владычеств в *Лестнице Иакова*. По сравнению с рассказами, содержащимися в Книге пророка Даниила, *Книге образов*, различных версиях *Жития Адама и Евы*, *Эксагоге* и Второй книге Еноха, в которых оба владычества изображаются как зрительно воспринимаемые явления, в *Лестнице Иакова* и в *Откровении Авраама* можно наблюдать другой порядок появления соответствующих владычеств. В то время как в визуальных двойных богоявлениях сначала появляется первое владычество, в данном случае в повествовании первым на сцену выходит второе владычество (в виде ангела Иаои́ла или *иконина* Иакова), и только затем следует аудиальное обращение Бога к патриарху. Подобный порядок появления владычеств также прослеживается и в евангельских рассказах, где Иисус и Бог появляются одновременно.

Еще одним важным отличительным признаком, подтверждающим идею о том, что огненное лицо представляет небесный образ Иакова (*иконин*), переосмысленный в нашем тексте как второе владычество, служит присутствие мотива враждебности восходящих и нисходящих ангелов небесному образу

---

<sup>219</sup> Böttrich, *Apocalyptic Tradition and Mystical Prayer*, 297.



патриарха. Эта тема ангельского противостояния, как отмечалось ранее, нередко находит свое выражение в ранних иудейских рассказах о двух владычествах.

В более поздних раввинистических источниках эта тема часто появляется в контексте рассказов о небесном образе Иакова, запечатленном на Престоле Славы или возведенном на него. Пример такого предания обнаруживается в тексте *Берешит Рабба* 68: 12, в котором сообщается о небесном образе Иакова и почитании его или о враждебности к нему со стороны ангелов:

Рабби Хийя Старший и рабби Янай поспорили. Один из них утверждал: Они восходили и нисходили по лестнице; а другой говорил: Они восходили и нисходили по Иакову. Утверждение о том, что они восходили и нисходили по лестнице, не представляет собой никакой проблемы. Утверждение о том, что они восходили и нисходили по Иакову, следует понимать, как означающее, что некоторые превозносили его, а другие унижали его тем, что плясали, скакали и оскорбляли его.<sup>220</sup>

Этот рассказ напоминает нам о ранних адамических и енохических легендах, в которых новая явленная «икона» Бога встречает как почитание, так и противостояние со стороны ангельских сонмов. В этом отношении заметным отличительным признаком текста служит утверждение о том, что некоторые ангелы противостояли небесному образу Иакова, унижая и оскорбляя его, таким образом демонстрируя уже знакомый мотив ангельского соперничества, подробно рассмотренный ранее в нашем исследовании. Подобная тема находит свое отражение и в некоторых более ранних талмудических текстах, представляющих собой основу более позднего рассказа из *Бе-*

---

<sup>220</sup> Н. Freedman, M. Simon, *Midrash Rabbah* (10 vols.; London: Soncino, 1961) 2.626.

решит Рабба 68: 12. Так, в Бавли Хулин 91b содержится следующее предание:

Танна учил: Они восходили, чтобы посмотреть на его образ наверху, и нисходили, чтобы увидеть его образ внизу. Они хотели причинить ему вред, но, вдруг, смотри, Господь встал возле него (Быт. 28: 13). Рабби Шимон бен Лакиш сказал: Не сказано ли ясно в Писании о том, что мы не должны этого говорить? [Богу приходится являться] подобным человеку, намеревающемуся проучить своего сына.<sup>221</sup>

Э. Вольфсон отмечает, что в этих раввинистических источниках мотив небесного образа патриарха «помещен в контекст еще одного хорошо известного мотива враждебности со стороны ангелов по отношению к человеческим существам. Так, согласно утверждениям, содержащимся в *Берешит Рабба* и *Бавли Хулин*, ангелы, созерцавшие вышний образ Иакова, завидовали ему и стремились причинить вред земной личности Иакова».<sup>222</sup>

Подобная тема ангельской враждебности раскрывается в 5-й главе *Лестницы Иакова*, где ангел-толкователь объясняет визионеру смысл его видения:

Так он [ангел-толкователь] говорил мне [Иакову]: «Ты видел лестницу с двенадцатью ступенями, и на каждой ступени было два человеческих лица, меняющие свой вид. Лестница — это сей век, и двенадцать ступеней — это периоды сего века. Двадцать четыре лица — это цари беззаконных народов сего века. При этих царях истязаемы будут дети твоих детей и потомства твоих сыновей. Они восстанут на беззаконие твоих внуков и опустошат это место четырьмя нашествиями...

<sup>221</sup> Epstein, *The Babylonian Talmud. Hullin*, 91b.

<sup>222</sup> Wolfson, *The Image of Jacob Engraved upon the Throne*, 4.

из-за грехов твоих внуков. И во владении твоих прадедов будет воздвигнут чертог в храме имени Бога твоего и (Бога) отцов твоих, и из-за гнева на потомков твоих он придет в запустение к исходу четвертого века сего, ибо ты видел четыре лица, первое из которых выступало среди ступеней... ангелов, восходящих и нисходящих, и лица среди ступеней. Всевышний возвысит царя из внуков брата твоего Исава, и он примет всю власть над племенами земли, которые причинят зло семени твоему...».<sup>223</sup>

В этом толковании 12 ступеней небесной лестницы, увиденной ранее адептом, представляют собой 12 периодов «века сего», в то время как 24 «меньших» лица символизируют 24 царя нечестивых народов. Восходящие и нисходящие ангелы интерпретируются как ангелы-хранители народов, враждебных Иакову и его потомкам. «Восхождения» ангелов в данном контексте понимаются, по-видимому, как занятие ими враждебных позиций по отношению к Израилю. Исследователями ранее отмечалось, что на подобное «историческое» откровение с ее «четырьмя нашествиями» оказала влияние четырехчастная схема антагонистических империй из видения, представленного в Книге пророка Даниила. И действительно, в откровении Иакову мы находим отличительные признаки империй видения Даниила, и особенно последнего из этих четырех царств, Рима, символом которого в *Лестнице* служит фигура Исава.<sup>224</sup>

<sup>223</sup> Lunt, *Ladder of Jacob*, 2.409.

<sup>224</sup> В отношении подобного рода связей Дж. Кугел отмечает, что «тот же самый мотив [четырёх империй], очевидно, присутствует и в *Лестнице Иакова*. В данном случае также именно посредством видения Иаковом лестницы даруется откровение “князей беззаконных народов,” которые будут править Израилем, и если в этом тексте и не содержится конкретного указания на то, сколько будет этих народов, в нем, тем не менее,

Учитывая то, что это описание царств, как и другие части *Лестницы Иакова*, было также подвержено переработке и реинтерпретации в ходе многовековой передачи текста через различные идеологические и языковые контексты, нам следует обратиться к некоторым раввинистическим источникам, в которых подобный мотив сохранился с большей ясностью. Дж. Кугел ранее отмечал, что в некоторых раввинистических текстах, содержащих историю о видении Иаковом лестницы, обнаруживается такой же мотив восприятия восходящих и нисходящих ангелов как враждебных народов.<sup>225</sup> Так, к примеру, в *Ваукра Рабба* 29: 2 присутствует следующее толкование сна Иакова:

Рабби Нахман начал свое толкование с такого текста: И ты, раб Мой Иаков, не бойся (Иер. 30: 10). Это сказано о самом Иакове, о котором написано: И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле... и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней (Быт. 28: 12). Эти ангелы, объяснил рабби Самуил бар Нахман, — князья, хранители народов мира. Ибо рабби Самуил бар Нахман сказал: Этот стих наставляет нас в том, что Святой, будь Он благословен, показал нашему отцу Иакову князя Вавилона, поднявшегося по семидесяти ступенькам лестницы, князя Мидии, поднявшегося по пятидесяти двум ступенькам, князя Греции, поднявшегося по ста восьми ступенькам,

---

говорится (как мы видели ранее) о четырех “подъемах” и “нисхожденииях,” которые принесут беды потомкам Иакова. Затем, этот текст продолжается аллюзией на последнюю из четырех империй, Римскую: “Всевышний возвысит царя из внуков брата твоего Исава и примет всю власть над племенами земли, которые причинят зло семени твоему.” То, что Исав нередко представляет Рим в сочинениях периода Второго Храма, — хорошо известный факт». См.: J. Kugel, *The Ladder of Jacob*, in: *HTR* 88 (1995): 209–227 at 214.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 214.

в то время как князь Едома поднялся на столько ступенек, что Иаков даже не знал, сколько их было. Вследствие этого наш отец Иаков испугался. Он думал: Возможно ли, чтобы этот князь никогда не был низвергнут? Сказал ему Святой, будь Он благословен: И ты, раб Мой Иаков, не бойся. Даже если он поднимется настолько, что сядет возле Меня, Я низвергну его оттуда! Поэтому и написано: Но хотя бы ты, как орел, поднялся высоко и среди звезд устроил гнездо твое, то и оттуда Я низрину тебя. Рабби Берекия и рабби Хельбо, и рабби Шимон бар Йохай, от имени рабби Меира сказали: Этот текст наставляет нас в том, что Святой, будь Он благословен, показал Иакову князя Вавилона, восходящего и нисходящего, князя Мидии, восходящего и нисходящего, князя Греции, восходящего и нисходящего, и князя Едома, восходящего и нисходящего.<sup>226</sup>

Похожая интерпретация обнаруживается и в *Мидраше на Псалмы 78: 6*:

Рабби Берекия, рабби Леви и рабби Шимон бен Йосе учили от имени рабби Меира о том, что Святой, будь Он благословен, показал Иакову лестницу, по которой Вавилон взошел на семьдесят ступенек и упал, Мидия взошла на пятьдесят две ступеньки и упала, Греция взошла на сто восемь ступенек и упала. Однако, когда взошел Едом выше их всех, Иаков увидел все это и испугался. Святой, будь Он Благословен, сказал ему: И ты,

---

<sup>226</sup> Freedman, Simon, *Midrash Rabbah*, 4.370. См. также *Шмот Рабба* 32: 7: «Бог показал Иакову ангелов-хранителей каждой из империй, ибо сказано: И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле (Быт. 28: 12). Он показал ему, сколько народов, наместников и правителей поднимутся в каждом из царств, и Он показал как их восхождение, так и их падение, в соответствии со сказанным: И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Freedman, Simon, *Midrash Rabbah*, 3.411).

раб Мой Иаков, не бойся (Иер. 30: 10). Как все прежние пали, так падет и это царство.<sup>227</sup>

В этих текстах признаки сходства с видением из Книги пророка Даниила еще очевиднее, чем в *Лестнице Иакова*, поскольку хорошо известная четырехчастная структура в данном слу-

---

<sup>227</sup> W. G. Braude, *The Midrash on Psalms* (2 vols.; YJS, 13; New Haven: Yale University Press, 1959) 2.26–27. В сочинении *Песикта де-Рав Кахана* 23 содержится почти такое же предание: «Рабби Нахман полагал, что это относится к эпизоду из жизни Иакова, когда он увидел во сне: вот, лестница... и вот, Ангелы Божии (Быт. 28: 12). Эти ангелы, согласно мнению рабби Самуила бар рабби Нахман, были князьями народов земли. Далее, как говорил Самуил бар Нахман, этим стихом доказывается, что Святой показал нашему отцу Иакову князя Вавилона, поднявшегося по семидесяти ступенькам лестницы, а затем спустившегося с нее; князя Мидии, поднявшегося по пятидесяти двум ступенькам и ни одной более; князя Греции, поднявшегося по ста восьми ступенькам и ни одной более; и князя Едома, поднимавшегося и поднимавшегося, никто не знает по какому количеству ступенек. При виде того, как поднимается Едом, наш отец Иаков испугался и сказал: Неужели этот князь никогда не сойдет вниз? Святой ответил: Не страшись, Израиль (Иер. 30: 10). Даже если (как будто такие вещи вообще случаются) ты увидишь, что он воссел возле Меня, Я его низрину оттуда». См.: W. G. Braude and I. J. Kapstein, *Pesikta de-Rab Kahana. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1975) 353. См. также *Книгу Зогар* I.149b: «И вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней; это относится к князьям, управляющим всеми народами, которые восходят и нисходят по этой лестнице. Когда Израиль совершает грехи, лестница понижается, и князья поднимаются по ней; но когда Израиль праведен, лестница удаляется, и все князья остаются внизу и лишаются своих владений. Таким образом, Иаков увидел в своем сне владычество Исава и владычество других народов. Согласно другому толкованию, ангелы восходили и нисходили по верху лестницы; ибо когда был удален верх, лестница понизилась, и взошли князья, но когда верх был вновь приставлен, лестница повысилась, и они остались внизу». См.: H. Sperling, M. Simon, *The Zohar* (5 vols; London and New York: Soncino, 1933) 2.79–80.

чае представлена Вавилоном, Мидией, Грецией и Едомом, т. е. империями, нередко ассоциирующимися в различных интерпретациях Книги пророка Даниила с четырьмя зверями из 7-й главы этой пророческой книги.<sup>228</sup> Согласно Дж. Кугелу, «четыре зверя [из видения Даниила] трансформировались в “ангелов Божьих,” о которых говорится, что они восходили и нисходили по лестнице, увиденной Иаковом».<sup>229</sup>

Эта особая тема ангельской враждебности по отношению ко второму владычеству предоставляет нам дополнительное свидетельство того факта, что авторы *Лествицы* были знакомы с мотивом ангельского неповиновения, игравшего важную роль в формировании предания о двух владычествах.

### **Явления двух владычеств в раввинистических текстах и сочинениях, принадлежащих традиции Хейхалот**

В нашем исследовании ранних иудейских преданий о двух владычествах мы уже увидели, что в такого рода рассказах второе владычество нередко выступало в роли сущности, дополняющей Бога, и зачастую понимаемой как Его визуальная «икона». Тем не менее, А. Сигал и другие исследователи справедливо отмечают, что в иудейской религиозной традиции более позднего периода, представленной раввинистическими произведениями и литературой Небесных Дворцов, или Хейхалот, преданиям о двух владычествах была отведена совершенно иная роль, нередко служившая важным вероучи-

---

<sup>228</sup> См. на эту тему: J. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 363.

<sup>229</sup> Kugel, *The Ladder of Jacob*, 215.

тельным предупреждением. Взаимодействие двух видов богоявления, визуального и аудиального, используемого в ранних иудейских рассказах для демонстрации уникальных божественных функций соответствующих владычеств, в раввинистических преданиях обретает новый, полемический смысл. Зачастую в этих более поздних рассказах два вида богоявления сознательно противопоставляются друг другу с целью подчеркнуть неистинность якобы божественной формы второго владычества по отношению к проявлению истинного Бога, представленному теперь только через свое аудиальное невидимое присутствие. Подобная смена парадигмы от гармоничных и взаимодополняющих двойных богоявлений к их полемическим и антагонистическим версиям находит свое последовательное выражение в рассказе об Ахере, которому было даровано видение Метатрона, — предание, часто встречающееся в раввинистических текстах и источниках, относящихся к традиции Хейхалот. В этих текстах повествуется о том, как печально известный мистик Элиша бен Абуя, известный также под прозвищем Ахер («Иной»), однажды узрел в своем видении великого ангела Метатрона, сидящего на небесах. В Вавилонском Талмуде (*Бавли Хагига 15а*)<sup>230</sup> содержится следующее изложение этого предания:

Ахер повредил побегу. О нем в Писании говорится: Не дозволяй устам твоим вводить в грех плоть твою. Что это означает? Он увидел, что Метатрону было даровано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля. Сказал он: учили меня, согласно традиции, что в вышнем мире не сидят, не соперничают, не

---

<sup>230</sup> О различных вариантах чтения текста *Бавли Хагига 15а* в рукописях см.: P. Alexander, *3 Enoch and the Talmud*, in: *JSJ* 18 (1987): 40–68; C. R. A. Morray-Jones, *Hekhalot Literature and Talmudic Tradition: Alexander's Three Test Cases*, in: *JSJ* 22 (1991): 1–39.



отворачиваются и не устают. Быть может, — Боже упаси! — существуют два владычества! [Вследствие чего] Метатрона вывели вон и наказали его шестьюдесятью огненными плетьюми, сказав ему: Почему ты не встал перед ним, когда его увидел? Дано было ему [затем] позволение стереть заслуги Ахера. Сошел Божий Глас (*Бат Кол*) и сказал: Вернитесь ко мне, вы, блудные дети, — кроме Ахера. [Вследствие чего] он сказал: Поскольку я был изгнан из высшего мира, я пойду и буду наслаждаться этим миром. Так пошел Ахер путями зла.<sup>231</sup>

Споры о возможных интерпретациях этого загадочного эпизода длились веками, однако в них оставался почти незамеченным мотив полемического противостояния двух различных видов теофанической символики. Так, следует отметить, что в то время как великий ангел представлен наделенным визуальными божественными атрибутами, присутствие истинного Бога описывается посредством характерной аудиальной эстетики, а именно через упоминание о небесном Гласе. Кроме того, в отличие от ранних иудейских рассказов, где два вида богоявления гармонично дополняют друг друга, в данном случае они представлены в конфликте, поскольку один вид богоявления подвергает сомнению истинность другого. В контексте этого полемического противостояния одно из богоявлений представляет собой всего лишь призрак истинного Бога, опасную иллюзию, требующую немедленного разоблачения. Таким образом, визуальный план становится в трактате *Хагига* ареной борьбы с ересью и ее представителем в лице Ахера.

Подобное полемическое предание являет собой удивительный контраст с гармонией двух видов богоявления в ранних иудейских рассказах, где мистик и объект видения нередко сли-

<sup>231</sup> Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga*, 15a.

ваются в единое целое, символизируя эсхатологическое восстановление человеческого рода. В отличие от такой концепции, встреча Ахера с Метатроном заканчивается не гармоничным союзом, но, напротив, приводит адепта в смятение и растерянность, к тому же еще и сопровождающиеся гневом Создателя.<sup>232</sup> Визуальное «богоявление» внезапно оборачивается трагедией, опасным заблуждением, сбивающим с правильного пути печально известного мистика. В результате подобной встречи как мистик, так и предмет его вводящего в заблуждение видения подвергаются безжалостному наказанию со стороны Бога. В то время как Метатрон получает 60 ударов огненными плетьюми, наказание Ахера еще более сурово, ибо он изгоняется как из высшего мира, так и из Традиции. В то время как в ранних иудейских рассказах действующие лица события богоявления возносились на небеса, здесь всех их объединяет печальная судьба жестокого низвержения.

Теперь нам стоит более подробно рассмотреть некоторые детали истории Ахера. Интересно то, что основной «божественный» признак, который вводит в заблуждение нашего незадачливого героя, это то, что он встречает небесное существо, сидящее<sup>233</sup> в небесах. Подобный мотив существа, восседаю-

---

<sup>232</sup> В то время как в *Бавли Хагига* 15а и Третьей книге Еноха фигура Метатрона ассоциируется со спорами и разногласиями, в некоторых иудейских мистических рассказах этот персонаж представляется не вызывающим противоречий вторым владычеством. О такого рода преданиях см.: Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, 143–146.

<sup>233</sup> О некоторых проблемах, связанных с такой интерпретацией, см.: M. Miller, *The Name of God in Jewish Thought: A Philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah* (New York: Routledge, 2015) 69 ff. М. Миллер обращает внимание на то, что в некоторых рукописях отсутствует указание на мотив видения Метатрона, сидящего на престоле (*Ibid.*, 70).

щего в небесах, рождает в памяти образ Божьего Престола, или Колесницы, культового символа зрительно воспринимаемой идеологии Божьего присутствия в Ветхом Завете.<sup>234</sup> Как мы помним, атрибут Божьего Престола нередко передавался в ранних иудейских рассказах о двойных богоявлениях различным персонажам, представлявшим второе владычество, без каких-либо намеков на полемическое звучание этого мотива. В данном случае, однако, обнаруживается определяющий момент спорного характера этого сюжета. Видение сидящего Метатрона корректируется не альтернативным *видением* истинной Колесницы,<sup>235</sup> но, вместо этого, *звучанием* небесного Гласа (*Бат Кол*), представленного здесь как истинное проявление присутствия Бога.<sup>236</sup> Исследователи нередко обнаружи-

---

<sup>234</sup> Размышляя над рассказами о встрече Ахера с Метатроном, Д. Боярин высказал мнение, что «именно мотив сидения, предполагавший возведение на престол... приводит его к идее о двух владычествах». См.: Boyarin, *Beyond Judaisms*, 350. В том же самом ключе Д. Абрамс ранее отметил, что «небесное пребывание на престоле, или “сидение” Метатрона, очевидно, было для Элиши признаком того, что сам Метатрон был божественной фигурой». См.: D. Abrams, *The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead*, in: *HTR* 87 (1994): 294.

<sup>235</sup> Полемическая точка зрения, направленная против зрительно воспринимаемого изображения Бога, также подчеркивается реакцией самого Ахера, а именно его сомнением и констатацией возможности существования «двух владычеств на небесах». Иными словами, он не просто без вопросов принимает антропоморфное подобие Бога в форме Метатрона как истинного Бога, он выражает сомнение в нем.

<sup>236</sup> В сочинении *Восхождение Элиши бен Абуя* (*Synopse* § 597) видение вызывающего сомнения небесного образа также противопоставляется воспринимаемому на слух явлению Бога: «Элиша бен Абуя сказал: Когда я вознесся в рай, я увидел Акатриила Бога Израиля, Господа Небесных Сил, сидящего у входа в рай, и сто двадцать мириад служивших Ему ангелов окружали его, как сказано: Тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним (Дан. 7: 10). Когда я увидел их, я был сбит с толку

вают и другие визуальные и антропоморфные<sup>237</sup> коннотации в печально знаменитом видении Ахера, обращая внимание на утверждение мистика, что «в вышнем мире не сидят, не соперничают, не отворачиваются и не устают». В своем обсуждении данного высказывания А. Сигал отмечает, что «раввины решительно отвергли саму идею восседания на небесном престоле, утверждая, что “сидение” и другие “антропоморфные”

---

и потрясен, но я сделал усилие над собой и предстал пред Святым, будь Он благословен. Я сказал пред ним: Господь мира, в Твоей Торе написано: Вот, у Господа Бога твоего небо и небеса небес (Втор. 10: 14). Однако написано также: Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь (Пс. 19: 2) — Его Одного! Он сказал мне: Элиша, сын Мой, ты пришел не для чего иного, кроме как проверять Мою логику? Не слышал ли ты поговорку, которую изрекают смертные?» См.: Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, 355. Джеймс Давила считает, что «в данном тексте, по-видимому, предполагается тот смысл, что говорящее существо — это, скорее всего, Бог, а не ангел, но в данном случае можно предположить тонкий намек на предание, что Элиша бен Абуя пришел к ереси многобожия, когда он увидел ангела Метатрона, возведенного на престол». См.: Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, 355.

<sup>237</sup> Размышляя над связями между антропоморфизмом и визуальным опытом визионеров, Э. Вольфсон отмечает, что «проблему зрительного религиозного опыта в иудейской мистике невозможно рассматривать изолировано от вопроса об образе Божьем или божественной форме. Проблема, связанная с претензиями мистиков на обладание опытом видения, относится к категории более широкого контекста философско-богословского дискурса о зрительно воспринимаемом образе Бога или Его теле... Разумеется, вопрос религиозного опыта видений и проблема антропоморфизма теоретически не связаны между собой непосредственно. Иначе говоря, с точки зрения аналитического подхода, можно предположить существование божественного тела, которого человек не в состоянии увидеть. И наоборот, Бог может быть видимым, но не в человеческом образе. Тем не менее, чаще мы имеем дело с такой ситуацией, что обе концепции тесно переплетены друг с другом в классических богословских и философских текстах в целом и в библейских первоначальных источниках и иудейской литературе пост-библейского периода в частности» (Wolfson, *Through a Speculum*, 23).

виды деятельности немислимы на небесах». <sup>238</sup> Филип Александер также усматривает намеки на антропоморфизм в высказывании Ахера. По мнению этого исследователя, в нем содержится мысль, что «у Бога и ангелов нет частей тела или человеческих чувств». <sup>239</sup> Другие исследователи выдвигают гипотезу, что каждый элемент в высказывании Ахера на самом деле представляет собой аллюзию на библейский текст, содержащий описание визуальных теофанических признаков Бога. Д. Боярин утверждает, что «каждый элемент этого списка соотносится с библейским стихом: так, по отношению к мотиву стояния мы можем привести текст Числ. 12: 5, где говорится: “И сошел Господь Яхве в облачном столбе, и стал у входа скинии...” Мотив “отворачивания” также получает приемлемое решение. Подразумеваемая заднюю часть Бога, которую якобы видел Моисей (Исх. 33: 23), автор текста также отрицает ее существование в буквальном смысле слова». <sup>240</sup>

В версии рассказа об Ахере, сохранившемся в *Меркава Рабба*, можно обнаружить похожее противопоставление зрительно воспринимаемых и аудиальных способов выражения Божьего присутствия:

Говорят о нем так: Когда Элиша сошел к Колеснице, он увидел Метатрона, которому было дано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля по одному часу в день. Он сказал: мудрецы учили: в вышнем мире не стоят и не сидят, не завидуют и не соперничают, и не лгут, и не страдают. И он подумал: может быть, на небесах два владычества? Тотчас взял Он Метатрона из-за небесной завесы и выпорол его шестьюдесятью огненными ударами, и дал Он позволение Метатрону сжечь

---

<sup>238</sup> Segal, *Two Powers in Heaven*, 61.

<sup>239</sup> Alexander, *3 Enoch and the Talmud*, 60.

<sup>240</sup> Boyarin, *Beyond Judaisms*, 347.

заслуги Элиши. Вышел небесный глас и сказал: Возвратитесь, мятежные дети (Иер. 3: 22), кроме Иного.<sup>241</sup>

В рассказе об Ахере в тексте 16-й главы Третьей книги Еноха, в данном случае изложенном устами самого Еноха-Метатрона, выражается подобный же контраст между визуальными признаками великого ангела и аудиальным проявлением присутствия Бога:

Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен. И я распределял величие, царственность, ранг, суверенность, славу, хвалу, венцы и короны, и почести среди всех князей царств, когда я восседал в небесном Суде. И князья царств стояли подле меня, справа и слева — властью Святого, будь Он Благословен. Но когда Ахер появился, чтобы узреть видение Меркавы, он остановил свой взор на мне — испугался и затрепетал предо мной. Его душа настолько встревожилась, что была готова покинуть его из-за его страха, трепета и ужаса предо мной, когда он увидел меня сидящим на троне, подобно царю, вместе с ангелами-служителями, стоящими рядом со мной, подобно слугам, и всеми князьями царств, увенчанными венцами, стоящими вокруг меня. Тогда он открыл свой рот и сказал: «Вот, на небе две Власти!» Тотчас *Бат Кол* (Божественный Голос) раздался из Присутствия *Шехины* и сказал: «Возвратитесь, мятежные дети (Иер. 3: 22), — кроме Ахера!» Затем Анафиэл Яхве, почитаемый, прославленный, возлюбленный, чудесный, страшный и ужасный князь, пришел по повелению Святого, будь Он Благословен, и поразил меня

---

<sup>241</sup> Schäfer et al., *Synopse*, 246; Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, 203.

шестьюдесятью ударами огненных плетей, и заставил меня встать на ноги.<sup>242</sup>

В то время как отрывки из трактата *Хагига* Вавилонского Талмуда и *Меркава Рабба* не вдаются в подробности истории Метатрона, в Третьей книге Еноха содержится пространное изложение происхождения этого главного ангельского действующего лица, начинающееся с восхождения Еноха на небеса в допотопный период. Этапы формирования концепции возвышения Еноха до его статуса «второго владычества», наделенного визуальными божественными атрибутами, в *Сефер Хейхалот* действительно грандиозны по своей природе. Рассказ о возвышении этого главного героя начинается в главе 6, где говорится, что Анафизэл Яхве взял Еноха из среды людей и перенес его на небеса на огненной колеснице. В главе 7 сообщается, что Енох-Метатрон был поставлен рядом с Престолом Славы. В следующей 8-й главе он наделяется всей полнотой небесного знания, переданного ему самим Богом. Глава 9 посвящена описанию процесса превращения тела Метатрона в сущность огромных размеров и наделения его крыльями вселенского порядка, благодаря которым он становится небесным существом. В главе 10 говорится, что Бог сотворил престол для своего нового любимца с распростертым над ним «покровом сияния». Затем Бог возводит Метатрона на этот созданный для него престол. В главе 11 Бог открывает Метатрону все тайны вселенной, а в главе 12 Он наделяет великого ангела облачением славы и венцом, а также называет его Малым Яхве. В главе 13 сообщается, что венец Метатрона был украшен буквами Тетраграмматона. В главе 14 содержится описание ритуала ко-

---

<sup>242</sup> И. Р. Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции* (С.-Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 2007) 194; Schäfer et al., *Synopse*, 10–11.

ронования Метатрона и принятия им поклонения со стороны ангельских сонмов. Из текста главы 15, непосредственно предшествующей рассказу об Ахере, читатель узнает о радикальном преобразении тела Метатрона в небесный образ.

Важной подробностью, связывающей мотив возвышения Метатрона с ранними иудейскими преданиями о двух владычествах, является рассказ об ангельском поклонении и ангельском противостоянии Еноху-Метатрону, содержащийся в 4-й главе Третьей книги Еноха. Следует напомнить, что подобные мотивы ангельского соперничества и послушания нередко становятся частью процесса посвящения земного адепта в его новый статус второго владычества, как это можно наблюдать в *Житии Адама и Евы*, Второй книге Еноха, *Лестнице Иакова* и, возможно, *Эксагоге* Иезекииля Трагика. В 4-й главе Третьей книги Еноха сам Енох сталкивается с такой же реакцией со стороны ангельских сонмов в процессе возвышения его до статуса второго владычества. *3 Енох* 4: 5–10 излагает эту историю так:

И Святой, будь Он Благословен, поставил меня (Еноха) на высоте в качестве князя и правителя среди ангелов-служителей. Тогда пришли три ангела-служителя — Узза, Азза и Азаэл — и стали выдвигать обвинения против меня на небесной высоте, сказав пред Святым, будь Он Благословен: «Владыка мира, не были ли правы первые, когда давали Тебе совет: “Не сотворишь человека!”» Святой, будь Он Благословен, ответил: «Я создал и буду носить, Я буду поддерживать и охранять». Когда они увидели меня, они сказали перед Ним: «Господь Вселенной! Какое право он имеет восходить в высь высот? Не происходит ли он из тех, кто погиб в водах Потопа? Какое право он имеет пребывать на небе?» Вновь Святой, будь Он Благословен, ответил и сказал им: «Какое право вы имеете прерывать Меня? Я избрал его, чтобы он был выше всех вас, был князем



и правителем над вами на небесных высотах». Тотчас все они поднялись и пошли встречать меня, и простерлись предо мной, сказав: «Счастлив ты и счастливы твои родители, ибо Творец благоволит к тебе». Поскольку я молод в их сообществе и юн среди них в днях, месяцах и годах, они называют меня «Отроком».<sup>243</sup>

В этом тексте, как и в *Житии Адама и Евы*, ангельское противостояние спровоцировано якобы низким (неангельским) происхождением нового фаворита Бога, избранного Им для роли князя и правителя над всеми вышними обитателями небесных сфер. Эта версия предания, по-видимому, ближе к рассказу из Второй книги Еноха, чем к версии, обнаруживаемой в *Житии Адама и Евы*, поскольку в данном случае ангелы, изначально сопротивляющиеся повелению поклониться вновь назначенному второму владычеству, затем подчиняются Богу и поклоняются Еноху.

Как и в адамических и енохических преданиях, благодаря мотиву ангельского поклонения, возвышенный образ Еноха-Метатрона становится еще более значимым, преображаясь в своего рода «икону» Бога. Оценивая подобную роль великого ангела, Джозеф Дан высказывает предположение, что Метатрон таким образом превращается «в уменьшенную копию Самого Бога».<sup>244</sup> Тем не менее, нам не следует удивляться наделению второго владычества визуальными божественными атрибутами. Как было показано ранее, значительное число таких атрибутов уже было передано второму владычеству в ранних иудейских рассказах. Что действительно выглядит новшеством в данном случае, так это новый, полемический акцент

---

<sup>243</sup> Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 179–180; Schäfer et al., *Synopse*, 6–7.

<sup>244</sup> J. Dan, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel Aviv: MOD Books, 1993) 117.

подобного предания, наблюдаемый в постепенном нарастании напряжения по мере возвышения Метатрона и достигающий своего кульминационного момента в последующем наказании Метатрона огненными плетьюми; наказание, целью которого является подчеркивание различия между ним и истинным Богом.

Более того, по сравнению со свидетельствами об отступничестве Ахера в *Бавли Хагига* и *Меркава Рабба*, к изложению истории низвержения Метатрона в Третьей книге Еноха добавлены некоторые дополнительные теофанические детали. Чтобы лучше их понять, нам необходимо вновь тщательно проанализировать этот загадочный эпизод. В *3 Енох* 16: 1–5 говорится:

Рабби Ишмаэл сказал: Ангел Метатрон, князь Божественного Присутствия, слава высшего неба, сказал мне: Первоначально я восседал на великом троне у дверей в Седьмой Зал, и я судил всех обитателей высот властью Святого, будь Он Благословен. И я распределял величие, царственность, ранг, суверенность, славу, хвалу, венцы и короны, и почести среди всех князей царств, когда я восседал в небесном Суде. И князья царств стояли подле меня, справа и слева — властью Святого, будь Он Благословен. Но когда Ахер появился, чтобы узреть видение Меркавы, он остановил свой взор на мне — испугался и затрепетал предо мной. Его душа настолько встревожилась, что была готова покинуть его из-за его страха, трепета и ужаса предо мной, когда он увидел меня сидящим на троне, подобно царю, вместе с ангелами-служителями, стоящими рядом со мной, подобно слугам, и всеми князьями царств, увенчанными венцами, стоящими вокруг меня. Тогда он открыл свой рот и сказал: «Вот, на небе две Власти!» Тотчас *Бат Кол* (Божественный Голос) раздался из Присутствия Шехины и сказал: «Возвратитесь, мятежные дети (Иер. 3: 22), — кроме

Ахера!» Затем Анафизэл Яхве, почитаемый, прославленный, возлюбленный, чудесный, страшный и ужасный князь, пришел по повелению Святого, будь Он Благословен, и поразил меня шестьюдесятью ударами огненных плетей, и заставил меня встать на ноги.

В отличие от описаний, сохранившихся в *Бавли Хагига* и *Меркава Рабба*, в которых мотив сидения Метатрона объясняется его ролью небесного писца,<sup>245</sup> в данном случае великий ангел представлен возведенным на престол небесным правителем и судьей, с дарованным ему правом судить «всех обитателей высот властью Святого». Третья книга Еноха также дает нам новые сведения о статусе Метатрона в небесном суде в отношении «князей царств», особое подчеркивая тот факт, что он «воссел в небесном Суде». Таким образом, здесь Ахер встречает не просто сидящего небесного писца,<sup>246</sup> а возведенного на престол наместника Бога, находящегося в окружении

---

<sup>245</sup> *Бавли Хагига* 15а: «Он увидел, что Метатрону было даровано позволение сидеть и записывать заслуги Израиля»; *Synopse* § 672: «Ему была дана власть по одному часу в день сидеть и записывать заслуги Израиля».

<sup>246</sup> Размышляя над отличиями между историями об Ахере в талмудическом трактате *Хагига* и Третьей книге Еноха, Ф. Александер подчеркивает, что «в Третьей книге Еноха нет никаких указаний на роль Метатрона как небесного писца. В Талмуде же Метатрон представлен сидящим именно благодаря тому факту, что он — небесный писец; в Третьей книге Еноха он сидит в силу того факта, что он — Малый Господь... Почему в Третьей книге Еноха ничего не говорится о Метатроне как о писце? Ответ, возможно, состоит в том, что автора 16-й главы Третьей книги Еноха просто не интересовала деятельность Метатрона как писца. Ему был интересен тот факт, что в истории из Талмуда говорится о том, что Метатрон сидел. Он отметил для себя эту деталь и использовал ее в своих спекуляциях о престоле и свите Метатрона. Впоследствии из-за того факта, что он особо подчеркивал регентское величие Метатрона, это не оставило места для наделения Метатрона ролью небесного писца» (Alexander, *3 Enoch and Talmud*, 65).

своей приводящей в трепет свиты, которая состоит из князей, увенчанных коронами.<sup>247</sup> В этом отношении не представляется случайным тот факт, что известное высказывание Ахера, что на небесах не сидят, в данном случае отсутствует, так как более возвышенные визуальные качества Метатрона затмевают теперь этот, казавшийся когда-то очень важным, атрибут.<sup>248</sup>

Самый существенный аспект рассказа из Третьей книги Еноха состоит в его концептуальной связи с ранними иудейскими рассказами о двух владычествах. Исследователи отметили, что описание небесного двора Метатрона некоторыми своими признаками напоминает повествование, представленное в тексте Дан. 7: 9–10.<sup>249</sup> Следует напомнить, что подобного рода темы из видения Даниила играли важнейшую роль в фор-

---

<sup>247</sup> К. Моррей-Джоунс отмечает, что «в Третьей книге Еноха причиной ошибки Ахера служит не только то, что Метатрон предстал перед ним сидящим, но и его богоподобный, исполненный славой образ возведенного на престол “Великого Визиря” Небес. В этом сочинении нет никаких намеков на роль Метатрона как небесного писца: образ этого персонажа... по-видимому, сложился на основании концепции “Малого Яхве” (отсутствующей — по крайней мере, в явно выраженной форме — в талмудических версиях этого рассказа). Такого рода наблюдения позволяют предположить, что изначальной — и наиболее вероятной — причиной ереси Ахера послужил тот факт, что он принял “Малого Яхве” за персонажа, равного “второму владычеству,” из-за чего он и впал в ересь» (Morray-Jones, *Hekhalot Literature and Talmudic Tradition*, 30).

<sup>248</sup> Тем не менее, этот важный отличительный признак не был окончательно предан забвению в Третьей книге Еноха, поскольку в процессе низвержения Метатрона Анафиэл ставит его в вертикальное положение: «Затем Анафиэл Яхве... заставил меня встать на ноги». Ф. Александер отмечает, что в «Третьей книге Еноха нет никаких признаков присутствия учения, что на небесах “не сидят, не соперничают, не отворачиваются и не устают,” однако мотив “сидения”, тем не менее, играет значительную роль в этой версии рассказа» (Alexander, *3 Enoch and Talmud*, 64).

<sup>249</sup> Натаниэл Дейч отмечает, что в 16-й главе Третьей книги Еноха Метатрон представлен как божественный судья, или *atiq yomin* из Дан. 7: 10, хотя, по его мнению, «в тексте этой главы Третьей книги Еноха... про-

мировании возвышенного образа Иаоиля в *Откровении Авраама*. Подобным образом и в 16-й главе Третьей книги Еноха описание эсхатологической судьбы в виде Ветхого Днями оказало решающее влияние на формирование величественного облика Метатрона.

Боле того, взаимодействие Метатрона с его подчиненными в виде «князей царств», которым он щедро дарует «величие, царственность, ранг, суверенность, славу, хвалу, венцы и короны, и почести», служит напоминанием о деяниях Бога в отношении самого великого ангела ранее в этом сочинении. Впоследствии Метатрон не только обретает отличительные теофанические признаки Бога, он теперь сам подобно Ему может даровать их своим подчиненным.

Не только образ самого Метатрона, но и его восприятие в глазах Ахера также претерпевает значительные изменения в версии рассказа, представленной в Третьей книге Еноха. Во-первых, природа мистического опыта как зрительного восприятия подчеркивается в 16-й главе этого источника благодаря использованию фразы «когда Ахер появился, чтобы узреть видение Меркавы, он остановил свой взор на мне», в отличие от версий текстов в *Бавли Хагига* и *Меркава Рабба*, где просто констатируется: *он увидел*. Вторая значительная деталь состоит в необычной реакции Ахера на эпифанию Метатрона. Метатрон сообщает, что Ахер «испугался и затрепетал предо мной. Его душа настолько встревожилась, что была готова покинуть его из-за его страха, трепета и ужаса предо мной». Как в *Бавли Хагига*, так и в *Меркава Рабба* нет указаний на такую его эмоциональную реакцию. Эта реакция, тем не менее, в еще большей степени усиливает визуальный теофанический статус Метатрона, напрямую связывая его с библейскими и псевдо-

---

смаатриваются только косвенные указания на то, что автор мог следовать этому образцу» (Deutsch, *Guardians of the Gate*, 65).

эпиграфическими рассказами, в которых мистики-созерцатели представлены ошеломленными и испуганными при их встрече с Божьим образом.<sup>250</sup> Следовательно, благоговейный ужас мистика, как и во многих других иудейских рассказах, служит своего рода зеркалом богоявления.

Эти удивительные теофанические подробности, в данном случае встроенные в сам эпизод рассказа об Ахере, вновь служат указанием на тот факт, что мотив низвержения Метатрона в Третьей книге Еноха представляется не просто случайным добавлением, сделанным позднее рукой «ортодоксального» редактора; скорее всего, он является частью изначального замысла, согласно которому зрительно воспринимаемые теофанические отличительные признаки второго владычества противопоставляются невидимому аудиальному присутствию Бога, представленному как божественный Глас.<sup>251</sup> Более того,

---

<sup>250</sup> Принимая во внимание степень влияния енохических преданий на формирование небесного образа Метатрона, можно прийти к выводу, что предание о страхе Ахера также, возможно, сформировалось на основании некоторых концепций, которые можно обнаружить уже в псевдоэпиграфах. Так, в тексте *1 Енох* 14: 9–14, содержащем описание пребывания Еноха пред Божьим присутствием, он представлен не просто испуганным зрелищем потустороннего мира, но буквально описывается как «покрытый страхом».

<sup>251</sup> Хуго Одеберг указывает на различные связи между теофаническими деталями в описаниях вознесения и низвержения Метатрона, в том числе и сходства в представлениях образа престола в главах 10 и 16, однако он не смог распознать истинного полемического смысла таких параллелей, рассматривая их как результат исправлений «ортодоксального» редактора, отвечавшего не только за интерполяцию главы 16, но также и за редактирование текста, содержащего описание вознесения Метатрона. Так, Х. Одеберг считает, что, «принимая во внимание те тонкие детали, через которые автор 16-й главы завуалированно намекает нам о своем полемическом отношении к опасным, по его мнению, тенденциям концепции Метатрона посредством использования терминов и понятий из самих же преданий о Метатроне, можно предположить, что уточняю-

в Третьей книге Еноха «истинный» Бог присутствует в еще более невидимом и лишенном всякой телесности образе, чем в *Бавли Хагига* и *Меркава Рабба*, текстах, в которых сообщается, что Бог сам наказал Метатрона 60 огненными плетьюми. В Третьей книге Еноха, однако, эта роль теперь передается другому высшему ангелу — Анафизлу Яхве. Здесь нужно отметить, что два случая появления этой загадочной ангельской фигуры в нашем тексте служат своего рода структурными вехами, с помощью которых устанавливаются нарративные рамки рассказа о возвышении и низложении Метатрона. Следует напомнить, что в самом начале рассказа о возвышении Еноха-Метатрона, в 6-й главе, именно Анафизл Яхве играет главную роль в деле вознесения на небеса нашего героя, перемещая его на огненной колеснице с земли на небо.<sup>252</sup> Таким образом, повествования о возвышении и низложении Метатрона еще теснее связаны между собой и в еще большей мере воспринимаются как единое целое благодаря участию этого загадочного ангельского персонажа, появляющегося в начале и конце этой истории. Использование подобного литературного приема служит дополнительным подтверждением того

---

щее выражение в главе 10-й, о котором шла речь выше, представляет собой вставку, сделанную тем же самым редактором, который исправлял и 16-ю главу. В действительности, по-видимому, между главами 10 и 16 присутствовала естественная связь, в той мере, в которой глава 10 содержит логические предпосылки для утверждений, присутствующих в главе 16». См.: N. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973) 87.

<sup>252</sup> В 3 Енох 6: 1 сообщается о таком предании: «Рабби Ишмаэл сказал: Метатрон, Ангел, князь Божественного Присутствия, сказал мне: Когда Святой, будь Он Благословен, пожелал вознести меня ввысь, Он послал ко мне князя Анафизла Яхве, и он взял меня из их среды, пред их глазами, и с великой славой повез меня в огненной колеснице с огненными конями и славными слугами, и доставил меня на небесные высоты с Шехиной» (Тантлевский, *Мелхиседек и Метатрон*, 183).

факта, что эпизод с Ахером не представляет собой интерполяцию, но, скорее всего, составляет неотъемлемую концептуальную часть замысла автора Третьей книги Еноха.<sup>253</sup> Поместив Анафиэла Яхве (чье величественное имя, как и имя Метатрона, включает в себя Тетраграмматон) в начало и в конец рассказа о Метатроне, он таким образом устанавливает важную авторитарную структуру, благодаря которой подчеркивается полемическая направленность всей книги.<sup>254</sup>

Как отмечалось ранее, подавляющее большинство исследователей придерживается мнения, что мотив низвержения Метатрона, отраженный в *Бавли Хагига* 15а и *3 Енох* 16, представляет собой «ортодоксальную» реакцию на опасность концепции возвышения второго владычества, которую хранители веры не могли более игнорировать. Х. Одеберг выражает этот научный консенсус, отмечая, что «нападки на Метатрона как на возведенного на престол заместителя Всевышнего, по-видимому, исходили из уст ранних оппонентов мистического учения о Метатроне, возможно, в то время, когда имя и функции Метатрона стали в определенной степени частью народных

---

<sup>253</sup> Х. Одеберг отмечает, что упоминание Анафиэла как исполнившего наказание Метатрона, «по-видимому, было сделано с сознательной аллюзией на главу 6. Ангел, который, согласно тексту главы 6, был сначала послан для приведения Еноха на небеса, забрав его с земли, чтобы он мог превратиться в Метатрона, вполне соответствовал роли высшего ангела, осуществившего низложение Метатрона. Тем самым автор подчеркнул тот факт, что, подобно тому как Анафиэл был выше Еноха во время вознесения патриарха, он был также выше Метатрона, по крайней мере, с момента его низвержения» (Odeberg, *3 Enoch*, 86).

<sup>254</sup> Намеки на уникальный посреднический статус Анафиэла как буквального двойника Метатрона содержатся в различных текстах, принадлежащих традиции Хейхалот. О подобного рода преданиях см.: J. Dan, *Anafiel, Metatron and the Creator*, in: *Tarbiz* 52 (1982): 447–457 [in Hebrew]; Deutsch, *Guardians of the Gate*, 45.



верований, и их нельзя было далее просто игнорировать».<sup>255</sup> Подобного рода гипотеза о «реакции ортодоксов» доминировала в изучении предания о Метатроне на протяжении почти столетия. Тем не менее, можно предположить, что мотив низвержения Метатрона, нашедший отражение в раввинистической литературе и текстах Хейхалот, зародился не в результате «ортодоксальной реакции» на традицию великого ангела, но, скорее всего, изначально присутствовал в этом предании, возможно, даже послужив толчком для разработки более обширных легенд о возвышении Метатрона. В то время как остается невыясненным и вызывающим споры вопрос, в каком из текстов (раввинистическом или принадлежавшем традиции Хейхалот) возник подобный мотив о низвержении Метатрона,<sup>256</sup> не следует недооценивать его важнейшую роль в эволюции самого предания о Метатроне. Мотив низвержения Метатрона, таким образом, возможно, открыл важные двери для привнесения в историю великого ангела ранних преданий о Енохе и Иаоиле, следы которых можно увидеть в раввинистических произведениях и литературе традиции Хейхалот. Это было сделано для цели дальнейшего прояснения истории концептуального соперника и построения его последовательного образа, необходимого для успешного «разоблачения». Такого рода цели явно прослеживаются в тексте Третьей книги Еноха, где мотив низвержения Метатрона представляется не-

---

<sup>255</sup> Odeberg, *3 Enoch*, 86.

<sup>256</sup> Большинство исследователей убеждено в раввинистических корнях концепций, нашедших свое отражение в тексте *Бавли Хагига* 15а, в то время как некоторые ученые считают, что, принимая во внимание содержание 16-й главы Третьей книги Еноха, происхождение мотива низвержения Метатрона следует искать в литературе, принадлежащей традиции Хейхалот. О такого рода научных дискуссиях см.: Alexander, *3 Enoch and the Talmud*, 40–68; Morray-Jones, *Hekhalot Literature and Talmudic Tradition*, 1–39.

отъемлемой частью повествования о его возвышении, так что мотив наделения Еноха-Метатрона отличительными визуальными признаками небесного существа концептуально связан с его последующим низложением посредством взаимосвязанных тем и образов.

Таким образом, Третья книга Еноха в своем нынешнем виде в основном служит полемическим комментарием на текст *Бавли Хагига* 15а или подобного же рассказа, циркулируемого в традиции Хейхалот. Согласно этой перспективе, рассказ о низвержении Метатрона представляет собой не позднейшую интерполяцию Третьей книги Еноха, но вдохновляющий изначальный посыл, который сделал это произведение возможным. Из этого мы можем заключить, что в повествовании Третьей книги Еноха рассказ о возвышении Метатрона сам представляет собой «реакцию» на его низвержение, а не наоборот.

«Ортодоксальная» позиция, как уже ранее отмечали некоторые ученые, вне всяких сомнений, присутствует в нашем тексте. Но она присутствует там не в качестве редакторского исправления, но, скорее, как изначальный замысел, с целью наиболее полно показать историю ереси, наглядно воплощенной великим героем визуальной традиции. Это, конечно, не означает, что все элементы такого рода истории возвышения были изобретениями раввинистических авторов или создателей текстов Хейхалот. Ибо они, по-видимому, использовали уже существовавшие апокалиптические и мистические предания о двух владычествах, уходящие корнями в древность и подобные тем, что обнаруживаются во Второй книге Еноха и *Откровении Авраама*. Такие рассказы были использованы ими для создания новых концепций двух владычеств, в которых мотив низвержения второго владычества служил лишь началом всей истории.

Теперь нам следует обратить более пристальный взгляд на историю Ахера, которая играет важную роль в раввинистиче-

ской полемике с традициями о двух владычествах. Свидетельство о видении Метатрона Ахером нередко передается в раввинистических источниках и литературе Хейхалот как часть так называемого «Рассказа о четырех» — повествования о четырех раввинах-визионерах, вошедших в небесный сад, или Пардес. Для целей нашего исследования важно будет обратить внимание на особые теофанические детали этого «Рассказа о четырех», поскольку он представляет собой более широкий контекст мотива видения Ахера. По мнению некоторых исследователей, самые ранние тексты «Рассказа о четырех» обнаруживаются в *Тосефте*. К примеру, в тексте *Тосефта Хагига* 2.3–4 приводится такой вариант этого предания:

Четверо вошли в сад [Рай]: Бен-Азай, Бен-Зома, Иной [Элиша] и Акива. Один взглянул и погиб, другой взглянул и был сражен, третий взглянул и обрубил побеги, четвертый вошел невредимым и вышел невредимым. Бен-Азай взглянул и погиб. О нем в Писании говорится: Дорога в очах Господних смерть святых Его (Пс. 116: 15). Бен-Зома взглянул и был сражен. О нем в Писании говорится: Нашел ты мед? Ешь, сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им и не изbleвать его (Притч. 25: 16). Элиша взглянул и обрубил побеги. О нем в Писании говорится: Не позволяй устам твоим вводить в грех плоть твою (Еккл. 5: 5). Рабби Акива вошел невредимым и вышел невредимым. О нем в Писании говорится: Влеку меня, мы побежим за тобою; — царь ввел меня в чертоги свои (Песнь Песней 1: 3).<sup>257</sup>

В этом рассказе мы также находим уже знакомую нам полемическую позицию по отношению к визуальной идеологии

---

<sup>257</sup> J. Neusner, *The Tosefta. Translated from the Hebrew with a New Introduction* (2 vols.; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002) 1.669.

Божьего присутствия, и эта особенность данного текста постоянно ускользала от внимания почти всех его современных интерпретаторов.<sup>258</sup> В рассказе говорится о четырех визионерах, в ходе их видений «вошедших» в загадочный сад. Религиозный опыт трех из этих адептов, которых зовут, соответственно, Бен-Азай, Бен-Зома и Элиша бен Абуя (Ахер), представлен в неблагоприятном свете. Последствия их мистического опыта оборачиваются трагедией для этих персонажей. Один из них умер, второй «был сражен», а третий стал еретиком. Важным для нас является одна интересная деталь их мистического опыта в «саду», которая выражается посредством визуальной эстетики. Так, в истории говорится, что все трое из них «взглянули», — выражение, передаваемое с использованием еврейского термина<sup>259</sup> *hetzitz*.<sup>260</sup> Интересно, что во всех трех случаях, когда

---

<sup>258</sup> Некоторые исследователи отмечали присутствие в этом рассказе полемики с визуальными визионерскими практиками. В своем анализе содержания «Рассказа о четырех» Алон Гошен Готтштайн отмечает в нем полемический подтекст, направленный против мистической практики видений. По мнению этого исследователя, «основу воззрений редактора составляют следующие суждения: видения — это способ бесконтрольного поиска удовольствия, и люди, стремящиеся получить подобного рода мистический опыт, совершают нечто противоположное изучению Торы. Следовательно, мудрецы, практикующие созерцание мистических видений, противоречат своему собственному учению». См.: A. Goshen Gottstein, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eleazar Ben Arach* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000) 56.

<sup>259</sup> О различных способах использования этого термина в раввинистической литературе см.: D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven: Yale University Press, 1980) 93; P. Schäfer, *Hekhalot-Studien* (TSAJ, 19; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988) 241, n. 50.

<sup>260</sup> Д. Гэлперин отмечает, что в раввинистической литературе слово *hetzitz* «используется для обозначения испытания ребенка; всматривания в колодезь; стремления людей взглянуть на алую ткань, висевшую в преддверии Храма; заглядывания в окна домов других людей; взгляда

речь идет о таком воспринимаемом через зрение религиозном опыте, он неизменно заканчивается негативным результатом: «Один взглянул и погиб, другой взглянул и был сражен, третий взглянул и обрубил побеги».

Становится ясно, что Бен-Азай, Бен-Зома и Элиша бен Абуя принадлежат к числу приверженцев религиозной практики, основанной на визуальной идеологии богоявлений, так как их способ восприятия Божьего присутствия выражается посредством терминологии «видения». В случае же с тем адептом, религиозный опыт которого приводит к позитивному и благожелательному результату (рабби Акива), религиозный опыт «видения» не упоминается, и соответствующая терминология не используется.

Похожее употребление визуальной символики, применяемой к трем первым мистикам, закончившим трагично, и показательное отсутствие таковой в отношении образцового адепта, рабби Акивы, засвидетельствовано и в других версиях данного рассказа, которые можно обнаружить в Палестинском<sup>261</sup>

---

Бога вниз на страдания Его народа». Согласно мнению этого исследователя, самым близким эквивалентом в английском языке для слова *hetzitz* служит глагол «to peer» (всматриваться) (Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 93). В отношении использования этого термина в традиции Хейхалот Петер Шеффер указывает, что «в некоторых текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, слово *hetzitz* сочетается с понятиями, имеющими отношение к мистике Меркавы: одянием Бога, его красотой, видением Меркавы». См.: P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009) 198.

<sup>261</sup> В *Йерушалми Хагига 77b* говорится: «Четверо вошли в Рай. Один взглянул и повредился; второй взглянул и умер; третий взглянул и срезал саженцы, четвертый вошел с миром и вышел с миром. Бен-Азай взглянул и повредился; о нем говорит такой стих: Нашел ты мед? Ешь, сколько тебе потребно. Бен-Зома взглянул и умер, о нем говорит такой стих: Дорога в очах Господних смерть святых Его. Ахер срезал саженцы». См.: *The Jerusalem Talmud. Tractates Ta'anot, Megillah, Hagigah and Mo'ed Qatan*.

и Вавилонском<sup>262</sup> Талмудах,<sup>263</sup> *Шур ха-Шури́м Рабба*,<sup>264</sup> а также в литературе, относящейся к традиции Хейхалот.<sup>265</sup>

Несмотря на то, что большинство исследователей рассматривает версии рассказа о Пардесе, нашедшие свое отражение

---

*Edition, Translation and Commentary* (ed. H. W. Guggenheimer; SJ, 85; Berlin: Walter de Gruyter, 2015) 421–422.

<sup>262</sup> В *Бавли Хагига* 14b говорится: «Наши рабби учили: Четыре человека вошли в “Сад,” а именно, Бен-Азай и Бен-Зома, Ахер и рабби Акива. Рабби Акива сказал им: Когда вы достигните плит белого мрамора, не говорите: вода, вода! Ибо сказано: Говорящий ложь не останется пред глазами Моими. Бен-Азай бросил взгляд и умер. О нем Писание гласит: Дорога в очах Господних смерть святых Его. Бен-Зома посмотрел и повредился умом. О нем Писание говорит: Нашел ты мед? Ешь, сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им и не излевать его. Ахер повредил побег. Рабби Акива вернулся невредимым». См.: Epstein, *The Babylonian Talmud. Hagiga*, 14b.

<sup>263</sup> По поводу сравнения рассказов, содержащихся в Тосефте и Талмуде, см.: Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, 86–87.

<sup>264</sup> В *Шур-ха-Шури́м Рабба* 1: 27 говорится: «Четверо вошли в Сад, Бен-Азай, Бен-Зома, Элиша бен Абуя и рабби Акива. Бен-Азай взглянул [на таинства] и повредился умом; и о нем сказано: Нашел ты мед? Ешь, сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им и не излевать его (Притч. 25: 16). Бен-Зома взглянул и умер; и о нем сказано: Дорога в очах Господних смерть святых Его (Пс. 116: 15). Элиша бен Абуя начал “отрубать ветви.” Как он “отрубал ветви”? Когда он входил в синагогу или дома для обучения и видел детей, изучавших Тору, он произносил заклинания над ними, заставлявшие их прекратить обучение; и о нем сказано: Не позволяй устам твоим вводить в грех плоть твою (Еккл. 5: 5). Рабби Акива вошел с миром и вышел с миром. Он сказал: Это вовсе не по причине того, что я более велик, чем мои коллеги, а потому, что как говорили мудрецы в Мишне: Твои деяния приблизят тебя [к небесам], и твои деяния отдалят тебя. Ибо сказано: Царь ввел меня в чертоги свои» (Freedman, Simon, *Midrash Rabbah*, 9.46–47).

<sup>265</sup> В *Хейхалот Зутартти* (*Synopse* § 338) и *Меркава Рабба* (*Synopse* § 671) говорится: «Рабби Акива сказал: Нас было четверо, вошедших в рай. Один взглянул и умер. Второй взглянул и был сражен. Третий взглянул и обрубил саженцы. Я вошел невредимым и вышел невредимым» (Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, 202).

в Тосефте и Талмудах, как самые ранние образцы этого предания, некоторые ученые<sup>266</sup> считают, что пальма первенства в этом случае должна быть отдана версиям «Рассказа о четырех», сохранившимся в литературе Хейхалот. Согласно их представлениям, рассказы в сочинениях, принадлежащих традиции Хейхалот, более ранние с точки зрения стратиграфии, и их следует датировать не позднее начала IV в. н. э.<sup>267</sup> В *Хейхалот Зутарти* (*Synopse* § 338–348) и других параллельных текстах<sup>268</sup> обнаруживается следующий вариант «Рассказа о четырех»:

Рабби Акива сказал: Нас было четверо, вошедших в рай. Один взглянул и умер. Второй взглянул и повредился. Третий взглянул и обрубил саженцы. Я вошел невредимым и вышел невредимым. Почему я вошел невредимым и вышел невредимым? Не потому, что я более велик, чем мои спутники, а потому что мои

---

<sup>266</sup> См.: C. R. A. Morray-Jones, *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry* (JSJSS, 59; Leiden: Brill, 2002) 17–19; J. R. Davila, Review of *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry* by C. R. A. Morray-Jones, in: *JBL* 121 (2002): 585–588.

<sup>267</sup> Анализируя гипотезу К. Моррей-Джоунса о первенстве свидетельств, содержащихся в текстах, принадлежащих традиции Хейхалот, Дж. Давила высказывает следующие соображения: «Моррей-Джоунс в первых двух главах своей работы начинает с обобщения своих убедительных выводов, к которым он пришел в другом исследовании, состоящих в том, что вариант рассказа о четверых в том виде, как он дошел до нас в текстах традиции Хейхалот, известных как *Хейхалот Зутарти* (§ 338–339) и *Меркава Рабба* (§ 671–673), в случае, если убрать из них явные редакционные добавления из другой версии рассказа, изложенного от третьего лица, содержит повествование от первого лица, в котором термин “Пардес” понимается как небесный мир, и которое было создано раньше версий рассказа из раввинистической “мистической коллекции.” Следовательно, у нас есть все основания датировать эту версию самое позднее началом IV в.» (Davila, Review of *A Transparent Illusion*, 585–586).

<sup>268</sup> *Меркава Рабба* (*Synopse* § 671–674).

деяния привели меня к совершению того, о чем мудрецы учили в своей Мишне: Твои деяния приблизят тебя и твои деяния уведут тебя. И вот те, кто вошел в рай: Бен-Азай, Бен-Зома, Иной и рабби Акива. Бен-Азай взглянул и умер. О нем Писание гласит: Дорога в очах Господних смерть святых Его (Пс. 116: 15). Бен-Зома взглянул и был поражен. О нем Писание гласит: Нашел ты мед? Ешь, сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им и не изbleвать его (Притч. 25: 16). Элиша бен Абуя взглянул и обрубил саженьцы. О нем Писание гласит: Не позволяй устам твоим вводить в грех плоть твою (Еккл. 5: 5). Рабби Акива вошел невредимым и вышел невредимым. Влеку меня, мы побегим за тобою; — царь ввел меня в чертоги свои (Песн. 1: 3). Рабби Акива сказал: В тот час, когда я поднялся в вышний мир, я установил более четкие метки при входе на небеса, чем при входе в мой дом. И когда я приблизился к завесе, враждебные ангелы вышли, чтобы причинить мне вред. Святой, будь Он благословен, сказал им: Оставьте этого старца в покое, ибо он достоин созерцать Меня. Рабби Акива сказал: В тот час, когда я взошел к Колеснице, небесный Глас явился из-под Престола Славы, произнося слова на арамейском языке. Что он сказал на этом языке? Прежде, чем Яхве сотворил небо и землю, Он установил преддверие небес, чтобы посредством его входить туда и выходить оттуда. Это преддверие не что иное, как вход. Он установил вечные имена, чтобы посредством их сотворить весь мир.<sup>269</sup>

В случае, если этот вариант «Рассказа о четырех», изложенный теперь от лица рабби Акивы, действительно представляет его изначальную версию,<sup>270</sup> то интересно отметить, что в до-

---

<sup>269</sup> Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, 202–204; Schäfer et al., *Synopse*, 145.

<sup>270</sup> Размышляя над первенством версий рассматриваемого рассказа в литературе Хейхалот над раввинистическими версиями этого же



полнение к уже знакомому нам описанию визуального опыта, приверженцами которого выступают Бен-Азай, Бен-Зома и Ахер, здесь можно также обнаружить более подробное описание религиозного опыта самого рабби Акивы, выраженного теперь через иную, аудиальную эстетику. Первой важной деталью в этом отношении представляется речь Бога в защиту адепта от угрожающих ему враждебных ангелов. Бог *говорит* со своими ангельскими служителями, приказывая оставить рабби Акиву в покое. Самый существенный элемент этого рассказа, однако, может быть найден в описании встречи рабби

---

повествования, К. Моррей-Джоунс отмечает, что «в источниках, принадлежащих традиции Хейхалот, сохранилась версия рассказа о Пардесе — повествование от первого лица в *Хейхалот Зутарти/Меркава Рабба А-С*, — отличающаяся от версии, представленной в талмудических источниках и *Шир-ха-Шуриш Рабба*, своим более простым изложением. Впоследствии редактор добавил в это повествование от первого лица фрагменты текстов, где рассказ ведется от третьего лица, заимствованные из талмудического предания в части В, однако, если не учитывать эти фрагменты, можно прийти к выводу, что эта версия из литературы Хейхалот изначально представляла собой утверждения Акивы (или приписанные его авторству), что он и три неназванных лица вошли в Пардес, что троих других людей постигло несчастье, и что только он безопасно взошел в назначенное место и вышел из него, несмотря на препятствия со стороны ангелов, заслужив это своими деяниями... Следовательно, я прихожу к выводу, что версия рассказа, сохраненная в *Хейхалот Зутарти/Меркава Рабба А-С*, представляет собой изначальную версию рассказа о Пардесе, и что редактор мистического собрания текстов адаптировал этот источник, чтобы он соответствовал его целям, добавив имена трех талмудических мудрецов, тем самым превратив рассказ в пояснение к тексту *Мишна Хагига 2: 1*... Таким образом, установив первенство версии из литературы Хейхалот (А и С), можно прийти к выводу, что содержанием этого рассказа было описание мистического опыта восхождения к небесному храму, в котором предполагалось созерцание видения, предпринятое вопреки противодействию со стороны “ангелов разрушения.” Эти ангелы, по-видимому, представляли собой наводящих ужас хранителей врат, описание которых можно обнаружить и в других текстах литературы Хейхалот» (Morrays-Jones, *A Transparent Illusion*, 17–19).

Акивы с Божьим присутствием, которое теперь выражается посредством уже знакомой аудиальной эстетики, а именно как богоявление небесного Гласа.<sup>271</sup> Как мы помним, в тексте говорится следующее: «Рабби Акива сказал: В тот час, когда я взошел к Колеснице, небесный Глас явился из-под Престола Славы, произнося слова на арамейском языке».<sup>272</sup> В отличие от упоминавшихся ранее созерцателей, во время своего мистического опыта в небесном саду рабби Акива не «видит», а «слышит». Более того, символизм божественного Гласа, исходящего из-под Божьего Престола, служит ярким напоминанием об уже знакомой нам встрече Авраама с Божьим присутствием, описание которой мы видели в *Откровении Авраама*. Как и в *Откровении Авраама*, несмотря на упоминание о престоле, богоявление осуществляется не через представление сидящей на этом престоле Божьей Славы, а через звучание невидимого Божьего Гласа. Таким образом, позитивный аудиальный религиозный опыт рабби Акивы<sup>273</sup> намеренно противопоставляется негативному визуальному опыту Бен-Зомы, Бен-Азая и Ахера. Третьим важным аудиальным элементом служит упоминание «имен», посредством которых Бог сотворил всю вселенную. Такого рода ономотологические отличительные признаки далее подтверждают присутствие аудиальной идеологии в этом рассказе рабби Акивы.

---

<sup>271</sup> Об этом предании см.: G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (2nd ed.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965) 77–78.

<sup>272</sup> Davila, *Hekhalot Literature in Translation*, 204.

<sup>273</sup> К. Моррей-Джоунс сравнивает аудиальный опыт Акивы с мистическим опытом апостола Павла, описание которого мы находим в 2 Кор. 12: 1–12, отмечая, что «Акива, как и Павел, слышал произнесенные слова, когда он вознесся в рай». См.: C. Morray-Jones, *Paradise Revisited (2 Cor 12: 1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its Significance*, in: *HTR* 86 (1993): 265–292, 280.

Рассмотренное ранее полемическое противостояние между визуальными и аудиальными концепциями Божьего присутствия, обнаруживаемое в «Рассказе о четырех»,<sup>274</sup> очень важно не только для настоящего нашего исследования, но в целом для более общих научных дискуссий, посвященных теме преданий о двух владычествах и их присутствия в ранних иудейских и христианских текстах. Несмотря на тот факт, что в предыдущих исследованиях часто признавалось, что раввинистические дебаты о двух владычествах были отчасти полемикой против антропоморфного понимания Бога, в такого рода научных работах почти не принимаются во внимание вопросы противостояния между аудиальной и визуальной концепциями Божьего присутствия, обнаруживаемого в такого рода текстах. Тем не менее, изучение самого факта подобной полемики могло бы внести значительный вклад в наше понимание эволюции традиции двух владычеств. Как мы уже видели, в текстах, посвященных спорам о двух владычествах, мы часто наблюдаем полемическое противостояние между аудиальными богоявлениями первого владычества, часто описываемыми как божественный Глас, и визуальными образами второго владычества, нередко наделенного теофаническими свойствами парадигмы *Кавод*. В этом отношении спор о двух владычествах сам по себе, возможно, представляет всего лишь одну из

---

<sup>274</sup> Такого рода полемическое противостояние между воспринимаемым на слух и зрительным мистическим опытом, нашедшее свое отражение в «Рассказе о четырех», получило свое дальнейшее развитие в некоторых других раввинистических текстах, в которых сообщается о Бен-Аззае, Бен-Зоме и Ахере. К примеру, в *Берешит Рабба* двое из этих печально известных мистиков истолковывают аудиальное явление Бога, Его Божий Глас, как видение Метатрона. В тексте *Берешит Рабба* 5: 4 представлена следующая интерпретация: «Леви сказал: Некоторые толкователи, такие, к примеру, как Бен-Аззай и Бен-Зома, объясняют: Глас Господа стал Метатроном на водах, как написано: “Глас Господень над водами” (Пс. 29: 3)» (Freedman, Simon, *Midrash Rabbah*, 1.36).

фаз эволюции многовекового противостояния двух парадигм восприятия Божьего присутствия, визуальной и аудиальной, противоречивые отголоски которого обнаруживаются теперь в различных раввинистических источниках и литературе традиции Хейхалот.<sup>275</sup>

Еще одной интересной иллюстрацией эволюции традиций двух владычеств, в которой ранняя «комплиментарная» модель находит затем свое новое полемическое продолжение, служит метаморфоза предания о возвышения Адама и поклонения ему со стороны ангелов в раввинистических источниках. В то время как в ранних адамических легендах первый человек представляется Божьим образом и своего рода «иконной» Бога, в более поздних раввинистических рассказах он, подобно Метатрону в видении Ахера, становится опасной иллюзией, угрожающей теперь Божьему могуществу и суверенитету. Для того чтобы не допустить «идолопоклонничества» со стороны ангельских сонмов, готовых преклониться перед Адамом, в этих раввинистических рассказах Богу приходится «исказить» божественное подобие в Его любимом творении путем уменьшения изначальных космических размеров первого человека. В исследовании Я. Фоссума показано, что мотив противостояния Бога почитанию Адама со стороны ангелов появляется в нескольких разных формах в раввинистических источниках, где он тесно связан с преданиями о двух владычествах. В отличие от ранних рассказов, где отношения между Богом и вторым владычеством носят комплиментарный, взаимодополняющий характер, в раввинистической литературе легко обнаруживаются очевидные полемические

---

<sup>275</sup> Так, Д. Боярин высказывает предположение, что «Ахер выступает как представитель более древней богословской традиции, предаваемой теперь анафеме как еретическая авторами данного рассказа». См.: D. Boyarin, *Is Metatron a Converted Christian*, in: *Judaïsme Ancien-Ancient Judaism* 1 (2013): 13–62, 41.

интонации. Я. Фоссум различает три основные формы этого предания:

1. Ангелы ошибочно принимают Адама за Бога и хотят воскликнуть «Свят» пред ним, вследствие чего Бог погружает Адама в глубокий сон, так что становится ясно, что он всего лишь человек.

2. Все творения ошибочно принимают Адама за их создателя и стремятся поклониться ему, но Адам наставляет их возносить все хвалы Богу как их истинному Творцу.

3. Ангелы ошибочно принимают Адама за Бога и хотят воскликнуть «Свят» пред ним, вследствие чего Бог уменьшает размеры Адама.<sup>276</sup>

Между этими адамическими преданиями и рассказами о Метатроне можно обнаружить важные признаки сходства. К примеру, как мы помним, в *Бавли Хагига* 15а говорится, что Бог наказал Метатрона 60 ударами огненными плетьюми. А. Сигал отмечает, что, «подобно тому как Метатрон нуждается в исправлении за то ложное впечатление, которое он произвел на Ахера, также и Адам нуждается в исправлении за ложное впечатление, произведенное им на ангелов».<sup>277</sup> И действительно, в раввинистических рассказах опасная визуальная «божественность» первого человека теперь подвергается «исправлению» через различные способы, в том числе и путем уменьшения размеров вселенского тела Адама или помещения его в состояние сна. Так, из текста *Берешит Рабба* 8: 10 читатель узнает, что, когда Бог сотворил человека по Своему образу, «служившие ему ангелы ошибочно приняли его [за божественное существо] и хотели воскликнуть “Свят” пред ним... Что сделал

---

<sup>276</sup> J. Fossum, *The Adorable Adam of the Mystics and the Rebuttals of the Rabbis*, in: *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag* (3 vols; ed. H. Cancik, H. Lichtenberger and P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996) 1.529–539.

<sup>277</sup> Segal, *Two Powers in Heaven*, 112.

Святой, будь Он благословен? Он погрузил его в глубокий сон, и так все узнали, что он был [всего лишь смертным] человеком». <sup>278</sup> В *Алфавите рабби Акивы* ошибочное поведение ангелов объясняется огромными размерами тела Адама; в этом тексте говорится:

Этот рассказ учит нас тому, что изначально Адам был сотворен с телом, простиравшимся от земли до неба. Когда служившие ему ангелы увидели его, они были поражены его видом. В то время они все встали пред Святым, будь Он благословен, и сказали Ему: «Господин мира! Во вселенной существуют два владычества, одно на небесах, а другое — на земле». Что тогда сделал Святой, будь Он благословен? Он положил на него свою руку, уменьшив его на тысячу локтей. <sup>279</sup>

В *Песикта де-Рав Кахана* 1: 1 находит отражение похожее предание: «Сказал рабби Айбу: “В тот момент размер первого человека был уменьшен на одну сотню локтей”». <sup>280</sup>

Интересно отметить, что многие способы, используемые Богом для низвержения Адама в этих рассказах, имеют отношение к изменению его вселенского тела, которое либо уменьшается Творцом, либо помещается Им в горизонтальное положение. В этих удивительных способах манипулирования телом Адама можно распознать мотив низложения зрительно воспринимаемой телесной «иконки» Бога, игравшей такую важную роль во многих ранних рассказах о двух владычествах на небесах.

---

<sup>278</sup> Freedman, Simon, *Midrash Rabbah*, 1.61.

<sup>279</sup> M. Idel, *Enoch is Metatron*, in: *Imm* 24/25 (1990): 220–240, 226.

<sup>280</sup> *Pesiqta de Rab Kahana* (tr. J. Neusner; BJS 122–123; 2 vols.; Atlanta: Scholars, 1987) 1.1.

## Заключение

В первой части нашего исследования мы, таким образом, были способны проследить важную эволюцию теофанического образного строя в ранних иудейских преданиях, при которой зрительно воспринимаемые отличительные признаки Бога последовательно передавались их новым хранителям — вторым владычествам. Эти божественные посредники, в конечном итоге, унаследуют весь спектр божественных атрибутов, известных нам по основополагающим богоявлениям Ветхого Завета, нашедших отражение в первой главе Книги пророка Иезекииля, шестой главе Книги пророка Исаяи и седьмой главе Книги пророка Даниила.

В ходе нашего исследования также отмечено, что уже в ранних описаниях двойных богоявлений мы видим постепенное удаление образа Бога из зрительно воспринимаемой сферы бытия в его новое аудиальное измерение, где он будет проявлять свое присутствие теперь только как невидимый Глас.

Как результат постепенной передачи второму владычеству зримых атрибутов Божьей Славы (*Кавод*), второе владычество теперь обретает функцию визуальной иконы Бога.

Подобного рода тенденции в эволюции теофанического символизма имели огромное значение для авторов Нового Завета, подготовив, таким образом, уникальную почву для развития ранней христологии. Во второй части нашего исследования мы должны теперь перейти к более подробному изучению этих ранних христологических концепций.

Лэрри Хартадо

## БИНИТАРНАЯ ПРИРОДА РАННЕГО ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ<sup>1</sup>

Я хотел бы обратить особое внимание на явление, которое можно было бы назвать «бинитарной природой» раннего христианского богослужения. Под этим термином я имею в виду культовое почитание Христа вместе с Богом («Отцом»)<sup>2</sup>. Разу-

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: L. Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) 63–97.

<sup>2</sup> Из множества исследований о почитании Бога в Новом Завете я привожу следующие как определенно наиболее значительные: P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship* (London: SPCK, 1992); A. Cabaniss, *Pattern in Early Christian Worship* (Macon, Ga: Mercer University Press, 1989); O. Cullmann, *Early Christian Worship* (Studies in Biblical Theology, 10; London, CSM, 1953); G. Dellings, *Worship in the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1962); F. Hahn, *The Worship of the Early Church* (tr. D. E. Green; Philadelphia: Fortress, 1973); R. P. Martin, *Worship in the Early Church*. Rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); Idem, *Worship*, in: *Dictionary of Paul and His Letters* (ed. G. F. Hawthorne and R. P. Martin; Downers Grove, Ill., Leicester, UK: InterVarsity Press, 1993) 982–991; Idem, *Worship and Liturgy*, in: *Dictionary of the Later New Testament and its Developments* (ed. R. P. Martin and P. H. Davids; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1997) 1224–1238; C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament* (Bramcote: Grove



меется, развитие богослужebных обрядов в христианстве в более поздний период привело к формированию культового почитания всех трех Лиц, составляющих Троицу («Отца», «Сына» и «Святого Духа») как единого Бога, однако на самых ранних стадиях развития христианского богослужения, о которых у нас есть исторические свидетельства в Новом Завете, верующие поклонялись Богу Отцу и Иисусу (или Богу Отцу при посредничестве Иисуса). Совершенно очевидно, что верующие нередко обращались и к Святому Духу как дарующему божественную силу, действовавшую в них и в их общинах, а также как посреднику в осуществлении Божьего присутствия при совершении обрядов. В Новом Завете говорится о том, что богослужение совершалось в Святом Духе, однако невозможно с полной уверенностью утверждать, что Дух рассматривался как объект поклонения. Отмечая такого рода явления, я не подвергаю какой-либо критике формы богослужebных обрядов, сложившиеся на более поздних стадиях развития почитания Бога в христианской традиции. Моей задачей является историческое исследование, благодаря которому я пришел к выводу, что на самых ранних стадиях развития христианского богослужения, о которых у нас есть исторические свидетельства, почитание Бога носило «бинитарный» характер, т. е. верующие поклонялись Богу и Христу. В самых ранних формах христианского религиозного опыта присутствовали Бог, Христос и Дух, однако почитание Бога было «бинитарным» и относилось к двум объектам культового поклонения.<sup>3</sup>

---

Books, 1983, original publication 1961); J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1937). Особо следует отметить недавно опубликованный обзор такого рода исследований: D. E. Aune, *Worship, Early Christian*, in: *Anchor Bible Dictionary* (6 vols.; ed. D. N. Freedman; Garden City: Doubleday, 1992) 6.973–989.

<sup>3</sup> В самом деле, христианское богослужение, по-видимому, долгое время оставалось функционально «бинитарным» в той форме, как это представлено в гимнах, молитвах и других текстах, содержащих мотивы

Предваряя наши дальнейшие рассуждения о данном предмете, следует обратиться к рассмотрению еще одного вопроса. В течение последнего десятилетия среди исследователей развернулись жаркие дискуссии о происхождении и контексте возникновения почитания Христа.<sup>4</sup> В этот период в различных научных работах было сделано множество ценных наблюдений в этой области, в особенности относительно иудейских религиозных течений, на основе которых развивалась христианская религия.<sup>5</sup> Тем не менее, по моему мнению, в такого рода научных дискуссиях наблюдался недостаток четкости и ясности в определении ключевых научных категорий и терминов.

---

почитания и поклонения Богу и Христу. При этом следует признать, что на более поздних этапах развития богословия в христианской традиции Святой Дух также формально объявляется предметом поклонения, как это отражено в Никео-Константинопольском Символе веры (381 г. н. э.): «И [я верю] в Святого Духа... который вместе с Отцом и Сыном почитается и славится». См. обсуждаемый текст, к примеру, в: P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (New York: Harper and Row, 1919; reprint: Grand Rapids: Baker, 1977) 1.24–29; J. H. Leith, *Creeds of the Churches* (Garden City: Doubleday, 1963) 31–33. Однако этот текст уводит нас далеко за пределы исторического периода начала формирования христианского богослужения, рассматриваемого нами в данной работе.

<sup>4</sup> Три исследования, побуждающие к подобного рода дискуссиям, следует выделить особо: A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA, 25; Leiden: Brill, 1977); R. J. Bauckham, *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity*, in: *New Testament Studies* 27 (1981) 322–341; L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988). В июне 1998 г. в университете Сент-Эндрюс была проведена международная конференция, посвященная проблеме возникновения литургического почитания Иисуса, и это событие служит отражением большого значения данной проблемы в современной науке.

<sup>5</sup> В предисловии ко второму изданию моей книги *Один Бог, Один Господь* я предпринял попытку краткого обсуждения исследований, опубликованных в течение 10 лет, прошедших между первым и вторым изданием этой книги.

Соответственно, прежде чем приступить к рассмотрению ранних христианских богослужебных обрядов, полезно было бы установить и кратко сформулировать определения некоторых ключевых терминов, которые я намереваюсь использовать далее в моем исследовании.

## Почитание

Английское слово «worship» (почитание) и его эквиваленты в греческом языке эллинистического периода (койне) обладают большим разнообразием семантических возможностей. Так, в заявлениях о том, что люди «почитали» того или иного персонажа, не всегда ясно, что конкретно имеется в виду. В традиционном тексте обряда венчания в *Книге Общей Молитвы*, к примеру, при надевании кольца женихом на палец невесты жених обещает, что «своим телом я буду почитать тебя», и в этом предложении в основном подразумевается обязательство любви и верности по отношению к жене. Присутствие такого выражения в тексте службы совершения христианского бракосочетания не означает никакого обожествления невесты, и не следует опасаться обнаружить в нем нарушение основ христианского монотеизма. В более общем плане в словарях это существительное определяется как происходящее из понятия «вежливости и уважения в отношении лица, заслуживающего такого обращения; так из существительных «честь, почет» возникает обозначение «действия, направленного на воздаяние божественных почестей по отношению к Богу», а также «преклоненное или религиозное почитание».<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> *The Book of Common Prayer* (London: Mowbray). «The Form of Solemnization of Matrimony» in: *Webster's New Collegiate Dictionary* (Springfield, MA: Merriam, 1961) s.v. «worship».

Такое же семантическое разнообразие наблюдается и в отношении соответствующих слов в греческом языке, особенно принимая во внимание их использование в большом количестве разных ситуаций, а также текстуальных свидетельств. Тем не менее, в библейских текстах подобного рода слова имеют тенденцию наиболее частого их использования в связи с выражением почтения в отношении персонажей, воспринимаемых как божественные фигуры. В Новом Завете глагол *latreuo* (использованный 21 раз) и однокоренное существительное *latreia* (использованное 5 раз) связаны исключительно с почитанием Бога (и других божественных фигур) как объектов поклонения.<sup>7</sup> Подобным образом и слово *threskeia* (использованное 4 раза) в Новом Завете в основном служит для обозначения религиозного поклонения Богу.<sup>8</sup> Глагол *leitourgeo* и однокоренное существительное *leitourgia* зафиксированы только несколько раз в Новом Завете, и (возможно, под влиянием словупотребления, характерного для языка авторов Септуагинты) во всех случаях это слово служит для обозначения культовой/обрядовой деятельности (Лк. 1: 23; Деян. 13: 2; Евр. 8: 6; 9: 21; 10: 11) или других религиозных деяний, в которых прослеживается явное стремление авторов к наполнению такого рода действий культовым содержанием (Рим. 15: 27; 2 Кор. 9: 12; Фил. 2: 17, 30).<sup>9</sup> В самом деле, в отношении некоторых таких слов можно отметить, что подразумеваемые их смыслом действия, по-видимому, имеют более широкий спектр, выходящий за пределы особых культовых обрядов, и такие слова вбирают

<sup>7</sup> H. Strathmann, *λατρεύω, λατρεία*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols. (ed. G. Kittel and G. Friedrich, tr. G. W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976) 4.58–65.

<sup>8</sup> K. L. Schmidt, *θρησκεία*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 3.496–500.

<sup>9</sup> H. Strathmann, R. Meyer, *leitourgeo, leitourgia*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 4.215–231.

в себя смысл совершения религиозного почитания, выражающий идею служения Богу.<sup>10</sup>

Тем не менее, наиболее часто используемый глагол *proskyneō* (встречается 60 раз в Новом Завете) во многих своих аспектах в тексте Септуагинты отражает смысл уважения или почтения по отношению к ряду персонажей, которые, по-видимому, никак не связаны с обожествлением.<sup>11</sup> Такого рода выражение почтения можно обнаружить в сцене поклонения Руфи Воозу (Руф. 2: 10), братьев — Иосифу (Быт. 37: 9, 10 и т. п.), просителя — пророку/святому (4 Цар. 2: 15; 4: 37), подданного — царю (1 Цар. 24: 9; 3 Цар. 1: 16, 23, 31; 1 Пар. 21: 21), Моисея — своему тестю (Исх. 18: 7), как и других персонажей, проявляющих глубокое почтение к высшему должностному лицу или человеку, от которого они ожидают помощи и поддержки (как, например, в случаях выражения почтения Иакова к Исаву, Быт. 33: 3–7; Авраама — к сынам Хетовым, Быт. 23: 7, 12; Хусия — к Иоаву, 2 Цар. 18: 21; злого раба, умоляющего царя о милости, Мф. 18: 26). И даже Моисей пророчествовал, что египтяне поклонятся ему и будут просить его вместе с народом Израиля выйти из Египта (Исх. 11: 8).

---

<sup>10</sup> Исследователи расходятся во мнениях, следует ли понимать фразу из Кол. 2: 18 «служение ангелов» (*threskeia ton angellon*) как означающую служение, осуществляемое ангелами, или как служение ангелам, однако в любом случае данный термин обладает коннотацией культового поклонения божественным существам. В тексте Ин. 16: 2 содержится предупреждение о том, что иудеи, даже если будут убивать последователей Иисуса, будут считать, что они совершают «служение Богу» (*latreian prosphelein to theo*).

<sup>11</sup> H. Greeven, *προσκυνέω, προσκύνησις*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 6.758–766. Самым исчерпывающим исследованием, посвященным понятию *proskynesis*, до сих считается: J. Horst, *Proskynein: Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart* (Neutestamentliche Forschungen, 3/2; Gütersloh: Bertelsmann, 1932), не оцененное в достаточной мере некоторыми учеными в ходе современных дискуссий о возникновении христианского богослужения.

В самом безусловно монотеистическом тексте Библии содержится обещание избранным, что они узрят почтение со стороны язычников в связи с признанием единственности Бога и его благоволением к Израилю (Иса. 45: 14–15; 49: 7, 23). Именно на это обещание о подтверждении статуса избранных намекает автор Книги Откровения Иоанна Богослова в стихе 3: 9, где говорится, что христиане, принадлежащие Филадельфийской церкви, получают обещание, что их противники будут поклоняться им с использованием тех же жестов, которые будут использовать народы для почитания Бога, о чем говорится в Откр. 15: 4. В связи с этим наблюдением, по моему мнению, представляется наиболее вероятным, что тексты Книги образов Первой книги Еноха (48: 5; 62: 1–9) были, возможно, созданы непосредственно под влиянием тех же самых стихов из Книги пророка Исайи. Таким образом, для автора Первой книги Еноха мотив поклонения «Сыну Человеческому» не несет в себе большей коннотации культового почитания или обожествления этой фигуры, чем в соответствующих описаниях сцен поклонения со стороны Израиля/раба/избранного в Книге пророка Исайи или поклонения, обещанного избранным, в Книге Откровения Иоанна Богослова.

Разумеется, в Септуагинте глагол *proskyneo* также очень часто обозначает действие поклонения Богу или другим божественным существам (см., к примеру, Исх. 20: 5; 23: 24; 34: 8; 1 Цар. 1: 3; Неем. 8: 6; 9: 3), а в Новом Завете это слово чаще всего используется как обладающее этой коннотацией. Среди других случаев использования этого глагола в Новом Завете (в добавление к двум случаям, когда Сатана просит Иисуса поклониться ему [Мф. 4: 9; Лк. 4: 7], в сценах, возможно, представляющих искушение почитать Сатану), следует отметить следующее: в одном из них Петру приносится поклонение, и он возражает против такого поведения (Деян. 10: 25); другой случай обнаруживается в Послании к Евреям 1: 6, где говорится, что ангелам приказано почитать Сына, и еще в 15 случаях

в Евангелиях этот термин используется для описания поклонения Иисусу, либо в период его служения (к примеру, в Мк. 5: 6; Мф. 20: 20; ср. ироничное поклонение в Мк. 15: 19), либо после его Воскресения (Мф. 28: 9, 17; Лк. 24: 52).

Принимая во внимание весь спектр поклонений, ассоциирующийся со словом *proskynesis* (на который указывает смысл глагола *proskyneō*) в более широком контексте, следует признать, что не всегда можно с уверенностью утверждать, на какую степень поклонения Иисусу указывает данное слово в каждом конкретном случае, когда таким образом почитается Иисус в «до-пасхальный» период. Также не стоит принимать каждый случай описания действия, обозначенного словом *proskynesis*, совершаемого по отношению к другим персонажам в иных источниках, как обозначение того же смысла, что и при культовом почитании Бога. Сам по себе этот жест (изначально предполагавший преклонение колен и целование персонажа, которому приносится поклонение), по-видимому, всегда служил для выражения почитания и уважения по отношению к лицу, которому это поклонение предназначено, однако особый смысл почитания или поклонения может быть различным в зависимости от природы и притязаний персонажа, которому это поклонение предназначено. Так, поклонение (*proskynesis*) царскому чиновнику неизбежно означало только тот факт, что человек тем самым демонстрировал признание за чиновником его законного превосходства и его полномочия принимать такого рода знаки почтения. К примеру, отказ Мардохея поклониться Аману (Эсф. 3: 1–6) служил свидетельством презрения Мардохея по отношению к нему и, возможно, в целом пренебрежения раболепным стилем поведения, принятом при царском дворе.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Вполне возможно, автор стремился противопоставить раболепное поклонение Аману как главному царскому чиновнику возвеличению Мар-

Некое разнообразие или расширенный контекст использования слова *proskynesis* для выражения почтения можно проиллюстрировать при помощи текста Первой книги Паралипоменон 29: 20–22, где говорится, как люди поклонялись и Богу, и царю Давиду, чтобы выразить свое почтение (ст. 20б). В данном случае культовое поклонение относится только к Богу, так как Давид повелевает народу «Благословить Господа, Бога нашего» (ст. 20а), и жертвоприношения приносятся именно Яхве (ст. 21–22). Тот факт, что поклонение (*proskynesis*) совершается также и по отношению к царю, по-видимому, в данном случае означает, что он почитается как законный правитель, получивший одобрение Бога, и, таким образом, люди повинуются повелению царя поклоняться Богу.<sup>13</sup> Почтительное поклонение царю, тем не менее, не идентично поклонению Богу, даже несмотря на то, что с целью выражения почтения к обоим используются одни и те же жесты.<sup>14</sup>

В заглавии этой главы я использую слово «почитание» для обозначения действий, служащих цели выражения такого особого религиозного поклонения, которое может относиться только к божественному существу в традициях культур, в наибольшей степени непосредственным образом связанных с ран-

---

доходя до положения второго человека после царя (Эсф. 10: 2), которое Мардохей использует на благо своего народа.

<sup>13</sup> Об образе царя в книгах Паралипоменон см.: R. Kuntzmann, *Le trône de Dieu dans l'oeuvre du chroniqueur*, in: *Le Trône de Dieu* (ed. M. Philonenko; WUNT, 69; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) 19–27.

<sup>14</sup> Тот факт, что Соломон представлен восседающим «на престоле Господнем» (1 Пар. 29: 23), разумеется, означает, что он сидит на царском троне, который в теократическом государстве представлялся тронном, установленным Богом, а царь назначался Богом править своим народом в качестве Его представителя на земле. В этом тексте ничто не указывает на какую-либо форму идентификации царя с Яхве или на тот факт, что по отношению к царю осуществлялось формальное культовое богослужение, или же ради него совершались какие-либо жертвоприношения.



ними стадиями формирования христианства. Иначе говоря, я использую данный термин для обозначения «культового» поклонения, в особенности такого его вида, который применяется в специфическом богослужебном контексте, и обретающего свои формы в благодарственных молебнах, восхвалениях, вероисповедании и молитвах, которые непосредственно представляют, выявляют и усиливают взаимоотношения между верующими людьми и Богом.<sup>15</sup> Поскольку ранние христиане собирались в религиозные группы, я в данном случае в особенности заинтересован в изучении форм культового поклонения, характеризующих подобного рода богослужебные обряды в качестве общего для них выражения религиозных убеждений и верований. Кроме того, далее мы предпримем попытку рассмотреть характерные признаки культового почитания Бога в других формах (например, в виде личной молитвы) в той мере, в которой подобные признаки явным образом отражены в ранних христианских источниках и включены их авторами в качестве составной части их общего религиозного «образца богослужения».<sup>16</sup> Моей задачей будет глубокий анализ таких

---

<sup>15</sup> См., напр.: R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), s.v. «cultus», «cultus vere divinus», «latría». Д. Ауні (Aune, *Worship*, 975) приводит определение «культы», сформулированное С. Мовинкелем, как «ряд видимых, социально организованных, упорядоченных и действенных обрядов, посредством которых актуализируется религиозный опыт общения между Богом и «общиной», с отчетливо выраженными результатами такого рода обрядов» (S. Mowinkel, *Die Religion in Geschichte und Gedenwart* [ed. K. Gallling; Tübingen: Mohr Siebeck] 4.120–121).

<sup>16</sup> Основываясь на свидетельствах источников, относящихся к более позднему времени, можно с уверенностью утверждать, что, по крайней мере, некоторые христиане, принимавшие участие в совершении религиозных обрядов вне установленных «литургических» рамок, использовали заговоры, амулеты и тому подобные формы культового поклонения, и иногда возносили молитвы иным персонажам, помимо Бога и Христа. Тем не менее, в данной работе я предполагаю сосредоточиться

богослужебных действий, выражавших в среде ранних христиан их самые заветные религиозные убеждения относительно Бога и сферы Его пребывания.

## Понятие бинитарности

Принимая во внимание тот факт, что религиозные идеи ранних христиан были в основном сформированы библейскими/иудейскими концепциями культового почитания только истинного Бога библейского предания и отрицания поклонения иным богам, людям, ангелам или любым другим персонажам, мотив явного и запрограммированного включения Христа в их богослужение представляется интересным и даже удивительным явлением, на что я указал ранее в другой моей работе.<sup>17</sup> В следующей части этой главы я постараюсь проанализировать особые формы «поклонения Христу», возникшие в среде ранних христиан. В заключительной части этой главы я надеюсь убедить читателей в том, что поклонение Христу как форма религиозного культа не предполагало у ранних христиан признания ими еще одного Бога. Несмотря на тот факт, что понятие «ди-теизма», вполне возможно, представлялось одним

---

на обрядах почитания Бога, к совершению которых христиане побуждались явным образом и участвовали в них при одобрении членов общины, т. е. обрядах, служивших формой выражения религиозной принадлежности верующих. См., к примеру: D. Aune, *Magic in Early Christianity*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2: 23.2 (ed. H. Temporini and W. Haase; Berlin: Walter de Gruyter, 1980) 1507–1557; см. также: *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (ed. M. W. Meyer and R. Smith; San Francisco: HarperCollins, 1994).

<sup>17</sup> См. в особенности: L. Hurtado, *One God, One Lord*; Idem, *First-Century Jewish Monotheism*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 71 (1998) 3–26.

из видов обвинений, которые предъявлялись христианам, по крайней мере, некоторыми из критиков их учения (см., к примеру, Ин. 5: 18; 10: 33), данный термин, по-видимому, не отражает их собственных взглядов на их религиозные культовые обряды. По моему мнению, в характерной «двойственности» обрядовых культовых форм богослужения ранних христиан проявляется религиозное мышление, в котором Христос соединяется с Богом способами, скорее всего, предполагающими ограничительную «монотеистическую» установку. Именно такой способ добавления Христа как объекта поклонения к почитанию Бога («Отца») в рамках строго монотеистического религиозного исповедания веры я имею в виду, рассуждая о «бинитарной» модели христианского богослужения.<sup>18</sup>

### **Формы культового поклонения Христу в период раннего христианства**

Я испытываю чувство неловкости при обсуждении абстрактных построений, которые невозможно проверить в реальности, а также полностью отдаю себе отчет в том, насколько сложно воспринимать никак не выраженные (или неотчетливо выраженные) концепции древних авторов и как непросто избежать анахронизма при определении концептуальных построений с целью анализа самых ранних религиозных представлений христиан. Соответственно, следует особо подчеркнуть важную роль индуктивного подхода при изучении такого материала, при котором особое внимание уделяется реальным

---

<sup>18</sup> Некоторые исследователи используют термин «христологический монотеизм», чтобы подчеркнуть единение Христа с Богом в раннем христианстве. См., напр.: R. J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Carlisle: Paternoster, 1998), esp. 25–42.

примерам религиозного поклонения божественным фигурам.<sup>19</sup> Так, в книге *Один Бог, Один Господь* я рассматривал богослужebные обряды христиан, при совершении которых они поклонялись непосредственно Христу, отметив свидетельства «мутации» в монотеистических культовых обрядах в самых ранних доступных нам христианских литературных источниках I в.<sup>20</sup> В моей работе я насчитал и кратко проанализировал шесть образцов богослужebных обрядов ранних христиан, составлявших, по моему мнению, такую форму почитания Бога, которая не имела параллелей среди других известных религиозных групп, причислявших себя к библейской/иудейской традиции. Таким образом, эта форма почитания Бога представляет собой особого рода «мутацию» в процессе развития иудейских монотеистических религиозных обрядов, явным образом отличающуюся «бинитарным» характером.

В течение 11 лет, прошедших со времени публикации этой книги, некоторые исследователи подвергали сомнению мои выводы о том, что подобного рода примеры религиозных обрядов действительно свидетельствовали о существенной «мутации» в монотеистической обрядовой практике и в самом

---

<sup>19</sup> К примеру, в работе «*First-Century Jewish Monotheism*» я призываю к индуктивному подходу в формулировании определения термина «монотеизм» в качестве ключевого слова для описания характера древних иудейских и христианских религий.

<sup>20</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, esp. 99–100, 124. Содержательное обсуждение обрядов/ритуалов почитания Бога в церквях, ассоциирующихся с деятельностью апостола Павла, см. в: W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1987) 140–163. О языческих религиозных/культовых ритуалах см.: R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven: Yale University Press, 1091) 1–48. Недавно опубликованный обзор самых ранних форм богослужения в иудейских синагогах содержится в: S. C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 53–87.

деле представляли собой культовое почитание Христа. Некоторые ученые, согласно их утверждениям, указывая на прецеденты или аналоги такого почитания, допускали, что ранние христиане, возможно, поклонялись Христу, однако высказывали сомнения относительно того, действительно ли такое поклонение было столь необычным и имело такое большое историческое значение, как я утверждал.<sup>21</sup> Следовательно, в данный момент мне представляется уместным вернуться к обсуждению особых примеров раннего «поклонения Христу», которые, как я настаиваю до сих пор, при рассмотрении их всех вместе взятых составляют особую отличительную форму бинитарного богочитания, в которой Христу приносится поклонение наряду с Богом как объекту такого поклонения, что можно по праву считать особым видом богослужения.<sup>22</sup> Поскольку в данном случае нас интересует этот вопрос преимущественно с исторической точки зрения, я намереваюсь в особенности привлечь внимание исследователей к свидетельствам самых ранних этапов развития христианского богослужения. Такой подход предполагает рассмотрение текстов, принадлежащих авторству апостола Павла, а также других источников подобного рода, которые можно предположительно расценивать как отражающие самые ранние христианские богослужebные обряды.

---

<sup>21</sup> Дж. Данн (J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* [Edinburgh: T & T Clark; Grand Rapids: Eerdmans: 1998] 257–60) предпочитает определять форму почитания Христа в текстах апостола Павла как «поклонение Христу, предполагающее нечто отличающееся от полноценного богослужения». К. Флетчер-Луи заявляет, что он обнаружил некоторые прецеденты почитания Христа (С. Н. Т. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* [WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997] 120–129, 214).

<sup>22</sup> См. обстоятельное обсуждение этой проблемы в: Bauckham, *Jesus, Worship of*, где излагаются похожие мнения. Из более ранних работ следует отметить, к примеру: Н. Conzelmann, *Christus im Gottesdienst der neutestamentlichen Zeit*, in: *Theologie als Schriftauslegung: Aufsätze zum Neuen Testament* (ed. Н. Conzelmann; Munich: Christian Kaiser, 1974) 120–130.

Принимая во внимание критику моих взглядов со стороны других исследователей, я хотел бы вновь подчеркнуть две мысли в обсуждавшихся мной ранее свидетельствах культовых обрядов. Во-первых, такие свидетельства представляют собой сочетания различных религиозных обрядов, и именно в виде общего восприятия от такого рода источников создается впечатление, что в монотеистической богослужебной практике происходит та самая «мутация», о присутствии которой я утверждал ранее. Для того или иного отдельно взятого свидетельства обрядов можно обнаружить в качестве параллелей интересные частичные совпадения с другими религиозными обрядами. К примеру, ранее уже отмечалось, что мотив взывания к ангелам в иудейских «магических» текстах или благоговейное обращение к ним в других иудейских источниках может служить в некоторой степени параллелью к молитве Иисусу и некоторым ритуальным молитвенным обращениям к нему.<sup>23</sup> Тем не менее, по моему мнению, никто не высказывал предположений об аналогии ко всему комплексу богослужебных обрядов, посвященных Иисусу.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> См. в особенности: L. T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT, 2/70; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), а также мой обзор по этой теме в: *Journal of Theological Studies* 47 (1996) 248–253.

<sup>24</sup> Хорбери (W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* [London: SCM, 1998]) высказал предположение, что в иудейском мессианском движении можно обнаружить ключевые концепции, которые могли бы помочь в объяснении природы почитания Христа, однако в действительности восхваления иудейских правителей и почтительная риторика, используемая по отношению к мессианским фигурам, не могут служить реальной параллелью к формам культового поклонения Христу, отраженным в тексте Нового Завета. Хорбери использует термин «культ» в таком широком смысле, что это слово в его интерпретации подразумевает любой вид почтения или уважения по отношению к некоему персонажу. Такой подход затрудняет попытки поиска ответов на интересующие нас вопросы. Подобного рода критику можно высказать и по отношению к мнению Хорбери о существовании связи между почитанием Христа и поклонением мученикам в ранних христианских и иудейских общинах

Во-вторых, и, что, возможно, еще важнее, такого рода свидетельства представляют собой настоящие богослужebные обряды, совершавшиеся приверженцами всем известного религиозного движения, и функционировали они в качестве идентифицировавших их символических образов, освящавших их благочестивую жизнь. Разрозненные свидетельства о тех или иных персонажах, к которым было обращено поклонение в литературных описаниях, помещенных в контекст древних времен вселенской истории (таких, к примеру, как повеление ангелам поклониться Адаму как Божьему «образу» в *Житии Адама и Евы* 13–14), эсхатологического периода в будущем (к примеру, поклонение со стороны чужеземных царей Избранному/Сыну Человеческому в *1 Енох* 48: 5; 62: 9) или иносказательного видения небесных реалий (поклонение звезд Моисею в сочинении Иезекииля Трагика), представляют интерес в качестве примеров теоретических форм и представлений, которые, по мнению древних иудеев, могли бы принять обряды поклонения вознесенным символическим персонажам.<sup>25</sup> Тем не

---

(W. Horbury, *The Cult of Christ and the Cult of the Saints*, in: *New Testament Studies* 44 (1998) 444–469). В качестве возражения Хорбери можно привести текст из *Мученичества Поликарпа* 17: 3, где явным образом проводится идея разграничения между этими двумя видами почитания разных персонажей. Следует привести также высказывание Иринея: «И она [церковь] совершает это не посредством призываний ангелов или чарований, ни другого худого искусства, но чисто, искренно и открыто обращая молитвы к Господу, все сотворившему, и, призывая имя Господа нашего Иисуса Христа, творит чудеса на пользу людей...» (*Против ересей*, 2.32.5; перевод П. Преображенского в: Св. Иринея Лионский, *Творения* [Москва: Молодая гвардия, 1996; репринт издания 1900 г.] 210). Основной вопрос состоит не в том, насколько последовательно все христиане соблюдали исполнение подобного рода обрядов, а в том, какие виды совершения ритуалов поклонения считались правильными. Поклонение Христу считалось таковым, в отличие от поклонения другим персонажам.

<sup>25</sup> В качестве подтверждения своего мнения Д. Стинберг указал на сцену в латинской версии *Жития Адама и Евы*, однако признал, что не существует никаких свидетельств в подтверждение существования ка-

менее, ни один из этих примеров воображаемых обрядов поклонения не может свидетельствовать о религиозных движениях или группах, чьи богослужебные обряды в самом деле включали бы культовое поклонение тому или иному из этих персонажей. Напротив, все эти сцены поклонения различным героям древности представляются всего лишь *литературным* вымыслом, и это означает, что в подобного рода описаниях выражения почтения, строго говоря, не содержит смысла «поклонения» этим персонажам как божественным фигурам представителями какой-либо из реально существовавших религиозных групп благочестивых иудеев. В случае же со свидетельствами поклонения Христу, содержащимися в Новом Завете, мы имеем дело с характерной обрядовой *практикой* в раннем христианском религиозном движении, с богослужебными ритуалами, составившими часть религиозного культа в ранних христианских общинах.

## 1. Молитва<sup>26</sup>

Не вызывает удивления тот факт, что в Новом Завете и других ранних христианских источниках молитва прежде всего

---

ких-либо иудейских религиозных групп, в которых совершалось бы культовое поклонение Адаму в виде богослужебного обряда (D. Steenburg, *The Worship of Adam and Christ as the Image of God*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 39 [1990] 95–109). Перевод этих и других неканонических текстов на английский язык можно найти в: *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; Garden City: Doubleday, 1983–1985).

<sup>26</sup> В число основных работ, посвященных исследованию ранних христианских молитв, можно включить следующие: А. Hamman, *La prière I. Le Nouveau Testament* (Tournai: Desclee, 1959); Idem, *La prière chrétienne et la prière païenne, formes et differences*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 1190–1247; F. J. Dölger, *Sol Salutis: Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Münster: Aschendorffschen Verlagbuchhandlung, 1972 [1925]); А. Klawek, *Das*



обращена к Богу (как, к примеру, в Деян. 4: 24–30), но столь же характерным образом молитва возносится «посредством» Иисуса (например, в Рим. 1: 8) или во имя Иисуса (например, в Ин. 16: 23–24), и, по моему мнению, невозможно обнаружить никаких параллелей к такой форме молитвы в древних иудейских богослужебных обрядах. В самом деле, в Новом Завете молитва нередко обращена к «Богу и Отцу Господа нашего Иисуса Христа» (к примеру, в 2 Кор. 1: 3; Еф. 1: 3; Кол. 1: 3). Это выражение можно считать параллелью к молитве, обращенной к «Богу Авраама, Богу Исаака и Богу Иакова» (Исх. 3: 6; Мк. 12: 26), однако такого рода повторная идентификация Бога посредством упоминания Иисуса явным образом служит указанием на важную роль Иисуса в ранних христианских богослужебных обрядах в качестве признака, идентифицирующего данную религиозную группу, а также формирующего способ проявления благочестия ее членами.

Более того, несмотря на менее частое упоминание, следует отметить свидетельства молитвы, обращенной к Иисусу, как вместе с Богом, так и непосредственно к самому Иисусу.<sup>27</sup> В посланиях Павла некоторые тексты, представляющие собой

---

*Gebet zu Jesus. Seine Berechtigung und Übung nach den Schriften des Neuen Testaments: Eine biblische-theologische Studie* (Neutestamentliche Abhandlungen, 6/5; Münster: Aschendorffschen Verlagbuchhandlung, 1921); J. Jungmann, *The Place of Christ in Liturgical Prayer* (tr. A. Peeler; London/Dublin: Geoffrey Chapman, 1965<sup>2</sup>); J. Lebreton, *Histoire du dogme de la trinité* (2 vols.; Paris: Gabriel Beauchesne, 1928) 2.175–247; O. Cullmann, *Prayer in the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1994).

<sup>27</sup> Р. Баукхам высказал сожаление о том, что «исследователи нередко недооценивают значимость личной молитвы, обращенной к Иисусу», и приводит тот же самый текст, который мы здесь процитировали (Bauckham, *Jesus, Worship of*, 813). Относительно свидетельства о роли молитвы в посланиях апостола Павла самый глубокий анализ обнаруживается в работе Хаммана (Hamman, *La prière*, 245–337). Особо следует отметить обсуждение этим исследователем вопроса, к кому обращены молитвы, которые упоминает апостол Павел.

формальные выражения молитвенного пожелания, возможно, следует интерпретировать как отражающие реальные молитвенные обряды, при совершении которых верующие обращались и звали одновременно к Богу и к Иисусу (1 Фесс. 3: 11–13; 2 Фесс. 2: 16–17; 3: 5). К этим наблюдениям можно добавить характерные слова приветствия «Благодать и мир» в начале посланий Павла, с призывом к Богу и Иисусу, которые, возможно, следует воспринимать как адаптацию Павлом религиозных выражений и обрядов, использовавшихся в церковном обиходе (Рим. 1: 7; 1 Кор. 1: 3; 2 Кор. 1: 3; Гал. 1: 3; Фил. 1: 2; 2 Фесс. 1: 2).<sup>28</sup> Помимо этого, к нашей теме относятся благословения с пожеланием благодати, которыми Павел заканчивал свои послания, также, возможно, отражающие ранние христианские богослужебные обряды, в которых к Иисусу обращались как к источнику благодати, причем по большей части только к нему одному (Рим. 16: 20; 1 Кор. 16: 23; Гал. 6: 18; Фил. 4: 23; 1 Фесс. 5: 28; 2 Фесс. 3: 18), но однажды и в тринитарной формуле, знакомой многим христианам по тексту Второго послания к Коринфянам 13: 13. Такие выражения в посланиях, предположительно, произносимые вслух в христианских общинах, которым они были адресованы, в качестве составной части их богослужения, и содержащие литургические словосочетания, характерные для данных религиозных групп, свидетельствуют, что уже в первые два десятилетия формирования христианства для верующих было обычной практикой (не вызывавшей среди них разногласий) в их религиозной благочестивой жизни обращаться с молитвой за благословением к Иисусу вместе с Богом.

Пример личной молитвы, обращенной непосредственно к Иисусу, среди текстов апостола Павла можно обнаружить только

---

<sup>28</sup> См., напр.: J. L. White, *New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2. 25/2, 1730–1756.

во Втором послании к Коринфянам 12: 8–9, где он сообщает о своих неоднократных просьбах к «Господу» удалить страдания, посланные Сатаной. Следует отметить, что в данном случае Павел, возможно, имеет в виду личную молитву, и этот текст не может служить образцом формального, принятого в общине молитвенного текста. Тем не менее, сам факт непосредственного подробного рассказа Павла о его действиях предполагает его уверенность в том, что читатели были хорошо знакомы с практикой молитвенных обращений к Иисусу в качестве принятых в общине христианских богослужебных обрядов.

В рассказе о мученичестве Стефана, принимая во внимание то, что он обнаруживается в тексте, датирующемся более поздним периодом, чем послания Павла, содержится еще один пример молитвы, обращенной непосредственно к Иисусу (Деян. 7: 59–60). Этот текст также представляет собой образец личной молитвы, однако в данном случае его автор также, по-видимому, предполагает, что его христианские читатели были хорошо знакомы с фактом обращения молитвенных просьб непосредственно к Иисусу.<sup>29</sup> Следует отметить также, что молитвы Иисусу наиболее часто встречаются в апокрифической христианской литературе. Поскольку такого рода сочинения нередко интерпретируются как отражающие «народное» христианское благочестие, а не более упорядоченные «официальные» молитвенные обряды, можно прийти к выводу, что формы молитв, обращенные непосредственно к Иисусу, представляли собой более распространенное явление в народной христианской

---

<sup>29</sup> Лебретон (Lebreton, *Dogme de la trinité*, 226–238) привлекает внимание исследователей к примерам молитв, обращенных непосредственно к Иисусу, в рассказах о христианских мучениках, из которых самым ранним представляется рассказ о мученичестве Стефана, послуживший, возможно, образцом для других сочинений подобного рода. Связь между молитвой, обращенной к Иисусу, и рассказами о христианских мучениках отмечает также Р. Баукхам (Bauckham, *Jesus, Worship of*, 817).

молитвенной практике, даже на самых ранних стадиях развития христианского религиозного движения, чем обряды, свидетельства о которых можно обнаружить в Новом Завете.<sup>30</sup> Упоминание в тексте Деян. 13: 2 об учениках в Антиохии, «служащих Господу» (*leitourgounton de auton to kyrio*), хотя и не вполне поддающееся интерпретации, вполне возможно, свидетельствует о существовании молитв, обращенных к вознесенному Иисусу.<sup>31</sup>

## 2. Молитвенное воззвание и исповедание веры

Какова бы ни была частота упоминания о молитвах, обращенных к Христу, либо непосредственно, либо вместе с Богом, и какой бы важной ни была их роль в богослужении в христианских общинах, совершенно очевидно, что в их совместной обрядовой практике присутствовали также иные формы ритуальных действий, обращенных к Иисусу с молитвенным призывом к нему, а также что формирование таких ритуалов началось в самые первые десятилетия существования христианского религиозного движения. Исходя из соображений соблюдения хронологии, следует отметить, что правом первенства в такого рода формах религиозного поклонения обладает хорошо известный фрагмент текста из христианской литургии на арамейском языке, сохраненный в транслитерации на греческом языке в Первом послании к Коринфянам 16: 22,

---

<sup>30</sup> О молитве, обращенной к Иисусу, в апокрифической литературе, см.: Jungmann, *Liturgical Prayer*, 165–168.

<sup>31</sup> Это выражение нередко встречается в греческой Библии, где оно явным образом наделено культовым смыслом; см. примеры такого словоупотребления в текстах 1 Цар. 3: 1; 2 Пар. 11: 14; 35: 3; Иоил. 1: 13; 2: 17; Юдифь 4: 14; Сирах 7: 30; 45: 15.

а именно фраза *maranatha*.<sup>32</sup> Обычно эта фраза интерпретируется как повелительное воззвание, означающее в переводе «Господь наш, гряди!» — воззвание или восклицание, возникшее в процессе формирования богослужения на собраниях общин христиан, говоривших на арамейском языке. Ко времени создания Первого послания к Коринфянам (ок. 55 г. н. э.) это словосочетание стало такой привычной литургической формулой, что не нуждалось в переводе даже в среде обращенных Павлом в христианство язычников, говоривших на греческом языке.<sup>33</sup> Сложно определить конкретный способ функционирования этого выражения в его изначальном контексте, однако научный консенсус в данном вопросе состоит в том, что посредством этого словосочетания в литургии первых десятилетий христианства верующие обращались к Иисусу (возможно, на общих собраниях) как к «Господу». Призывали ли они его к явлению во время совершения конкретного богослужебного обряда или (в соответствии с мнением большинства ученых в наше время) к нему взывали о том, чтобы он пришел в эсхатологический период, такого рода призыв к Иисусу в качестве отличительного признака раннего христианского богослужения не имеет известных нам параллелей ни в одной другой

---

<sup>32</sup> См. обсуждение этой проблемы в моей книге *One God, One Lord*, 106–107, а также в: Н. Conzelmann, *1 Corinthians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975) 300–301; G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 837–839. Из недавно опубликованных работ следует отметить также книгу Дэвиса (C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology* [Journal for the Study of the New Testament Supplements, 11; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996] 136–139), чьи доводы и умозаключения, однако, представляются слишком необоснованными.

<sup>33</sup> Разумеется, хорошо известным является тот факт, что эта формула также приводится без перевода в *Дидахе* 10: 6 в качестве части предписанной в этом сочинении евхаристической молитвы.

группе, относящейся к иудейской религиозной среде, и такого рода ритуальное действие свидетельствует о включении Иисуса в литургию, совершавшуюся общиной христиан того времени, в роли, отведенной в других соответствующих литургических обрядах только самому Богу.<sup>34</sup> Верующие не просто теперь обращаются к Иисусу как к «Господу», пришествия которого они ожидали для установления порядка и справедливости в мире, игравшему роль, ранее принадлежавшую Богу, в соответствии с ожиданиями иудеев (как это представлено, к примеру, в *1 Енох* 1: 9). Еще удивительнее выглядит очевидный факт модификации неизвестного по другим источникам литургического обряда, в котором верующие взывают о явлении Иисуса.

Начиная со времени создания посланий апостола Павла можно обнаружить и другие упоминания о богослужебных обрядах, в которых верующие взывают к Иисусу по имени. Среди такого рода источников особо следует отметить текст Послания к Римлянам 10: 9–13, где Павел упоминает исповедание (*homologeō*) «Иисуса Господом» (*Kyrios Iesous*, ст. 9), наряду с верой в воскресение Иисуса, и это исповедание воспринималось как обычное действие, посредством которого верующим может быть даровано будущее спасение.<sup>35</sup> Исследователям хорошо известен тот факт, что, по существу, такое же исповедание веры обнаруживается в Первом послании к Коринфянам 12: 3, где это исповедание непосредственно связано с исполнением верующего Святым Духом в контексте, явным обра-

---

<sup>34</sup> Об эсхатологической коннотации данной фразы, благодаря которой проявляется идея перенесения на Иисуса надежд, изначально связанных с Богом, см.: M. Black, *The Maranatha Invocation and Jude 14, 15 (1 Enoch 1: 9)*, in: *Christ and Spirit in the New Testament* (ed. B. Lindars and S. S. Smalley; Cambridge: Cambridge University Press, 1973) 189–196.

<sup>35</sup> V. H. Neufeld, *The Earliest Christian Confessions (New Testament Tools and Studies, 5)*; Grand Rapids: Eerdmans, 1963) 42–68.

зом соотносящимся с совершением литургии (1 Кор. 12–14), а также в Послании к Филиппийцам 2: 11, где оно служит эсхатологическим восклицанием, произносимым всеми сотворенными существами, в тексте, который, по общему признанию ученых, ведет свое происхождение от литургических обрядов первых десятилетий формирования христианства.

Происхождение и смысл титула *kyrios* служил предметом многочисленных исследований и научных споров, с лингвистической и семантической точек зрения, однако в данном случае необходимо особо подчеркнуть литургический контекст и соответствующий способ функционирования данной формулы. В каждом из упомянутых ранее текстов апостола Павла подобного рода словосочетания помещены в контекст христианского собрания и совершения совместного богослужения,<sup>36</sup> благодаря чему само (возможно, коллективное) исповедальное признание Иисуса Господом становится литургическим обрядом, функционировавшим в качестве ритуала подтверждения природы данной группы людей — как собрания, признававшего над собой главенство и власть Иисуса. В самом деле, такого рода литургическое восклицание, посредством которого признавался статус воскресшего Иисуса и его эсхатологический триумф, по-видимому, служило цели ритуального повторения его триумфального явления во время собрания христианской общины.

В посланиях Павла и в сочинениях других новозаветных авторов можно обнаружить упоминания о христианах как о верующих людях, ритуально «призывавших» (*epikaloumai*) Иисуса как Господа, что служит указанием на то, что в литургический обряд посредством этого выражения привносилась коннотация, позволявшая с самых ранних времен рассматривать его

---

<sup>36</sup> Ср.: Neufeld, *Christian Confessions*, 60–67, где исследователь в высшей степени неубедительно предпринимает попытки провести связь между актом исповедания веры и ситуациями суда, конфликта и гонений.

как феномен, составляющий и обозначающий благочестивую жизнь христиан.<sup>37</sup> Следующую в Послании к Римлянам 10: 9 вскоре после упоминания важнейшего исповедального признания Иисуса «Господом» с целью спасения верующих цитату из Иоил. 2: 32 («всякий, кто призовет имя Господне, спасется») можно истолковывать только в качестве ритуального взывания к Иисусу. В самом деле, в Первом послании к Коринфянам 1: 2 Павел называет Иисуса Господом, к которому взывают верующие, и имя которого посредством данного культового богослужебного обряда полностью определяет природу и название общины верующих (см. также, к примеру, Деян. 9: 14, 21; 22: 16; 2 Тим. 2: 22). В Ветхом Завете выражение «призвать имя Господне» (в Септуагинте с регулярным использованием формы среднего залога *epikaleo*) означает культовый обряд в богослужении.<sup>38</sup> Вполне вероятно, что выражение «призвать имя Господа Иисуса» составляет особого рода литургическое «исповедание» Иисуса Господом.<sup>39</sup> При этом, учитывая ветхозаветное происхождение данного выражения, по моему мнению, в словосочетании «призвать имя Господа (Иисуса)» присутствует коннотация поклонения вознесенному Иисусу в более широком контексте — как объекту почитания в рамках христианской общины посредством ритуального воззвания,

---

<sup>37</sup> См. обсуждение этой проблемы в моей ранее опубликованной книге *One God, One Lord*, 108–111. О ветхозаветном происхождении этой фразы и соответствующих действий, также как и ее использовании в Новом Завете, см.: Davis, *Name and Way*, 103–140.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 103–110; K. L. Schmidt, *ἐπικαλέω*, etc., in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 496–500.

<sup>39</sup> Крамер (W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* [Studies in Biblical Theology, 50; London: SCM, 1966] 79) высказывает мнение, что присвоение христианами этого выражения изначально было связано с культовым исповеданием веры, а затем оно использовалось в других обрядах и ритуалах. См. также: P. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament* (München: Christian Kaiser, 1965) 141–198.



молитвы и вознесения хвалы. Принятие христианами данного ветхозаветного словосочетания, служащего в Ветхом Завете указанием на культовое поклонение Богу, с целью выражения смысла культового поклонения Иисусу, представляется удивительным лингвистическим заимствованием, однако сам обряд, подразумеваемый этим словосочетанием, а именно назначение Иисуса объектом организованного культового поклонения в собраниях ранних христианских общин, выглядит еще более смелым и примечательным явлением.<sup>40</sup> В самом деле, принятие/адаптация ветхозаветного культового выражения для обозначения поклонения Иисусу, возможно, служит указанием на то, что эти ранние христиане намеревались явным образом установить связь и аналогию между их поклонением Иисусу и культовым поклонением Яхве, о котором говорится в Ветхом Завете.

Такого рода непосредственная связь Иисуса с Богом в обрядовой религиозной жизни ранних христиан находит свое яркое выражение в Первом послании к Коринфянам 5: 1–5, где Павел призывает членов общины коринфян наказать человека, имевшего «жену отца своего». Совместное осуждение этого человека следует интерпретировать как совершение культового (богослужебного) обряда. Сбравшаяся «во имя Господа нашего Иисуса Христа» и с «силою Господа нашего Иисуса Христа» община должна была предать правонарушителя Сатане, очевидно, с надеждой, что этот человек может обрести спасение «в день Господа».<sup>41</sup> Иисус — это эсхатологический Господь,

---

<sup>40</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 109, 165, n. 58.

<sup>41</sup> В данном случае я интерпретирую фразу «во имя Господа Иисуса» как определяющую группу причастия, *synachthenton hymnion*, в соответствии с переводами в New International Version, Jerusalem Bible и New English Bible, вопреки переводам в Revised Standard Version, New Revised Standard Version, Contemporary English Version, New American Bible. Ср.: Fee, *Corinthians*, 206–208. Даже в том случае, если воспринимать эту фразу как определяющую вердикт самого Павла, собрание все равно в лю-

чье пришествие в данном случае выражено посредством слов из Ветхого Завета, означающих спасительное явление Бога, и таким образом возникает удивительная связь Иисуса с деяниями Бога.<sup>42</sup> Тем не менее, еще более удивительным представляется то, что «Господь Иисус» — это персонаж, во имя и силой которого община собирается на богослужение и выносит судебный вердикт правонарушителю, из чего можно сделать вывод о практике ритуального взывания к имени Иисуса с целью основания общины. В процесс наказания, которое предписывает Павел, по-видимому, входит ритуальное взывание к имени и силе Иисуса, чтобы осуществить его. Культурное присутствие и сила Иисуса явным образом действуют в дан-

---

бом случае должно действовать «силою Господа нашего Иисуса Христа», и благодаря этим словам можно с уверенностью утверждать, что в данном случае речь идет о культовой сцене или обрядовом действе, в котором Иисус играет главную роль. О вариантах чтения стиха 4 (Господа Иисуса/нашего Господа Иисуса) см.: Fee, *Corinthians*, 198. Тесная связь эсхатологического господства с обрядовым/культовым действием Иисуса в этом тексте также служит иллюстрацией ошибочности представления о том, что у каждой из этих тем была своя собственная история, и что их можно вписать в некую эволюционную теорию. В статье V. G. Schillington, *Atonement Texture in 1 Corinthians 5: 5*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 71 (1998) 29–50, автор высказал мнение (соглашаясь с другими исследователями), что Павел предвидел смерть человека, виновного в инцесте, и что целевое придаточное предложение (*hina to pneuma sothe en te hemera tou kyriou*) относится к теме сохранения Святого Духа в церкви, а не к сохранению духа в человеке. Однако постоянно повторяющиеся заявления В. Шиллингтона об «аллюзии» на ритуал козла отпущения (в Лев. 16) в этом тексте не имеют под собой достаточного основания, а также этот ученый игнорирует текст 1 Тим. 1: 20, где его автор также говорит о передаче людей Сатане, предполагая дисциплинарное наказание обидчиков с целью их исправления. Относительно текста 1 Кор. 5: 1–5 я полагаю, что самым обстоятельным его рассмотрением служит работа: Fee, *Corinthians*, 199–214.

<sup>42</sup> L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (*Journal for the Study of the New Testament Supplements*, 19; Sheffield: JSOT Press, 1987).

ном случае таким способом, который в иных ситуациях ассоциируется с Богом.<sup>43</sup> Более того, у этого ритуала не существует параллелей ни в какой иной религиозной группе того же периода со столь же щепетильным отношением к библейской/иудейской монотеистической традиции отрицания добавления иного персонажа, помимо Бога Израиля, к ритуалу культового поклонения. Напротив, следует отметить особую роль имени Божьего в Первой книге Еноха: отрицание (45: 1; 46: 7), прославление/благословение/восхваление (46: 6; 48: 6; 61: 9, 11–12; 63: 7), а также упоминание избранного, одержавшего победу именем Божиим (50: 2–3). Действия, предписанные Павлом, в данном случае, возможно, не выглядят так, как это обычно подразумевается под понятием «богослужение», однако они, несомненно, представляются совершаемыми в обстановке обрядового почитания Бога, с взыванием к имени и силе Иисуса, чтобы достичь желаемой цели, и, таким образом, им наверняка отводилась центральная роль в более широком контексте культового распорядка жизни такого рода общин.

Мотив обрядового взывания к имени Иисуса, возможно, нашел свое отражение также в Послании к Филиппийцам 2: 9–11, где всеобщее провозглашение Иисуса Господом совершается «пред именем Иисуса» (ст. 10; *en to onomati Iesou*). Согласно общепринятому мнению, всеобщее провозглашение Иисуса Господом, представленное в этих стихах, рассматривалось христианами как эсхатологическое подтверждение культового исповедания власти Иисуса, уже совершавшееся в богослужебных обрядах ранних христиан. Также всеми учеными признан тот факт, что фраза «пред именем Иисуса», по-видимому, ведет свое происхождение из христианской обрядовой риторики и практики, согласно которой верующие взывали к имени

---

<sup>43</sup> Ср. рассказы из Ветхого Завета о культовом поклонении Яхве ради сохранения чистоты/послушания общины, к примеру, в Ис. Нав. 7: 10–26.

Иисуса в ритуалах, составлявших культовое обоснование для торжественного провозглашения его Господом.<sup>44</sup>

### 3. Крещение

Согласно всем известным источникам, главным обрядом, при совершении которого люди становились членами ранних христианских общин, было крещение, в процессе которого призывалось имя Иисуса (*epi to onomati Iesou*, например, Деян. 2: 38; *eis to onoma tou kyriou Iesou*, Деян. 8: 16; *en to onomati Iesou Christou*, Деян. 10: 48).<sup>45</sup> Такого рода непосредственная связь между обрядом вхождения в число избранных и Иисусом сама по себе весьма примечательна, так как в ней нашла отражение вера в Иисуса как живого поручителя спасения, обещанного тем, кто в него верит. Это ритуальное взывание к имени Иисуса над людьми, только что принявшими крещение, не имеет параллелей в других иудейских обрядах посвящения или в ритуалах вступления в религиозные общины, подобные Кумран-

<sup>44</sup> В работе А. Deissmann, *The Name «Jesus»*, in: *Mysterium Christi: Christological Studies by British and German Theologians* (ed. G. K. A. Bell and D. A. Deissmann; London: Longmans, Greek & Co., 1930) 3–27, можно обнаружить обсуждение происхождения и смысла имени «Иисус».

<sup>45</sup> Исследователи согласны в вопросе о том, что «тринитарная» формула крещения в Мф. 28: 19 и *Дидахе* 7: 1 (однако ср. 9: 5!), возможно, представляет собой более позднюю вставку, и что в ранние времена использовалась формула «во имя Иисуса»: W. Heitmüller, *«Im Namen Jesu»: Eine sprach-und-religionsgeschichtlich Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe* (Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1903); L. Hartman, *Baptism «into the Name of Jesus» and Early Christology: Some Tentative Considerations*, in: *Studia Theologica* 28 (1974) 21–48; Idem, *«Into the Name of Jesus»*, in: *New Testament Studies* 20 (1974) 432–440; Idem, *Baptism*, in: *Anchor Bible Dictionary*, 1.583–594; Idem, *«Into the Name of the Lord Jesus»: Baptism in the Early Church* (Edinburgh: T&T Clark, 1997); G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

ской секте, и, таким образом, крещение, несомненно, служит еще одним явным подтверждением процесса переформатирования монотеистической культовой обрядовой практики, что было отличительным признаком ранних христианских религиозных кругов. Более того, как отметил Л. Хартман, использование титула *Kyrios* в формуле культового действия, по-видимому, означало, что восприятие Иисуса было аналогичным восприятию Бога. Кроме того, использование данного титула в обряде крещения для обозначения Иисуса само по себе служит достоверным свидетельством наделения его смыслом божественного титула.<sup>46</sup>

Ритуальное взывание к Иисусу нашло свое отражение в напоминании Павла верующим, что они были крещены «во [*eis*] Христа (Иисуса)» (Рим. 6: 3; Гал. 3: 27), а также в напоминании Павла коринфянам, что они были крещены, несомненно, в (*eis*) его имя (1 Кор. 1: 15).<sup>47</sup> Произнесение имени Иисуса во время совершения обряда крещения, по-видимому, функционировало в качестве ритуального способа перенесения на принявшего крещение человека силы воскресшего Иисуса, что служило обозначением принадлежности этого человека Иисусу (см., к при-

---

<sup>46</sup> L. Hartman, *Early Baptism-Early Christology*, in: *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E. Keck* (ed. A. J. Malherbe and W. A. Meeks; Minneapolis: Fortress, 1993) 197.

<sup>47</sup> Высказывание апостола Павла об «отцах наших», которые «крестились в Моисея в облаке и в море», также как и сынах Израиля, насыщавшихся «духовной пищей» и «духовным питием» (1 Кор. 10: 1–5), представляет собой всего лишь использование культовых обрядов и словоупотребления его общин по отношению к событиям, рассказанным в Ветхом Завете, а также героям прошлого, в качестве одного из элементов, составляющих его наставления и увещевания в более широком контексте. Не существует никаких свидетельств в пользу того, что обращение в иудаизм предполагало совершение обряда молитвенного воззвания к Моисею. Об этом тексте см., напр.: Fee, *Corinthians*, 4: 43–48; Beasley-Murray, *Baptism*, 181–185.

меру, 1 Кор. 1: 12; 3: 23; Гал. 3: 29).<sup>48</sup> По этой причине Павел представлял христиан, принявших крещение, как «облекшихся во Христа» (Гал. 3: 27) и «погребенных с Ним [Христом] в Его смерть» посредством совершения данного обряда (Рим. 6: 4).

Рассмотрение вопросов влияния языческих культов на формирование раннего христианского богослужения и религиозной мысли требует более глубокого анализа, чем мы можем здесь это себе позволить, однако совершенно очевидно, что существуют некоторые феноменологические аналогии между смыслом и ролью Иисуса в раннем христианском обряде крещения и смыслом и ролью божественных существ в языческих мистериях. Как и в языческих обрядах, в которых посвящаемые в священные таинства люди наделялись силой божества, к обрядам которого они приобщались, также и при совершении крещения в раннем христианстве, очевидно, люди становились приобщенными к силе Иисуса как назначенного Богом Господа.<sup>49</sup> Таким образом, обряд крещения, в котором имя Иисуса призывалось в качестве действенной силы, служит еще одним основным отличительным признаком религиозной обрядовой жизни ранних христианских общин.

#### 4. «Вечеря Господня»<sup>50</sup>

В данный момент нет необходимости поднимать вопросы о формах ритуальной трапезы, возможных путях развития обрядов священной трапезы и произносившихся на них словес-

<sup>48</sup> Л. Хартман (Hartman, *Baptism*) объяснил юридическое происхождение формулы, содержащей выражение «во имя».

<sup>49</sup> См., напр.: A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against its Graeco-Roman Background* (WUNT, 44; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), esp. 331, 357–358.

<sup>50</sup> См.: Н.-J. Klauck, *Lord's Supper*, in: *Anchor Bible Dictionary*, 4.362–372; Idem, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Neutestamentliche Abhandlung-

ных формулах в ранних христианских общинах.<sup>51</sup> Общепринятым представляется тот факт, что священная трапеза, наряду с другими обрядами, означавшими в некотором смысле религиозное приобщение участвовавших в них людей к божественному миру, служила характерным признаком христианских религиозных групп начиная с самых первых десятилетий формирования христианства. Самые ранние упоминания о таких трапезах можно обнаружить в Первом послании к Коринфянам 11: 17–34, где Павел предпринимал попытки исправить некоторые манеры в поведении верующих в контексте священной трапезы, а также в стихах 10: 14–22, где христианская священная трапеза сопоставляется с культовым жертвоприношением языческим богам и поеданием идоложертвенной пищи в Коринфе, но и одновременно противопоставляется им. Главным вопросом моего исследования представляется выяс-

---

gen, 15; Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1986). Доступно изложенное обсуждение данных вопросов представлено в работах: I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); J. Kodell, *The Eucharist in the New Testament* (Wilmington, DE: Michael Glazier, 1988).

<sup>51</sup> К примеру, в классической работе Н. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy* (tr. D. H. G. Reeve; Leiden: Brill, 1979). В книге Коделла (Kodell, *Eucharist*, 22–37) представлен удобно подобранный обзор современных публикаций на рассматриваемый предмет. Подробно изложенный тезис Марксена об эволюции обряда Вечери Господней на самых ранних стадиях его развития основывается на слишком упрощенных представлениях о «палестинской» и «эллинистической» сферах раннего христианства и на недостаточно обоснованном предположении об однолинейном процессе (W. Marxsen, *The Beginnings of Christology Together with The Lord's Supper as a Christological Problem* [tr. P. J. Achtenmeier and L. Nieting; Philadelphia: Fortress, 1979]). Об использовании тайноустановительных слов из рассказа о Тайной Вечере в совершении евхаристии в раннем христианстве см.: A. B. McGowan, «*Is There a Liturgical Text in this Gospel?*» *The Institution Narratives and their Early Interpretive Communities*, in: *Journal of Biblical Literature* 118 (1999) 73–87.

нение характера связи между христианской священной трапезой и образом вознесенного Иисуса.

Во-первых, какими бы особенностями ни обладали обряды и произносимые во время их совершения словесные формулы, а также частота трапез (к примеру, ежедневный или еженедельный обряд) и присущий им явный религиозный смысл, которым их наделяли представители христианских общин (например, эсхатологическое значение, связь со смертью/жертвоприношением Иисуса и т. д.), правильно было бы рассматривать христианскую совместную трапезу как форму богослужбного «обряда», иначе говоря, формального почитания Бога, составлявшего часть их благочестивой жизни. Совместная трапеза с особым образом выраженным смыслом христианского приобщения к божественному миру, очевидно, явным образом представляла собой важный отличительный признак общинной жизни ранних христианских религиозных групп и заключала в себе намного более глубокий смысл, чем просто удобно распланированное принятие пищи в обычном распорядке дня. В описаниях трапез в Первом послании к Коринфянам обнаруживаются глубокие религиозные мотивы, сопутствующие такого рода обрядам, и они, по-видимому, стали традиционной интерпретацией священной трапезы в 50-е годы I в. (иначе говоря, в первые два десятилетия христианского религиозного движения).

Павел называет трапезу «Вечерей Господней» (*kyriakon deipnon*, 1 Кор. 11: 20) и таким образом связывает этот обряд непосредственно с темой принятия пищи совместно с Иисусом как Господом христианской общины.<sup>52</sup> В Первом послании к

---

<sup>52</sup> Помимо использования слова *kyriakos* в христианских выражениях «Вечеря Господня» и «День Господень», этот термин использовался в Древнем Риме в формулах, имеющих отношение к вопросам и предметам, связанным с римским императором, как было отмечено в Главе 2 и много лет назад установлено Дайсманом (A. Deissmann, *Bible Studies* [tr. A. Grieve; Edinburgh: T&T Clark, 1901] 217–219; Idem, *Light From the Ancient East*



Коринфянам 11: 27 и 10: 21 он сообщает о «чаше Господней» (*poterion kyriou*) и «трапезе Господней» (*trapezes kyriou*), что служит отражением подобного рода непосредственных ассоциаций с той же темой. В стихах 11: 23–26 Павел сообщает о содержании предания, дарованного ему «от Господа», и эти его слова обычно интерпретируются как означающие факт получения знаний об этих преданиях от особого рода людей, которых он в другом месте называет как «прежде меня еще уверовавших во Христа» (Рим. 16: 7).<sup>53</sup> Согласно этому преданию, хлеб и вино непосредственно ассоциируются с искупительной смертью Иисуса (11: 24–25), чем, в сущности, устанавливается «новый завет» (ст. 25); и, по мнению Павла, постоянно повторяющийся обряд священной трапезы служит возвещением смерти «Господа» до момента его эсхатологического возвращения (ст. 26).

При обсуждении вопроса о возможности участия христиан в культовых жертвоприношениях языческим богам с последующим употреблением в пищу жертвенных даров (1 Кор. 10: 14–22) Павел открыто заявляет о полной противоположности подобного рода праздничных пиршеств и христианской обрядовой трапезы. Апостол называет вино в чаше и хлеб «приобщением» (*koinonia*) крови и тела Христа (ст. 16) и проводит явную аналогию между обрядовой трапезой и совмест-

---

[tr. L. R. M. Strachan; Grand Rapids: Baker, 1965; original publication: 1927] 357–360); см. также: *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources* (ed. J. H. Moulton and G. Milligan; Grand Rapids: Eerdmans, 1972; reprint of 1930 edition) 364. Мы не можем в данном случае полностью принять тезис Дайсмана, что этот термин был намеренно использован Павлом для обозначения христианской священной пищи ради выражения политической установки, столь важной для притязаний римского императора. Ср. W. Foerster, *κυριακός*, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, 3.1095–1096.

<sup>53</sup> См., напр.: A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Philadelphia: Westminster, 1961).

ным пиршеством людей, принимавших участие в поглощении жертвенной пищи в Иерусалимском храме (ст. 18). Изъяняясь с использованием выражений и словесных оборотов, заимствованных из Ветхого Завета, Павел рассуждает об опасности «раздражения Господа» (ст. 22), что служит ярким примером описания культовой роли Иисуса как Господа, с чьей божественной силой необходимо считаться, и именно такой смысл отражен также в стихах 11: 29–32, где Павел предупреждает о серьезных последствиях, ожидающих осужденного «Господом» за неподобающее поведение во время совершения священной трапезы.

Подводя краткие итоги всего вышеизложенного, можно сказать, что в данном случае священная трапеза христианских общин служит очевидным примером обряда, в котором Господь Иисус играет роль, явным образом уподобленную ролям, которыми наделялись божественные существа в языческих культурах, а также которой наделялся сам Бог!<sup>54</sup> Такие трапезы служат не просто поминальным обрядом в память о погибшем герое. Иисус в них представлен живой силой, владеющей трапезой и председательствующей на ней, и верующие приобщаются к Богу посредством этой трапезы.

И вновь следует отметить, что мне не известны никакие аналогии такого рода культовой роли, которой был бы наделен другой персонаж, за исключением Бога в иудейских религиозных кругах периода Второго храма. Ранее я уже обращал особое внимание в моей книге *Один Бог, Один Господь* на то, что в культовых/священных трапезах других иудейских религиозных групп, подобных Кумранской секте, ни один из персонажей, играющих заметную роль в их эсхатологическом мировоззрении (таких, к примеру, как Учитель Праведности, Священник,

---

<sup>54</sup> Н.-J. Klauck, *Presence in the Lord's Supper: 1 Corinthians 11: 23–26 in the Context of Hellenistic Religious History*, in: *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor. 11 and Other Eucharistic Texts* (ed. B. F. Meyer; Macon, GA: Mercer University Press, 1993) 57–74.

царский Мессия, Мельхиседек), не занимал места, сопоставимого с местом Иисуса в обряде священной трапезы в ранних христианских общинах.<sup>55</sup>

### 5. Гимны<sup>56</sup>

В некоторых текстах из Нового Завета обнаруживаются указания на важную роль песнопений в богослужении ранних христиан (к примеру, в 1 Кор. 14: 26; Кол. 3: 16–17; Еф. 5:

<sup>55</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 111–112. См.: K. G. Kuhn, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, in: *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl; New York: Harper and Brothers, 1957) 65–93, esp. 77–78.

<sup>56</sup> R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament, 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967); G. Schille, *Frühchristliche Hymnen* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965); K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gutersloh: Mohn, 1972); G. Kennel, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Leidern der frühen Christenheit* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 71; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995); J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Königsberg im Breisgau: Hartungsche Buchdruckerei, 1921); J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (Society for New Testament Monograph Series, 15; Cambridge: Cambridge University Press, 1971); L. L. Thompson, *Hymns in Early Christian Worship*, in: *Anglican Theological Review* 55 (1973) 458–472; W. S. Smith, *Musical Aspects of the New Testament* (Amsterdam: Uitgeverij W. ten Have, 1962); J. McKinnon, *Music in Early Christian Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987). В некоторых из своих исследований М. Хенгель подчеркивал важность гимнов как способа выражения самых ранних христологических постулатов: M. Hengel, *Hymns and Christology*, in: *Between Jesus and Paul* (ed. M. Hengel; London: SCM, 1983) 78–96; Idem, *The Song about Christ in Earliest Worship*, in: *Studies in Early Christology* (ed. M. Hengel; Edinburgh: T&T Clark, 1995) 227–291. См. также: R. P. Martin, *Some Reflections on New Testament Hymns*, in: *Christ the Lord: Studies Presented to Donald Guthrie* (ed. H. H. Rowdon; Leicester: Inter-Varsity, 1982) 37–49. Обсуждение данных проблем в более широком

18–20; Иак. 5: 14; Деян. 16: 25); кроме того, большинство исследователей рассматривает некоторые ветхозаветные сочинения как содержащие фрагменты гимнов, возникших в среде христианских благочестивых общин I в. (такие, например, как Фил. 2: 6–11; Кол. 1: 15–20; Ин. 1: 1–18; Еф. 5: 14; 1 Тим. 3: 16).<sup>57</sup> В многочисленных исследованиях, посвященных данной проблеме, исследователи в основном изучали содержание, христологические идеи и верования, нашедшие свое отражение в этих текстах. В некоторых исследованиях основное внимание уделялось формальным отличительным признакам такого рода гимнов и предпринималось множество попыток найти ответ на вопрос, были ли все эти гимны созданы изначально на греческом языке, или, возможно, в некоторых случаях такие гимны были написаны на арамейском языке. Предполагаемый гимн из Послания к Филиппийцам 2: 6–11 привлек, возможно, больше внимания исследователей, чем все остальные тексты такого рода, и характер его изучения служит яркой иллюстрацией тенденций в научных подходах к такого рода материалу, о которых я только что упоминал.<sup>58</sup> В данной моей работе, однако, основное внимание уделяется рассмотрению

---

плане см. в: M. Lattke, *Hymnus: Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991); J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1973); W. K. C. Guthrie, *Hymns*, in: *The Oxford Classical Dictionary* (ed. N. G. L. Hammond and H. H. Scullard; Oxford: Clarendon, 1970) 534; K. E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1982).

<sup>57</sup> Утверждение Кабаниса, что в раннем христианском богослужении не было песнопений, представляется очень странным (Cabaniss, *Pattern in Early Christian Worship*, 50–51, 53).

<sup>58</sup> R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2: 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967; Grand Rapids: Eerdmans, 1983). Во втором издании этой книги автор дополнил обзор научных споров об этом тексте.

христологических гимнов/песнопений как отличительному признаку христианского богослужения. Я предполагаю изучать факты присутствия пения христологических гимнов в качестве составной части совершения богослужебных обрядов в самых ранних христианских общинах, и, вследствие этого, как существенного признака бинитарного характера богослужения, в котором фигура Иисуса играет столь важную роль.<sup>59</sup>

Как отметил Р. Дайхгребер, авторы новозаветных гимнов в основном придают особое значение прославлению смысла и содержания для верующих деяний Иисуса, причем такого рода тексты по большей части посвящены теме Христа, а не Бога.<sup>60</sup> Исходя из данных выводов, складывается впечатление, что пение/произнесение гимнов в честь Иисуса было не случайным явлением, а характерным признаком раннего христианского богослужения.<sup>61</sup> Именно такое впечатление произвело раннехристианское богослужение на Плиния, о чем он сообщил в своем знаменитом письме Траяну (111–112 гг. н. э.), отметив обычай распева антифонов в честь «Христа как их Бога» (*carmenque Cristo quasi deo*); под «пением» в данном случае, возможно, подразумевается чтение нараспев без сопровождения музыкальных инструментов.<sup>62</sup> О пении христологических

---

<sup>59</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 101–104.

<sup>60</sup> Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus*, 60–61, 207–208.

<sup>61</sup> Не всегда возможно с достаточной долей уверенности утверждать, какой способ музыкального исполнения богослужебных текстов использовался в литургии, однако наиболее часто, по-видимому, встречались исполнения «песнопений» без инструментального сопровождения, или чтения нараспев священных текстов. Об использовании специальной терминологии и свидетельствах о «стилях музыкального исполнения» см.: Smith, *Musical Aspects of the New Testament*, esp. 22–27.

<sup>62</sup> Плиний, *Письма* 10.96.7. Комментарии к *Письмам* см.: A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny* (Oxford: Clarendon: 1966) 691–710. Тертуллиан (Апология 2.6) и Евсевий (Церковная история 3.33.1) цитируют этот текст Плиния, и в их интерпретации данное утверждение означает, что воспеваемые христианами гимны были посвящены Христу и обра-

гимнов сообщается также в письмах Игнатия Антиохийского (*Послание к Ефесянам* 4: 1–2; *Послание к Римлянам* 2: 2), датирующихся приблизительно тем же периодом, что и письма Плиния.

Следует отметить также, что помимо гимнов в Новом Завете и других ранних христианских текстах, вполне возможно, большую часть ранних христианских «собраний гимнов» составляли ветхозаветные псалмы с их христологическим толкованием.<sup>63</sup> В самом деле, влияние содержания Псалма 110 и других псалмов на авторов Нового Завета, вероятно, служит отражением знакомства этих авторов с текстами псалмов благодаря их повсеместному и частому использованию в раннехристианском богослужении.<sup>64</sup> По моему мнению, при установлении текстов для раннехристианского богослужения, при совершении которого предполагалось, что Дух должен вдохновлять верующих и даровать им откровения, ветхозаветные псалмы, в особенности те из них, которые уже ранее истолковывались как содержащие сведения о царе-мессии в некоторых дохристианских иудейских религиозных группах, были «разгаданы» как предсказания об Иисусе и описания его сла-

---

щены к Христу как Богу. Ср.: Hengel, *The Song about Christ*, 263. Следует отметить также *Второе послание Климента* 1: 1: «Братья, нам следует размышлять об Иисусе Христе, как мы размышляет о Боге...» (*phronein peri Iesou Christou hos peri Theou*).

<sup>63</sup> На этот предмет см., напр.: Hengel, *The Song about Christ*, 258–260; Н. О. Old, *The Psalms of Praise in the Worship of the New Testament Church*, in: *Interpretation* 39 (1985) 20–33.

<sup>64</sup> D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Society of Biblical Literature Monograph Series, 18; Nashville: Abingdon, 1973); D. Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988). Из множества исследований, посвященных интерпретации ветхозаветных текстов в Новом Завете, я не встречал ни одной работы, в которой уделялось бы достаточное внимание богослужебным обрядам как первоначальному способу сознательного христианского толкования текстов Ветхого Завета.

вы. Поскольку христиане были «просвещены» для понимания христологического смысла псалмов, эти псалмы воспевались как хвалы Иисусу и, возможно, стали отличительным признаком раннего богослужения (см., к примеру, 1 Кор. 14: 26; Кол. 3: 16; Еф. 5: 19). Сам процесс «толкования» этих важнейших текстов из Ветхого Завета происходил не на семинарах и конференциях, а изначально основывался на вдохновенных озарениях, нисходивших на верующих в контексте экзальтированного и освященного Духом богослужения. Наряду с такого рода христологическим толкованием/переосмыслением ветхозаветных псалмов, христиане сочиняли также новые произведения, исполненные Духом и следующие образцам, заданным формой библейских псалмов (такие, например, как в Лк. 1: 46–55; 67–79; 2: 29–32; Фил. 2: 6–11; небесные гимны в Откр. 4: 11; 5: 9–10); подобный процесс можно наблюдать также в жизни Кумранской секты (на примере Благодарственных гимнов (*IQH*) или неканонических текстов в свитке псалмов, таких как рукопись *11QP*s).<sup>65</sup> В сущности, трудно сказать, можно ли считать упоминание о «псалме» в тексте Нового Завета в качестве характерного признака христианского богослужения, т. е. как относящееся к такого рода стихотворным сочинениям, или имелся в виду один из текстов из Ветхого Завета. Возможно, подразумевались оба типа псалмов, так как исполнение обоих совершалось под воздействием Духа — как откровение истинного смысла текстов из Ветхого Завета или как вновь созданные славословия.

Невозможно отрицать, что главная тема многих/большинства ранних христианских гимнов — христология, и этот от-

---

<sup>65</sup> Переводы на английский язык этих и других текстов рукописей Кумрана см., напр.: F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English* (2 vols.; Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1996). О *Благодарственных гимнах (IQH)* см. с. 317–370; о рукописи *11QP*s см. с. 304–310.

личительный признак такого рода текстов также заметен в сравнении с любым сочинением, созданным в среде иудейских религиозных групп того времени.<sup>66</sup> Разумеется, в Псалтири из Ветхого Завета обнаруживаются псалмы, содержащие восхваление царя (такие, к примеру, как Пс. 2; 42; 110), которые, по-видимому, исполнялись в обстановке иудейских богослужебных обрядов; также среди неканонических сочинений того времени присутствуют тексты, посвященные мессианскому персонажу, которые, возможно, использовались в литургии в религиозных группах, в среде которых и возникли подобного рода произведения (к примеру, *Псалмы Соломона* 17–18),<sup>67</sup> однако в таких текстах не содержалось ничего похожего на особое подчеркивание фигуры Иисуса, столь характерное для раннехристианских литургических песнопений. Таким образом, нам приходится признать значительную степень отличия христианских гимнов от литургических обрядовых текстов, характерных для иудейских религиозных групп.

Более того, несмотря на упорное отрицание христианами обвинений в том, что они поклонялись двум богам, и что почитание ими Иисуса представляло собой какую-либо угрозу их приверженности монотеистической идее (как я постараюсь особо подчеркнуть в последней части этой главы), их осязаемое чувство присутствия силы вознесенного Иисуса и его связи с ними как Господа оказывали сильнейшее влияние на их действия и их восприятие действительности. Так, к примеру, можно обнаружить упоминания об их богослужении и сла-

---

<sup>66</sup> D. Flusser, *Psalms, Hymns and Prayers*, in: *Jewish Writings of the Second Temple Period* (ed. M. E. Stone; CRINT, 2/2; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984) 551–577; J. H. Charlesworth, *Jewish Hymns, Odes, and Prayers* (ca. 167 B.C.E. — 135 C.E.), in: *Early Judaism and its Modern Interpreters* (ed. R. A. Kraft and G. W. E. Nickelsburg; Atlanta: Scholars, 1986) 411–436.

<sup>67</sup> Перевод *Псалмов Соломона* (и ряда других неканонических текстов) можно найти в: H. F. D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1984) или в: Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*.



вословиях, обращенных к Богу, во имя Иисуса и через Иисуса (к примеру, в Кол. 3: 16–17). Иначе говоря, Иисус нередко представлялся объектом и поводом для почитания и воспевания литургических славословий или гимнов и характерным образом был персонажем, посредством которого почитание и восхваления обретали действенную силу.

В некоторых текстах Нового Завета можно даже обнаружить указания на существование гимнов, обращенных к Иисусу.<sup>68</sup> В Послании к Ефесеям 5: 19 содержится предписание воспевать гимны «Господу», т. е., возможно, Иисусу (ср. «Богу» в параллельном месте в Кол. 3: 16), а в Книге Откровения Иоанна Богослова можно найти восхваления и почитание, в том числе и в форме гимнов, обращенные совместно к Богу и «Агнцу» (5: 8–10, 13–14; 7: 9–12). Такого рода сцены небесного богослужения наверняка идеализированы, и мы не можем интерпретировать их как непосредственное воспроизведение литургических обрядов церквей в Малой Азии, к представителям которых обращается с посланием Иоанн; однако вполне вероятно, что основные мотивы и в целом понимание сути богослужения в этих описаниях сцен небесной литургии отражают богослужение, на котором автор присутствовал на земле.<sup>69</sup> Таким образом, можно предположить, что, основываясь на своем религиозном опыте, автор воспроизводит обрядовые восхваления Иисуса и Бога, воспринимаемые как обращенные к ним обоим.

Дж. Данн высказал предположение, что такого рода упоминания о славословиях, обращенных к Иисусу, служат указанием на то, что христиане в период после апостола Павла перестали строго придерживаться принципа «сдержанности»

---

<sup>68</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 102–103.

<sup>69</sup> L. Mowry, *Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage*, in: *Journal of Biblical Literature* 71 (1952) 75–84; O. A. Piper, *The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church*, in: *Church History* 20 (1951) 10–22.

в отношении почитания Иисуса, которому, по мнению Дж. Данна, следовал Павел. Дж. Данн также рассуждает о «постоянно прослеживаемом изменении в формах богослужения» в такого рода христианских группах, т. е. исследователь предполагает развитие богослужебных обрядов, о которых он сомневается, что сам Павел одобрил, если бы знал о них.<sup>70</sup> В последней части этой главы я намереваюсь вновь вернуться к рассмотрению вопроса, как ранние христиане воспринимали почитание Христа в контексте их приверженности идее единого Бога. В данный момент я бы хотел предвосхитить эту тему кратким обзором с целью показать, что, по моему мнению, «более тщательно выверенные формулировки при рассуждениях о культовом почитании Иисуса на самых ранних этапах развития христианства», к соблюдению которых призывает Дж. Данн, в реальности не были предложены в его собственных критических разборах указанной проблемы.<sup>71</sup>

В понимании Дж. Данна, «сдержанность» Павла в отношении почитания Иисуса означает, что Павел рассматривал возможность восхваления непосредственно Иисуса, отрицая такую возможность или противостоя ей. Использование Дж. Данном слова «изменение» означает, по его мнению, что в процессе развития форм богослужения можно обнаружить момент перехо-

---

<sup>70</sup> Dunn, *Theology of Paul*, 260.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 260. Древнее разграничение между понятиями «поклонения» и «культы», о котором рассуждает Дж. Данн, вовсе не столь древнее, чтобы принимать его во внимание в истолковании смысла Нового Завета. Техническое разграничение между понятиями «*latría*» (почитание Бога), «*hyperdulia*» (почитание Девы Марии) и «*dulia*» (почитание святых) в богословии православной и римско-католической церкви возникло в ответ на почитание святых в V в., считавшееся чрезмерным. См., к примеру, статьи «*Latria*», «*Dulia*», «*Hyperdulia*» и «*Saints, Devotion to the*», in: *Oxford Dictionary of the Christian Church* (ed. F. L. Cross and E. A. Livingstone; Oxford: Oxford University Press, 1957). Ср.: *Мученичество Поликарпа* 17: 2–3. Следует принять во внимание строгое разграничение между почитанием Иисуса и поклонением, а также почтением святых во II в.

да от одной формы богослужебного обряда к другой. Я же считаю, однако, что не существует никаких свидетельств, которые давали бы нам представление о какой-либо из этих форм богослужения. Принимая во внимание серьезность и глубину почитания Иисуса, столь характерным образом нашедшие свое отражение в текстах Павла (в таких, к примеру, как Фил. 3: 7–16; 2 Кор. 3: 12–4: 6), представляется весьма сомнительным приписывать Павлу какую-либо «сдержанность» в отношении почитания Иисуса. Рассуждения апостола о молитве и поклонении как обращенных к Богу через Иисуса и во имя Иисуса свидетельствуют о беспрецедентной «мутации» в терминологии и практике богослужебных обрядов, которые невозможно обнаружить в каких-либо иных благочестивых иудейских группах I в. В посланиях Павла отсутствуют какие-либо указания на то, что среди проблем, которые он в них поднимал и обсуждал, можно было бы заметить беспокойство по поводу почитания Иисуса, в котором обнаруживалось бы пренебрежение к Богу или угроза главенству Бога в религиозных представлениях христиан. В последней строке «гимна» в Послании к Филиппийцам 2: 6–11 предполагается, что будущее всеобщее восхваление Иисуса служит откликом на Божью славу (ст. 11b) с целью узаконивания этого восхваления и придания ему смысла в контексте библейской традиции. Разумеется, как отметил Дж. Данн,<sup>72</sup> связь, которую проводит Павел между восхвалением Иисуса и славой Божьей, можно вполне обоснованно истолковать как отрицание представления, что восхваление Иисуса несет в себе смещение Бога, однако нет никаких оснований полагать, что Павел думал о возможности такого умозаключения и стремился предотвратить его.

Более того, весьма сомнительно, чтобы восхваления, воспеваемые Богу и Агнцу в Книге Откровения Иоанна Богосло-

---

<sup>72</sup> Dunn, *Theology of Paul*, 251–252.

ва, служили указаниями на некие значительные «изменения» в раннем христианском богослужении. Автор Книги Откровения последовательно демонстрирует негативное отношение к другим христианам, продвигавшим идеи, которые казались ему новшествами в литургической практике или в тонкостях богослужебных обрядов, такие как осуждаемое им как «учение Валаама» (2: 14) и мысли пророчицы, которую он называет «Иезавелью» (2: 20); автор обвиняет таких христиан, как призывавших «любодействовать и есть идоложертвенное». Во всем тексте Книги Откровения автор предостерегает против поклонения «зверю» (9: 20; 13: 4, 8, 2, 15; 14: 9, 11; 16: 2; 19: 20; 20: 4) и призывает поклоняться только Богу (14: 7; 19: 10; 22: 9). В контексте строгого, в мельчайших подробностях следования автором традиции в соблюдении богослужебных обрядов следует особо отметить его одобрение обычая поклонения Агнцу, так как оно представляет собой абсолютно беспрецедентное явление в иудейской богослужебной традиции. Тем не менее, очень консервативный подход автора к вопросам богослужения наводит на мысль, что, вероятно, в его интерпретации поклонения Богу и Иисусу нашли свое отражение традиционное отношение христиан к этому явлению и его обычное толкование. Более того, в соответствии с традицией, с которой был знаком этот иудео-христианский автор, совершались обряды иудео-христианских религиозных групп, и такое положение вещей позволяет предположить, что в этих религиозных кругах, а также в группах христиан, происходивших из языческой среды, объектами культового почитания были и Бог, и Иисус, и что почитание Иисуса воспринималось как расширение и способ выражения почитания Бога.

## 6. Пророчество<sup>73</sup>

Пророческая речь (иначе говоря, прорицания, дарованные в результате откровения) представляла собой еще один отличительный признак богослужебных собраний ранних христиан. Павел называет пророчество одним из даров Духа, переданных христианам (1 Кор. 12: 10; Рим. 12: 8; такая же мысль повторяется в Еф. 4: 11), и его пространные рассуждения о даре пророчества в сравнении с даром говорения на незнакомых языках в Первом послании к Коринфянам 14 служат свидетельством о его восприятии такой формы исповедания веры на религиозных собраниях как особенно ценной (см. в особенности 14: 1–5, 24–25, 31). Основным признаком пророчества служит утверждение пророчествующего человека о произнесении слов, вдохновленных непосредственно Богом, так что прорицание воспринимается как заявление, сделанное самим Богом, так что в Ветхом Завете пророчество сопровождается формулой: «(так) говорит Господь».

В целях нашего исследования важно отметить, что в число ранних христианских пророчеств, которые, как предполагалось, должны произноситься в контексте богослужения на собрании верующих, по-видимому, входили прорицания, представленные как вдохновленные Иисусом. В таких случаях Иисус воспринимался функционирующим в качестве Бога или Божьего Духа, о которых говорится в Ветхом Завете и последующих иудейских преданиях, в качестве того, чьи слова произносятся пророком.<sup>74</sup> Д. Ауни идентифицировал 19 прорицаний

---

<sup>73</sup> D. Hill, *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox, 1979); D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); M. E. Boring, *Prophecy (Early Christian)*, in: *Anchor Bible Dictionary*, 5.495–502.

<sup>74</sup> J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1962); Aune, *Prophecy*, 81–152; J. J. Schmitt, *Prophecy (Pre-exilic Hebrew)*, in: *Anchor*

в Новом Завете, в которых Иисус представлен либо как персонаж, произносящий слова пророчества, либо как авторитетный источник пророческой речи, а также этот исследователь обнаружил еще 9 пророческих изречений Иисуса в раннем христианском собрании гимнов, известном как *Оды Соломона*.<sup>75</sup> Послания Иисуса семи церквам во второй и третьей главах Книги Откровения Иоанна Богослова также приписаны авторству Духа (ср. 2: 1, 7, 8, 11–12, 17–18, 29; 3: 1, 6–7, 13–14, 22), также как и в Ветхом Завете пророчество могло быть связано как с Яхве, так и с Духом, что служит подтверждением роли вознесенного Иисуса, функционирующего в Новом Завете способом, очень похожим на действия Бога. В добавление к этим текстам, приведенным Д. Ауні, можно отметить также текст Деян. 9: 10–17, в котором говорится, что Иисус вызвал Ананию в видении посредством прорицания, чтобы тот поприветствовал Савла Тарсянина как еще одного уверовавшего христианина. Оставив в стороне вопрос об исторической подлинности этого рассказа, можно утверждать, что сам факт представления Иисуса подобным способом свидетельствует, что в ранних христианских религиозных кругах пророчество могло восприниматься как голос вознесенного Иисуса.

В посланиях Павла можно обнаружить достоверные свидетельства непосредственной связи Иисуса с феноменом христианского пророчества. Некоторые тексты, по-видимому, представляют собой пророческие слова, произнесенные вознесенным Иисусом. Во Втором послании к Коринфянам 12: 9 Павел цитирует такого рода прорицание как дарованное лично ему.

---

*Bible Dictionary*, 5.482–489; J. Barton, *Prophecy (Postexilic Hebrew)*, in: *Anchor Bible Dictionary* 5.489–495.

<sup>75</sup> Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 328–329. Данный автор приводит такие тексты из Нового Завета, как семь пророчеств церквам в Откр. 2–3; 16: 15; 22: 12–16, 20; 2 Кор. 12: 9; Деян. 18: 19; 23: 11; 1 Фесс. 4: 15–17; 1 Кор. 14: 37–38; 1 Фесс. 4: 2; 2 Фесс. 3: 6, 12.

Многие исследователи склонны считать, что текст Первого послания к Фессалоникийцам 4: 15–17 следует интерпретировать как пророческое изречение, дарованное вознесенным Иисусом (или это текст, основанный на таком прорицании), и Д. Ауни вполне обоснованно рассматривает тексты Первого послания к Фессалоникийцам 4: 2 и Второго послания к Фессалоникийцам 3: 6, 12 как примеры такого же явления. В Первом послании к Фессалоникийцам 14: 37–38 Павел, по-видимому, предъявляет претензии на такого рода пророческий авторитет, излагая дарованное ему учение о стиле поведения на богослужебных собраниях.

Принимая во внимание особую роль пророчества в Ветхом Завете (см., к примеру, Втор. 13: 1–5), а также отсутствие каких-либо параллельных примеров прорицаний, которые изрекались бы на богослужениях в иудейских религиозных группах I в. и приписывались бы авторству какого-либо другого персонажа, наделенного Богом такими полномочиями, факт приписывания прорицаний авторству вознесенного Иисуса выглядит совершенно беспрецедентным явлением. Еще одна мысль, которую я хотел бы вновь здесь повторить, состоит в том, что раннее христианское пророчество нередко служило (возможно, весьма характерным образом) отличительным признаком литургических обрядов в ранних христианских общинах. Такой вывод оправдывает интерпретацию этих прорицаний вознесенного Иисуса как еще одну удивительную характерную черту богослужебных обрядов в подобного рода религиозных группах. В качестве небесного Господа, обращавшегося к ним через пророчества, и в качестве источника таких прорицаний, о которых, возможно, верующие просили в своих молитвах, Иисус функционировал в их благочестивой жизни и в процессе совершения литургии способом, служащим указанием на существенные изменения, произошедшие в иудейском монотеистическом богослужении.

## Бинитарная природа раннего христианского богослужения

Определяя христианское богослужение как типично «бинитарное», я намеревался подчеркнуть, что, несмотря на двойственность (Бога и Иисуса как объектов поклонения), это концепция предполагает очевидную приверженность верующих строго монотеистическим идеям.<sup>76</sup> В раннем христианстве содержание богослужебных обрядов не выразилось в поклонении двум богам, несмотря на то, что в них, разумеется, обозначены две божественные фигуры в качестве объектов поклонения. Как отмечалось ранее, в Новом Завете молитвы, славословия и благодарения обычно представлены как возносимые Богу через Иисуса или во имя Иисуса. К примеру, Ричардсон заметил, что «Бог всегда представляется объектом благодарения в Посланиях Павла, однако их отличает явно выраженное или предполагаемое христологическое содержание».<sup>77</sup> В этих текстах, разумеется, обнаруживаются свидетельства молитв и прошений, обращенных непосредственно к Иисусу. В особенности к Иисусу как Господу вызывают верующие общины, собравшейся во имя Иисуса, и, таким образом, отмеченной его действенным присутствием; однако верующие

---

<sup>76</sup> Среди значительных исследований в данной области следует отметить: E. Rohde, *Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus*, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 22 (1923) 43–57; W. Thüsing, *Per Christum in Deum: Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Neutestamentliche Abhandlungen, 1; Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965); L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (Journal for the Study of the New Testament Supplements, 19; Sheffield: JSOT, 1987); N. Richardson, *Paul's Language about God* (Journal for the Study of the New Testament Supplements, 99; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

<sup>77</sup> Richardson, *Paul's Language*, 259. См., напр.: 1 Фесс. 2: 13; 3: 9; Фил. 1: 3; 2 Кор. 8: 16.



собираются в более общем смысле — ради совершения истинного поклонения Богу «Отцу» (см., к примеру, Мф. 18: 19–20).

Также ранее мы отмечали, что христологический смысл культового пения (или восхваления) в ранних христианских общинах, из которого становится очевидным превращение фигуры Иисуса в объект литургического поклонения, сопровождается явными указаниями на то, что такой мотив почитания Иисуса служит выражением вознесения хвалы и послушания Богу. Подобно тому как эсхатологическое, всеобщее провозглашение Иисуса Господом связано с возвышением его Богом и служит откликом на славу Божью (Фил. 2: 9–11), также и в других текстах Нового Завета служение Христу принимается Богом (Рим. 14: 18), следование за Иисусом прославляет Бога (Рим. 15: 6) и через божественного Сына Божьего, Иисуса Христа, верующие произносят «Аминь» обещаниям Бога и славе Божьей (1 Кор. 11: 19–20). Иисус почитается культовым служением и действиями, в иных случаях (и в других иудейских религиозных группах) предназначенными для почитания Бога. Тем не менее, причина, по которой Иисус наделяется такого рода культовым почитанием, состоит в даровании ему Богом такого способа поклонения. Бог привел все мироздание в подчинение Иисусу, и результатом такого правления Иисуса стало утверждение, что «да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 20–28). В качестве «образа» Божьего Иисус обладает славой Божьей и являет ее миру (2 Кор. 3: 12–4: 4; Кол. 1: 15–20; Еф. 1: 16–23; Евр. 1: 1–4; 2: 9) — вот почему и как его следует почитать такими удивительными способами.<sup>78</sup>

Благодаря возвышению Иисуса Богом, он отныне обладает правом дарования Святого Духа (Деян. 2: 36), проявления

---

<sup>78</sup> «Für Paulus ist die Zusammenstellung von Gott und Christus durch die Auferstehung hergestellt worden» («Для Павла связь между Богом и Христом проявляется в момент Воскресения») (Rohde, *Gottesglaube und Kyriosglaube*, 52).

которого предоставляют возможность для различных типов служения Господу Иисусу, представляющих собой в то же время «действия» Бога (1 Кор. 12: 4–6). Именно по этой причине в приветствиях в начале своих Посланий Павел обращается с пожеланием «благодати и мира» совместно от Бога и Иисуса, и в этих текстах воздаяние благодарности Богу обычно обнаруживается ближе к началу письма, а завершаются Послания абзацами, содержащими благословение и пожелание благодати от Иисуса. Благодаря вознесению на небеса, Иисус отныне распределяет такого рода Божьи благословения.

Кроме того, формы культового почитания Иисуса совершенно отличаются от всех тех способов поклонения божественным существам, которые нам известны в языческих религиозных движениях Римского периода. Верующие не почитают Иисуса как нового бога или обожествленного героя. В его честь не формируется его собственный культ, отличающийся от культовых обрядов, совершаемых с целью почитание Бога «Отца», и никто не обращается к Иисусу с прошением о даровании особой благосклонности или о помощи в том, в чем нуждается проситель, как если бы он воспринимался обладавшим своей собственной областью или сферой благословений, отличных от тех, которые может даровать Бог. Даже несмотря на тот факт, что в обряде Вечери Господней можно усмотреть некоторые функциональные аналогии с культовыми трапезами в честь различных богов в Римский период, культовое приобщение к Иисусу за общим столом не представляет собой некое действие само по себе, но служит проявлением и средством культового общения с ним как с назначенным Богом Господом, и через Господа — с Богом Отцом.<sup>79</sup> Также следует отметить, что включение фигуры Иисуса в богослужебные обряды христиан не сопровождается явным почитанием различных божественных

---

<sup>79</sup> Подобное наблюдение также можно обнаружить в работе Rohde, *Gottesglaube und Kyriosglaube*, 56.

существ, что было характерным признаком религиозной обстановки Римского периода. Напротив, Иисус включен в исключительную систему культовых обрядов, в которой есть место только для *одного Бога и одного Господа* (см., к примеру, 1 Кор. 8: 5–6). Таким образом, мы имеем дело с бинитарным, исключаящим иные божественные существа монотеизмом, обладающим свойством встроить в эту концепцию Иисуса, однако пренебрегать любым иным богом или господом как полноправным объектом культового поклонения.<sup>80</sup>

Полноценное культовое почитание, которое можно определить как «богослужение», посвящено Иисусу не потому, что ранние христиане могли по своему усмотрению исполнять или не исполнять его, но из-за ощущения, что Бог обязывает их его совершать. Они почитали Иисуса, соблюдая вознесение его Богом на небеса и явленную в нем Божью волю. Такого рода воззрения христиан нашли свое выражение в полемическом изречении в Евангелии от Иоанна 5: 23: «Дабы все чтити Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его». Также Павел объясняет неспособность неверующих людей признать Иисуса Господом, обладающим Божьими образом и славой, тем фактом, что их умы «ослеплены» «богом века сего» (2 Кор. 3: 14; 4: 4).

Подобного рода рассуждения служат твердым основанием предполагать, что культовое почитание Иисуса не было экспериментом, который могли позволить себе люди, пытавшиеся по своей воле «выйти за рамки возможного» в литургической практике. Такие формы культовых обрядов появились в результате глубоких убеждений верующих, возникших, по-видимо-

---

<sup>80</sup> В статье П. Боргена содержится подробное обсуждение тех способов, с помощью которых иудеи и христиане взаимодействовали в вопросах своего особого статуса существования в городской жизни Рима. См.: P. Borgen, «Yes», «No», «How Far?»: *The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults*, in: *Paul in His Hellenistic Context* [ed. T. Engberg-Pedersen; Minneapolis: Fortress, 1995] 30–59.

му, благодаря очень действенному религиозному опыту, воспринимавшемуся пережившими его людьми как откровения от Бога.<sup>81</sup> Эта необычная «мутация» в монотеистической обрядовой практике, в свою очередь, оказала глубокое воздействие на людей, в дальнейшем предпринявших тяжелый труд создания нового учения о Боге, и этот процесс растянулся на несколько последующих столетий христианской истории.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Hurtado, *One God, One Lord*, 114–223, esp. 117–22; Idem, *Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament*, in: *Journal of Religion* 80 (2000) 183–205.

<sup>82</sup> О ключевых изменениях в вероучении, произошедших в ходе развития христианского богословия во II в., см.: E. Osborn, *The Emergence of Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Криспин Флетчер-Луи

## ТИТУЛ «СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ» В ЕВАНГЕЛИЯХ<sup>1</sup>

...Иисус в Евангелиях избегает говорить о себе как о Мессии (или «Христе»), однако зачастую говорит особым способом о «*ho huios tou anthrōrou*», выражение, которое обычно переводится как «Сын Человеческий». Вопрос о том, почему он это делает, и что означает это выражение, является одной из наиболее горячо обсуждаемых тем в науке о Новом Завете в наше время.

Группа исследователей, которую я ранее охарактеризовал как «формирующийся консенсус», ни в коей мере не определяет себя как общность с согласованными взглядами на каждую проблему в области изучения христологии Нового Завета. Тем не менее, эти исследователи в основном придерживаются общего подхода к «проблеме Сына Человеческого», состоящего в отрицании того факта, что, называя себя *ho huios tou anthrōrou*, Иисус предъявляет права на обладание личностью

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: C. Fletcher-Louis, *Jesus Monotheism. Vol. 1. Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond* (Eugene, OR: Wipf & Stock; Toddington: Whymanity, 2015) 101–126.

или титулом небесной фигуры, ожидаемой многими людьми. Таким образом, подобного рода исследователи не принимают некогда широко распространенного мнения о восприятии Иисусом себя как персонажа, хорошо известного по иудейским апокалиптическим сочинениям.

У исследователей в XX в. в основном не вызывало действительно серьезных разногласий представление о фигуре «Сына Человеческого» как об ожидаемом в эсхатологический период персонаже, самое раннее упоминание о котором содержится в тексте Книги пророка Даниила 7: 13, где говорится, что Даниил видел «как бы сына человеческого», направляющегося к Богу или от Бога («Ветхого Днями», как он назван в ст. 9) на облаках. В Евангелиях (по крайней мере, в двух изречениях о Сыне Человеческом) явным образом содержится указание на фигуру шествующего на облаках «как бы сына человеческого» из текста Дан. 7: 13 (Мк. 13: 26; 14: 62 и параллельные места). Кроме того, в двух нехристианских иудейских апокалиптических текстах, датирующихся приблизительно временем создания Евангелий, а именно в *Книге образов* (1 Ен. 37–71) и Четвертой книге Ездры 13, развивается тема из Книги пророка Даниила 7: 31, где фигура Сына Человеческого представлена в виде небесного, предсуществующего мессии, наделенного Божьими атрибутами (такими как Божья Слава и небесный престол). В текстах Евангелий также фигура Сына Человеческого изображается в виде персонажа, грядущего с небес на землю (к примеру, Мк. 13: 26; Мф. 16: 28; 24: 39; Лк. 18: 8) и наделенного «Славой» Отца (Мк. 8: 38, ср. 13: 26; Мф. 25: 31). Этот персонаж восседает на небесном престоле (Мф. 19: 28; 25: 31), облечен властью, появляется в сопровождении своих ангелов (к примеру, Мк. 8: 38; 13: 26–27 и параллельные места; Мф. 13: 41; 25: 31) и наделен полномочиями вершить Божий суд (Мф. 16: 27; 25: 31–46; Ин. 5: 27, ср. Мк. 8: 38; Лк. 12: 8–9; 18: 8; 21: 36). Его пришествие будет иметь глобальные вселенские последствия (Лк. 17: 24, 30 и параллельные места,

ср. Мф. 24: 30). Тот факт, что о нем можно сказать как о посылающем своих ангелов для совершения суда в конце времен (Мф. 13: 41–42, ср. Мф. 16: 27 и Мк. 13: 26–27; Мф. 24: 30–31), подразумевает его главенство над ангелами, чем он уподобляется самому Богу. Кроме того, он приходит на облаках или с облаками (Мк. 13: 26; 14: 62 и параллельные места), вызывая в памяти описание явлений или перемещений самого Бога.<sup>2</sup>

Таким образом, можно утверждать, что, по мнению большинства исследователей, используя данное словосочетание, Иисус, как он представлен в текстах Евангелий, имеет в виду дохристианскую фигуру, возникшую в воображении авторов, принадлежавших к миру иудейской апокалиптики, а именно апокалиптического «Сына Человеческого». Кроме того, согласно общепринятым взглядам в науке, используя выражение «Сын Человеческий», Иисус, в представлении авторов Евангелий, говорит не о земном царском мессии, который правил бы как Давид и восстановил бы национальное политическое благоденствие, а о потустороннем, небесном мессии апокалиптических надежд, связанных с ожиданием конца мира. Выражение *ho huios tou anthrōpou* — это титул, благодаря использованию которого с Иисусом ассоциируется ряд общепринятых идей и надежд, не вызывающих разногласий среди широкого круга людей. Именно этот титул служит указанием на предание, восходящее своими корнями к тексту Дан. 7: 13 (сформировавшееся, возможно, даже ранее этого текста, где фигура «как бы сына человеческого» упоминается впервые). Множество идей и ожиданий, связанных с понятием «Сын Человеческий», присутствовало в сознании читателей и слушателей даже в тех случаях, когда высказывания о Сыне Человеческом не соотносились непосредственно с текстом Дан. 7: 13.

---

<sup>2</sup> Ср.: Исх. 13: 21; 19: 9; 24: 16; 35: 5; Лев. 16: 2; Числ. 11: 25; 12: 5; 14: 14; Втор. 1: 33; 2 Цар. 22: 12; Пс. 97: 2; 104: 3; Иса. 19: 1; Иер. 4: 13; Иез. 1: 4; Наум. 1: 3.

Евангельские рассказы, содержащие предание о будущем сошествии Сына Человеческого с небес на землю, представляются совершенно однозначными (в особенности такие, как Мк. 8: 38; 13: 26 и параллельные места). В них очевидно сообщается о будущем возвращении Иисуса после его смерти и Воскресения, т. е. о его Втором Пришествии («*parousia*»). Более того, теория об апокалиптическом Сыне Человеческом допускает возможность признания в некоторых евангельских изречениях смысл сошествия Иисуса с небес на землю в качестве Сына Человеческого уже во время своей земной жизни. Иными словами, в апокалиптической концепции Сына Человеческого содержится подтверждение христологии Предсуществования и Воплощения. Идея о пришествии Иисуса как его Воплощения явным образом прослеживается в тексте Ин. 3: 13 («Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»), и, вероятно, эта идея также служит отличительным признаком некоторых изречений, содержащихся в синоптических Евангелиях, где пришествие Иисуса в настоящем времени представляется самым естественным образом аналогичным его будущему сошествию с небес на землю. В таком ключе можно интерпретировать три текста из синоптических Евангелий:

Ибо и Сын Человеческий не для того *пришел*, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мк. 10: 45 и параллельные места).

Ибо Сын Человеческий *пришел* взыскать и спасти погибших (Лк. 19: 10).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Для сравнения см. описание деяний Бога в тексте Иез. 34, в особенности ст. 11–12, 16, 22.



Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорите: «вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Лк. 7: 34 = Мф. 11: 19).<sup>4</sup>

Не все исследователи согласны с возможностью присутствия смысла Воплощения посредством упоминания о прежнем и совершающемся сейчас пришествии Сына Человеческого, так как, по мнению большинства ученых, в текстах синоптических Евангелий не обнаруживается иных способов выражения идеи христологии Воплощения. К рассмотрению этого вопроса мы обратимся далее в нашем исследовании. Как бы мы ни интерпретировали христологию авторов синоптических Евангелий в целом, толкование изречений о «пришествии» Сына Человеческого в виде земной жизни Христа как содержащих смысл Воплощения, соответствует другим отличительным признакам такого рода изречений. Помимо «божественных» отличительных признаков концепции Сына Человеческого, подобная интерпретация согласуется с идеей, что именно в качестве Сына Человеческого Иисус обретает власть прощать грехи уже сейчас (Мк. 2: 10 и параллельные места), и представляется господином Субботы, так что его ученикам в некоторой степени дозволяется преодолеть обычные ограничения, предписанные Торой (Мк. 2: 28 и параллельные места).

В одном из текстов синоптических Евангелий, содержащих выражение «Сын Человеческий», возможно, обнаруживается смысл присутствия небесной идентичности Иисуса одновременно с его земной личностью (Лк. 12: 8–9):

Сказываю же вам: всякого, кто исповедает Меня пред людьми, и Сын Человеческий исповедует пред ангелами Божи-

---

<sup>4</sup> Обсуждение этих текстов см.: С. Н. Т. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 239–246; S. J. Gathercole, *Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006) 167–170.

ми. А кто отвергается Меня пред человеками, тот отвержен будет пред ангелами Божиими.

В этом тексте выражение «Сын Человеческий» может быть интерпретировано как указание на истинную, небесную идентичность Иисуса, не всеми признанную на земле. По аналогии с идеей Иисуса об обладании его учениками ангельской личностью или двойником на небесах (в чем состоит, по всей видимости, смысл текста Мф. 18: 10), Иисус представляется уже в настоящем времени небесным Сыном Человеческом апокалиптического предания.<sup>5</sup> На земле его личность Сына Человеческого остается непризнанной, и многие его даже подвергают оскорблениям и унижениям (Лк. 12: 10), однако на небесах его свидетельство обладает решающей силой в зале Божьего суда (ср. Дан. 7: 9–14).

Рассказ о Преображении Иисуса перед тремя избранными учениками в Евангелиях от Матфея, Марка и Луки (Мк. 9: 2–9 и параллельные места) также можно интерпретировать как тайное предварительное проявление идентичности Иисуса в качестве божественного Сына Человеческого, которая вскоре должна быть в полной мере явлена людям. В подтверждение этой интерпретации можно указать на то, что этот титул используется Иисусом для христологического определения, которым он сам предпочитает обозначать себя в текстах, непосредственно близких к рассказу о Преображении, а именно: в стихах Мк. 8: 31, 38 до Преображения и Мк. 9: 9, 12 после этого события. Таким образом, событие Преображения служит для некоторых избранных учеников откровением о том,

---

<sup>5</sup> См.: Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 235–237. Подобного рода христологические представления присутствуют в более развернутом высказывании о Сыне Человеческом в тексте Ин. 3: 13 (на этот предмет см.: J. Fossum, *The Image of the Invisible God: Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology* [NTOA, 30; Fribourg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995] 149–250).

что будет явлено всем людям во время пришествия Сына Человеческого в Божьей славе Отца (8: 38).

Вне зависимости от ответа на вопрос, вправе ли мы рассматривать каждое изречение о Сыне Человеческом как содержащее христологию Воплощения, существует множество свидетельств, подтверждающих традиционные научные воззрения, согласно которым при использовании этого титула Иисусу присваиваются потусторонние свойства, выходящие далеко за пределы возможностей, присущих обычному человеческому мессии. В самом деле, фактом соотнесения некоторых божественных свойств с Сыном Человеческим, в особенности в отношении того, что будет дано ему или *открыто* о нем в будущем, предполагается, что в восприятии Иисуса членами ранней церкви память о титуле «Сын Человеческий» вполне соответствовала пост-пасхальной «высокой» христологии и служила ее продолжением.<sup>6</sup> Существуют неоспоримые текстуальные и концептуальные свидетельства связи между некоторыми речениями о Сыне Человеческом в Евангелиях и текстами, авторство которых приписывается апостолу Павлу, и этот факт служит указанием на предполагаемую связь этого титула с текстами, которые мы сейчас считаем первостепенными доказательствами концепции «христологического монотеизма». К примеру, пришествие Господа Иисуса как вора в ночи в тексте 1 Фесс. 5: 1–11 предвосхищается пришествием Сына Человеческого как вора в тексте Лк. 12: 39–40 (и параллельных местах). Кроме того, нередко высказывались предположения, что гимн Христу во второй главе Второго послания к Филиппийцам основан на идее о небесном Сыне Человече-

---

<sup>6</sup> Ср. рассуждения в: G. W. E. Nickelsburg, J. C. VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 37–82* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012) 74–76, о предании о Сыне Человеческом, которое можно обнаружить в таких текстах апостола Павла, как 1 Фесс. 1: 10; 2: 19–20; 4: 13–18; 5: 1–11; 2 Фесс. 2: 1–12; 1 Кор. 15: 23–28.

ском, где Христос представлен предсуществующим в качестве небесной фигуры первого человека (в ст. 6).<sup>7</sup> Именно в соответствии со способом функционирования этого словосочетания во всех четырех Евангелиях, в одном случае (в Евангелии от Иоанна) Иисус принимает поклонение (*proskynesis*) от человека, которого он только что исцелил от слепоты, в точном соответствии с его ролью Сына Человеческого (Ин. 9: 35–38).

В ходе рассмотрения модели христологии, предлагаемой в наше время представителями формирующегося научного консенсуса, необходимо уделить особое внимание одному из аспектов концепции апокалиптического Сына Человеческого. В том случае, если, вопреки мнениям исследователей, представляющих формирующийся консенсус, мы вынуждены признать теорию об апокалиптическом Сыне Человеческом, тогда нам придется также принять тот факт, что именно этот титул определяет модель христологии в Евангелиях. Кроме того, если выражение «Сын Человеческий» в самом деле представляет собой титул, то следует признать, что именно этот титул используется в текстах Евангелий чаще всего. В то время как Петр и Каиафа предпочитают рассуждать об Иисусе в таких терминах, как «Мессия» или «Сын Божий» (Мк. 8: 29; 14: 61 и параллельные места), Иисус, напротив, говорит о себе как о Сыне Человеческом (Мк. 8: 30; 14: 62 и параллельные места). И именно этот титул для Иисуса в наибольшей степени выражает саму суть его собственного христологического самосознания в тот момент, когда повествование доходит до своей кульминационной точки в описании столкновения с властями, и Иисус бросает им вызов, используя титул Сын Человеческий. Вполне возможно, что именно этот титул провоцирует обвинение в святотатстве (Мк. 14: 64 и параллельные места). Принимая во внимание свидетельство, содержащееся

---

<sup>7</sup> См., напр.: O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (tr. S. Guthrie and C. Hall; London: SCM, 1963 [1957]) 174–181.

в Ин. 9: 35–38, можно прийти к выводу, что поклонение Христу началось с того момента, когда люди пришли к твердому убеждению в том, что он — Сын Человеческий.

Тем не менее, представители формирующегося научного консенсуса по большей части отвергают (или игнорируют) основные постулаты теории апокалиптического Сына Человеческого. По мнению этих ученых, данное выражение не имеет особого значения для происхождения почитания Христа и не внесло существенного вклада в формирование «христологического монотеизма». Подобного рода взгляды отличают Л. Хартадо, Р. Баукхама и их коллег от остальных исследователей Нового Завета: как в исторической перспективе *в период модерна*, так и в наше время их мнения представляют собой отличительную точку зрения на выражение «Сын Человеческий», которой, возможно, все еще придерживается *меньшинство* исследователей.<sup>8</sup> Такие взгляды очень точно соотносятся с другими способами преуменьшения роли модели Воплощения в ранней христологии.

---

<sup>8</sup> В качестве примеров продолжения приверженности исследователей теории апокалиптического Сына Человеческого можно привести следующие работы: A. Yarbro Collins, J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) 75–100, 149–203; J. Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 27; 2 vols.; New York: Doubleday, 1999) 1.528–532; G. W. E. Nickelsburg, *Son of Man*, in: *Anchor Bible Dictionary* (6 vols.; ed. D. N. Freedman; Garden City: Doubleday, 1992) 6.138; Idem, *Son of Man*, in: *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (ed. J. J. Collins and D. C. Harlow; Grand Rapids: Eerdmans, 2010) 1249–1261; L. Walck, *The Parables of Enoch and the Synoptic Gospels*, in: *Parables of Enoch: A Paradigm Shift* (ed. D. L. Block and J. H. Charlesworth; London: Bloomsbury, 2013) 231–268; Idem, *Son of Man in the Parables of Enoch and in Matthew* (London: T&T Clark, 2011); U. Schnelle, *Apostle Paul: His Life and Theology* (Grand Rapids: Baker, 2005) 148–253.

## Отрицание теории апокалиптического Сына Человеческого

Проблемы, связанные с концепцией Сына Человеческого, очень сложны, и исследователи с осторожностью выражают свои мнения на данный предмет. Обзор недавних научных исследований Евангелий, проблемы исторического Иисуса, а также богословских истоков христологии показал, что некоторые ученые неохотно высказываются по указанным вопросам. Принимая во внимание все разногласия и неопределенности, связанные с интерпретацией этого словосочетания, не представляется удивительным, что ученые не выработали основных христологических теорий, которые основывались бы именно на интерпретации титула Сын Человеческий в Евангелиях (или, если это звучит предпочтительнее, в жизни исторического Иисуса), и в данном случае я не предполагаю рассматривать многие интересные и спорные вопросы, связанные с такого рода теориями. Моя цель состоит всего лишь в привлечении внимания исследователей к тем аспектам проблемы, где представители формирующегося консенсуса не справились с интерпретацией выражения «Сын Человеческий». Еще раз следует подчеркнуть, что главной моей задачей я считаю точное истолкование смысла и формы текстов Нового Завета. Исходя из моего анализа идей, составляющих формирующийся консенсус и относящихся к данному вопросу, я пришел к выводу, что теория «апокалиптического Сына Человеческого» до сих пор остается наиболее адекватным способом интерпретации христологии Нового Завета и очевидным образом служит надежным основанием для исследования *происхождения* «христологического монотеизма».

Из всех мнений исследователей, составляющих формирующийся консенсус, самыми заметными представляются научные взгляды Л. Хартадо, сформулировавшего наиболее сме-

лые заявления о смысле рассматриваемого выражения и его роли в возникновении христологического учения. Возможно, в некоторых аспектах этот ученый заходит дальше, чем другие представители формирующегося консенсуса могли бы себе позволить, однако в целом его подход вполне согласуется с минималистским подходом к проблеме концепции сына человеческого/Сына Человеческого, представленном также в работах Р. Баукхама, Н. Т. Райта, Р. Хейза и других исследователей.<sup>9</sup> Следовательно, тщательное рассмотрение выводов Л. Хартадо предоставляет ценную дополнительную информацию об отличительных признаках, а также некоторых серьезных недостатках подхода к исследованию истоков формирования христологии, который в наше время становится все более популярным.

### Лэрри Хартадо о Сыне Человеческом

В книге Л. Хартадо *Господь Иисус Христос* содержится обзор мнений о выражении «Сын Человеческий», в котором все постулаты, составлявшие прежнюю теорию апокалиптического Сына Человеческого, подвергаются разрушительной критике.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Собрать и оценить мнения подобного рода исследователей представляется нелегкой задачей, так как то, чего они *не* говорят, зачастую свидетельствует об их взглядах красноречивее, чем то, что они высказывают. См.: R. W. Bauckham, *The Son of Man: «A Man in my Position» or «Someone»?* in: *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985) 23–33 (воспроизведено в: R. W. Bauckham, *Jewish World around the New Testament: Collected Essays* [WUNT, 233; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008] 93–101); N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (London: SPCK, 1992) 280–299; Idem, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996) 360–367, 512–519, 624–629; R. B. Hays, *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness* (Waco, TX: Baylor University Press, 2014) 18–19.

<sup>10</sup> L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 290–306, ср.: 19–20. Дальнейшее развитие этой темы и аргументы в пользу подхода этого исследователя

Основываясь на исследованиях ученых, которые после публикации новаторской работы Рагнара Лейвестада, содержащей критику прежнего подхода,<sup>11</sup> отрицали взгляды, прежде составлявшие консенсус интерпретации апокалиптического Сына Человеческого, Л. Хартадо заявляет, по существу, что в Евангелиях выражение *ho huios tou anthrōpou* служит просто характерным способом обозначения Иисусом себя. По его мнению, это выражение — не титул, оно лишь служит для обозначения Иисуса и не обладает никакими дополнительными коннотациями, кроме его непосредственного смысла. Л. Хартадо не узнал бы ничего нового о христологии, независимо от того факта, использовал ли сам исторический Иисус подобное особое выражение на арамейском языке или нет.

Аргументацию Л. Хартадо, с помощью которой он пришел к подобным выводам, можно сформулировать в виде шести умозаключений:

1. Какой бы изначальный смысл ни вкладывал в рассматриваемое словосочетание автор текста Дан. 7: 13, дохристианского апокалиптического титула «Сын Человеческий» не существовало. Енохическая Книга образов не может достоверно считаться дохристианским текстом

---

можно найти в работе: L. W. Hurtado, *Summary and Concluding Observations*, in: *Who is This Son of Man? The Latest Scholarship on a Puzzling Expression of the Historical Jesus* (ed. L. W. Hurtado and P. L. Owen; Library of New Testament Studies, 390; London; New York: T&T Clark, 2011) 159–177. В более ранних исследованиях, нашедших отражение в комментариях на Евангелие от Марка (1984, перепечатан в: L. W. Hurtado, *Mark* [New International Bible Commentary, 2; Peabody, MA: Hendrickson, 1995]), подход Л. Хартадо к данной проблеме менее радикальный, и этот ученый допускает, к примеру, что в Евангелиях рассматриваемое словосочетание представляет собой титул.

<sup>11</sup> R. Leivestad, *Der apokalyptische Menschensohn ein Theologischen Phantom*, *Annual of the Swedish Theological Institute* 6 (1968) 49–105, а также: Idem, *Apocalyptic Son of Man*, in: *New Testament Studies* 18 (1971–1972) 243–267.



(как это было принято ранее), и Четвертая книга Ездры представляет собой текст, созданный после возникновения христианства, с чем согласны все исследователи. В любом случае, в этих иудейских текстах выражение «сын человеческий» не функционирует в качестве титула. Нет никаких доказательств того факта, что иудеи ожидали именно Сына Человеческого как такового.<sup>12</sup>

2. В ранней церкви это выражение не было исповедальным титулом для Иисуса. Его самые первые последователи предпочитали говорить о нем как о «Господе», «Христе» или «Сыне». Также это словосочетание никогда не используется в качестве почетного титула для Иисуса кем-либо еще, например, в виде фразы «Ты — Сын Человеческий».
3. Предполагаемая связь между этим словосочетанием и текстом Дан. 7: 13 в действительности не представляла особой важности для ранней церкви. «За пределами канонических Евангелий ранние христианские авторы, в сочинениях которых об Иисусе говорится как о “сыне человеческом,” по-видимому, совершенно не осведомлены о каких-либо ассоциациях с седьмой главой Книги пророка Даниила или с иудейскими апокалиптическими фигурами».<sup>13</sup>
4. Можно обнаружить не более двух евангельских текстов, где выражение «сын человеческий» функционирует как «наиболее вероятная аллюзия» к тексту Дан. 7: 13, а именно Мк. 13: 26 и Мк. 14: 62 (разумеется, с параллельными местами к этим текстам в Евангелиях от Луки

---

<sup>12</sup> Эта мысль снова высказана в работе: L. W. Hurtado, *Fashions, Fallacies and Future Prospects in New Testament Studies*, in: *Journal for the Study of the New Testament* 36.4 (2014) 307–313.

<sup>13</sup> Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 297.

и Матфея),<sup>14</sup> однако эти стихи из Евангелий представляют собой «сравнительно поздние тексты Нового Завета».<sup>15</sup> В любом случае, словосочетание «сын человеческий» в Пс. 8 (ст. 4, в еврейской версии ст. 5) и Пс. 80 (ст. 17, в версии Септуагинты 79: 18) может соотноситься с выражением из Евангелий с такой же степенью вероятности, как и аллюзия на текст Дан. 7: 13.

5. В Евангелиях «выражение “сын человеческий” функционирует в основном как семантический эквивалент к эмфатическому местоимению первого лица (“я/меня/мой”».<sup>16</sup> Местоимение первого лица можно заменить на данное выражение без больших проблем или ущерба для смысла.
6. Авторы Евангелий выбрали необычное и в самом деле беспрецедентное греческое выражение *ho huios tou anthrōpou* с целью отразить тот факт, что об Иисусе помнили как о говорившем о себе на арамейском языке особым способом, с использованием выражения, обладавшего отличительным самоопределяющим смыслом. Таким образом, выражение *ho huios tou anthrōpou* — это способ передачи средствами греческого языка особой, отличающейся от других речи Иисуса. И подобное умозаключение подводит нас к самому смелому отличительному признаку подхода Л. Хартадо к указанной проблеме. За последние 40 лет ряд английских ученых высказал мнение, что исторический Иисус использовал данное арамейское выражение, не обладавшее никаким значением титула, однако к тому времени, когда были созданы Евангелия, это выражение стало, тем или иным путем,

---

<sup>14</sup> Ibid., 298.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid, 293.

титолом в греческом тексте Евангелий.<sup>17</sup> Л. Хартадо делает следующий шаг, утверждая, что это выражение не представляет собой титул даже в Евангелиях.<sup>18</sup>

Сразу же следует отметить, что в построениях Л. Хартадо обнаруживаются явные противоречия. С одной стороны, исследователь заявляет, что «данное выражение прежде всего имеет лингвистическую функцию *относиться к кому-либо, а не характеризовать кого-либо*».<sup>19</sup> Оно просто относится к Иисусу, не обладая дополнительной информацией о нем (как это могло бы быть в случае принятия теории апокалиптического Сына Человеческого). Поскольку это выражение не обладает смыслом титула, его значение полностью определяется более широким контекстом, так как оно всего лишь относится к человеку, чье жизнеописание изложено в рассказах о нем (характеризующих его идентичность).

С другой стороны, по мнению этого ученого, «семантический смысл рассматриваемого выражения состоит в эмфатическом обозначении Иисуса как человека, человеческого существа/того, кто снизошел на землю».<sup>20</sup> В сущности, оно означает нечто вроде «человек» или «этот человек».<sup>21</sup> Таким образом, действительно предполагается, что при функционировании

---

<sup>17</sup> Обзор подобного рода подхода (которого придерживаются также Г. Вермеш, Б. Линдарс и М. Кейси) можно найти в: *Ibid.*, 299–301, и его следует сравнить с работой: M. Casey, *The Solution to the Son of Man Problem* (Library of the New Testament Studies, 343; London: T&T Clark, 2007).

<sup>18</sup> Исследователь поменял свое мнение на данный предмет с того времени, когда он опубликовал комментарии на Евангелие от Марка (ср., напр.: Hurtado, *Mark*, 37–38). О подобных воззрениях см.: Leivestad, *Apocalyptic Son of Man*, 244–247, 256–258, 260. Кейси пошел необычным путем, считая, что данное выражение служит в текстах Евангелий титулом (Casey, *Solution*, 3, 6, 11, 224).

<sup>19</sup> Hurtado, *Summary*, 166.

<sup>20</sup> Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 305–306.

<sup>21</sup> Hurtado, *Summary*, 167.

этого выражения в качестве обозначения Иисуса в нем присутствует коннотация его человеческой сущности, его принадлежности к роду человеческому. Оно наверняка воспринималось читателями I в. как способ именованя Иисуса в период его деятельности «в человеческой/исторической области бытия», в противоположность рассуждениям о нем как Божьем «Сыне», чем раскрывался его высший смысл, даже «присущая ему божественная природа». <sup>22</sup> Данное словосочетание относится к Иисусу, и с помощью этого выражения подчеркивается его человеческая сущность.

Во многих отношениях краткое рассмотрение проблемы «сына человеческого» в изложении Л. Хартадо представляется весьма назидательным. О таком подходе можно с облегчением сказать, как о не требующем сложной аргументации с целью доказать, какие из многочисленных высказываний, содержащих выражение «Сын Человеческий», восходят к самому Иисусу, а какие возникли в ранний период образования церкви. Аргументация Л. Хартадо, состоящая в том, что это выражение не служит титулом ни в Евангелиях, ни в его арамейском эквиваленте речи Иисуса, представляется более простой, а следовательно, и более привлекательной, чем сложные теории об ошибках перевода и обретения этим выражением нового смысла в его лингвистическом путешествии от речи Иисуса к тексту Евангелий. Также некоторые из доводов Л. Хартадо против теории апокалиптического Сына Человеческого вполне обоснованы и требуют ответа от любого ученого, стремящегося найти решение проблем в этой области.

Л. Хартадо отчасти прав в своих суждениях, выделенных в первый пункт: мы не можем сегодня сказать, что в дохристи-

---

<sup>22</sup> См.: Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 306, где исследователь, по-видимому, противоречит своим другим утверждениям, с целью показать, что выражение «сын Божий» не обязательно служит обозначением божественной идентичности Иисуса.

анский период существовал именно иудейский титул «Сын Человеческий». Исследователь, безусловно, прав в отношении идей, составляющих второй пункт: действительно, нет никаких свидетельств функционирования выражения «Сын Человеческий» как общепринятого и широко используемого титула Иисуса в ранней церкви. Все те исследователи, кто полагают, что выражение *ho huios tou anthrōpou* имело смысл титула в Евангелиях, вынуждены объяснять, почему люди — такие, например, как апостол Павел — предпочитали использовать другие титулы по отношению к Иисусу. Подобного рода ученые должны также объяснить, почему авторы Евангелий сохранили память о таком титуле Иисуса, который не использовался позднее в церкви. Кроме того, им следует также объяснить, почему в Евангелиях выражение *ho huios tou anthrōpou* никогда не служит предикатом имени Иисуса. Мы нигде не можем найти предложений «я — Сын Человеческий», «я, Сын Человеческий» или «Иисус — Сын Человеческий». Помимо этого, необходимо отметить, что, если данное выражение представляет собой титул, то вызывает большое недоумение тот факт, что Иисус — единственный человек, его использующий. В рамках теории апокалиптического Сына Человеческого все это выглядит довольно странно и до сих пор не получало достаточно убедительных разъяснений.

Реальной проблемой для сторонников теории апокалиптического Сына Человеческого представляется отсутствие связи между многими изречениями в Евангелиях, содержащими выражение «Сын Человеческий», и текстом Дан. 7: 13. Принимая во внимание, что такого рода изречения встречаются в начале евангельского рассказа, трудно понять, как для читателей I в. речения, действительно соотносящиеся с текстом Дан. 7: 13, могли определять смысл других подобных текстов.

Тем не менее, пункты 3–6 в обзоре Л. Хартадо (из того порядка, как я изложил их выше) совершенно не убедительны.

Л. Хартадо почти наверняка не прав в своем осторожном отношении к датировке енохической *Книги образов*. Кроме того, даже несмотря на верно отмеченное отсутствие свидетельств в пользу существования дохристианского титула «Сын Человеческий», данное утверждение не столь важно для интерпретации Нового Завета, как считает Л. Хартадо. Обоснованная его аргументация во втором пункте до некоторой степени теряет свое значение, если не обесценивается совсем, утверждениями, высказываемыми Л. Хартадо в первом пункте, объяснения чему я предоставлю далее. Некоторые замечания по каждому из его основных пунктов помогут углубить наш критический анализ его модели в целом и, поскольку выражение «Сын Человеческий» будет занимать важное место в новой парадигме, некоторые замечания по поводу отдельных изречений и образов в том виде, как они отражены в Евангелиях, помогут нам расчистить путь для нового подхода (с помощью которого подтверждаются сильные стороны прежней теории апокалиптического Сына Человеческого в свете новой интерпретации иудейской апокалиптики и содержания седьмой главы Книги пророка Даниила).

### Дохристианские ожидания появления Сына Человеческого

Для начала следует сказать несколько слов о первом пункте из обзора взглядов Л. Хартадо. В наше время ни у кого из исследователей не вызывает сомнений сам факт отсутствия свидетельств в пользу существования титула «Сын Человеческий» в иудаизме дохристианского периода. Несмотря на явное толкование Книги пророка Даниила 7: 13 в текстах 1 *Ен.* 37–71 и 4 *Ездра* 13, в дошедших до нас иудейских источниках невозможно обнаружить именно самого титула «Сын Человече-

ский», однако в наше время ученые согласны в вопросе о том, что совершенно определено в указанных двух апокалиптических текстах присутствует фигура Сына Человеческого.<sup>23</sup> Этот факт действительно представляет собой важный аргумент в области исследования Нового Завета. Исследователи, обращающие особое внимание только на проблему титула Сына Человеческого, упускают из виду действительно важный феномен при сопоставлении нехристианских текстов. В реальности главные исторические вопросы присутствуют в иной области исследования, чем вопрос о том, функционировало ли словосочетание Сын Человеческий в качестве титула или нет. Гораздо важнее понять, существовали ли группы иудеев до Иисуса, со страстью читавшие седьмую главу Книги пророка Даниила, надеявшиеся на «пришествие как бы Сына Человеческого» из текста Дан. 7: 13 и молившиеся о его появлении? (Если такие люди были, существовало множество лингвистических способов выражения — на арамейском, древнееврейском и греческом языках, — которые они могли бы использовать для обозначения этого персонажа.) Интерпретировали ли подобного рода иудеи текст седьмой главы Книги пророка

---

<sup>23</sup> Стоит отметить, в связи с замечанием Л. Хуртадо (Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 296 п. 90), что несколько выражений в эфиопской версии текста, которые в англоязычных изданиях Первой книги Еноха 37–71 обычно переводятся как «Сын Человеческий» («Son of Man»), почти наверняка служат отражением одной и той же лингвистической формы в греческом языке (а также ее изначальной формы в арамейском и древнееврейском языках), для которой в эфиопском языке используются три разных варианта перевода (см., к примеру, на этот предмет замечания Дж. Никельсбурга в: Nickelsburg, VanderKam, *1 Enoch 2*, 113–15; D. D. Hannah, *The Elect Son of Man of the Parables of Enoch*, in: *Who is This Son of Man?* 141). В любом случае, во всем тексте в том виде, как он дошел до нас, присутствует один характерный персонаж под названием Сын Человеческий (именуемый также Избранным или Мессией) (см.: J. A. Waddell, *The Messiah: A Comparative Study of the Enochic Son of Man and the Pauline Kyrios* [London: T&T Clark, 2011] 48–103; Nickelsburg, VanderKam, *1 Enoch 2*, 113–116).

Даниила за пределами его очевидного, лежащего на поверхности смысла, и приходили ли они к согласию между собой по поводу некоторых отличительных признаков персонажа, который должен был прийти? И можно ли рассуждения о фигуре *ho huios tou anthrōpou* в христианских греческих текстах, составленных евреями, действительно воспринимать в качестве отражения содержания текста Дан. 7: 13 и совокупности чаяний (отчасти определенных, отчасти вызывающих споры и разногласия), распространенных в среде тех, кто размышлял над этим пророческим текстом?

Ответы на все эти вопросы в наше время абсолютно утвердительные. Первые из этих двух вопросов настолько важны, что я посвящу поискам ответов на них всю пятую главу. Многие ученые в недавнее время согласились с мнением Л. Хартадо, что *Книга образов* и Четвертая книга Ездры не должны определять наше толкование изречений о «сыне человеческом/Сыне Человеческом» в Евангелии. Некогда существовали твердые исторические основания, на которых строились подобного рода выводы. В 60-е и 70-е гг. прошлого века выяснилось, благодаря открытию свитков Мертвого моря, что *Книга образов*, очевидно, не была включена в состав арамейской версии Первой книги Еноха, использовавшейся членами Кумранской общины. На основании таких данных казалось, что текст 1 Ен. 37–71 (*Книга образов*) представлял собой в действительности позднее добавление к эфиопскому собранию текстов о Енохе, созданному после возникновения христианства.<sup>24</sup> Тем не менее, в недавнее время маятник качнулся обрат-

---

<sup>24</sup> Именно с таких позиций Лейвстад начал свою атаку на сторонников прежнего научного консенсуса относительно апокалиптического Сына Человеческого (см. работу этого автора: *Apocalyptic Son of Man*, 244). Издание Кумранских енохических фрагментов Дж. Миликом (*The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* [Oxford: Clarendon, 1976]), в которых исследователь настаивал на том, что *Книга образов* — это христианский текст, «созданный около 270 г. н. э. или немного позднее» (96,



но — в сторону более ранней датировки *Книги образов*. В наше время многие специалисты в данной области полагают, что этот текст появился в дохристианскую эпоху, и в пятой главе я изложу аргументы в пользу того, что такая датировка представляется вполне обоснованной.

Для многих современных исследователей основанием для недооценки роли *Книги образов* в Евангелиях служили, возможно, богословские убеждения. Тот факт, что для большинства ученых в наше время смысл, который, как им кажется, содержит в себе понятие «апокалиптического» Иисуса (в рамках дуалистического подхода пренебрежительного отношения к миру и отрицания взаимодействия Бога с этим миром), вызывает аллергию, достаточно хорошо известен.<sup>25</sup> Существует также причина, о которой не принято говорить открыто или излагать ее в письменном виде, но которая зачастую представляется вошедшим в поговорку слонем в комнате, которого не заметили: проблема состоит в том, что *Книга образов* и Четвертая книга Ездры не входят в состав канона Ветхого Завета. В случае, если нам приходится интерпретировать смысл речений о Сыне Человеческом в Евангелиях, опираясь на небиблейский иудейский текст, для нашего библейского богословия возникают непреодолимые проблемы. При трепетном отношении к Писанию как вместилищу Божьего откровения считается недопустимым представлять себе образ Иисуса, чье

---

ср. 89–98), предоставило почву для аргументации, направленной против теории апокалиптического Сына Человеческого. В наше время, однако, никто не поддерживает категорические выводы Дж. Милика.

<sup>25</sup> О подобного рода аллергии см.: K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic: A Polemical Work on a Neglected Area of Biblical Studies and its Damaging Effects on Theology and Philosophy* (tr. M. Kohl; London: SCM Press, 1972) 57–97, а также можно привести в пример активные выступления исследователей, участвующих в *Семинаре Иисуса*, в пользу реконструкции не-апокалиптического Иисуса.

самосознание и самоназвание основаны на неканоническом (а возможно, и сектантском) иудейском тексте. Подобного рода проблема в еще большей степени заострилась после высказываний некоторых исследователей, что представление об апокалиптическом Сыне Человеческом в конечном счете восходит к сочетанию тем и мотивов, общих для всех древних восточных религий, а именно к широко распространенному мифу об «Антропосе», или Первом человеке (*Urmensch*).<sup>26</sup> Проблема, состоящая в постулате, что *Книга образов* — это не Писание, возможно, требует более свежего подхода, чем все то, что предпринималось ранее. Я вернусь к ее обсуждению, а также к последствиям апокалиптического восприятия Иисуса и выражения «Сын Человеческий» позднее и постараюсь обосновать мое предположение о том, что *Книга образов* играет ключевую роль для истолкования смысла выражения «Сын Человеческий», однако не потому, что на ней *основывались* авторы Евангелий (или сам Иисус). Я также постараюсь объяснить, почему, по моему мнению, поколения современных исследователей совершенно неверно интерпретировали природу и смысл иудейской апокалиптики (важным свидетельством которой служит *Книга образов*), и что сейчас пришло время для пересмотра ее богословского значения для Иисуса и самых ранних этапов формирования христианства.

В данный момент, в нашем диалоге с Л. Хуртадо достаточно только отметить, что его оценка свидетельства некоторого рода связи между Евангелиями и *Книгой образов* представляется не слишком обоснованной. Большинство ученых в наше время полагает, что в Евангелии от Матфея обнаруживается влияние концепции енохического Сына Человеческого. В текс-

---

<sup>26</sup> О немецких ученых, принадлежавших к школе истории религий в начале XX в., которые убедили себя в правильности этой теории, см.: Hurtado, *Fashions*, 307–313.

те Мф. 19: 28 и 25: 31 говорится о Сыне Человеческом, восседающем на «престоле славы» в качестве судьи народов и Израиля, в окружении своих ангелов. В самом тексте седьмой главы Книги пророка Даниила ничего такого не содержится, однако похожие отличительные признаки текстов Мф. 19: 28 и 25: 31 совершенно очевидным образом во всех отношениях служат параллелями к *Книге образов* (в особенности *1 Ен.* 55: 4; 61: 8–11; 62: 3–5; 69: 27, 29). Многие исследователи в наше время полагают, что тексты Мф. 19: 28 и 25: 31 были созданы под влиянием *Книги образов*, а также, возможно, в текстах Мф. 19: 28 и 25: 31 непосредственно цитируется это сочинение. Хорошим примером подобного подхода также может служить мнение исследователей, что такие тексты, как Мф. 13: 36–43; 16: 27–28 и 24: 30–31, создавались под влиянием этого произведения.<sup>27</sup>

В самом деле, свидетельства связи между Евангелиями и *Книгой образов* не ограничиваются только Евангелием от Матфея. Появление титула «Сын Человеческий» в сцене суда над Иисусом (в Мк. 14: 62 и параллельных местах) можно сравнить со сценой последнего суда в тексте *1 Ен.* 62–63. Сын Человеческий в *Ин.* 5: 27 действует как божественный судья таким способом, что это служит параллелью к его роли в текстах Мф. 13: 36–43; 16: 27–28; 19: 28; 25: 31, а также в *Книге образов*. Речения, в которых сообщается, что Сын Человеческий придет или спустится на землю из области его небесного предсуществования, могут служить параллелями к *Книге образов* (а также Четвертой книге Ездры, но не самой седьмой главе

---

<sup>27</sup> Широко обсуждаемая работа на этот предмет: J. Theisohn, *Der auserwählte Richter: Untersuchungen zum traditions-geschichtlich Ort der Menschensohnsgestalt der Bilderreden der Äthiopischen Enoch* (Studien zur Umwelt der Neuen Testament, 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975); также следует обратить внимание на сравнительно недавние публикации: Walck, *Parables and the Gospels*, 323–334, 329–333; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered: Christianity in the Making* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 756–757.

Книги пророка Даниила), в которой человеческая фигура из видения Даниила изображается предсуществующим небесным персонажем до его решающего откровения в конце времен. В период, предшествующий моменту этого откровения, Сын Человеческий сокрыт от мира: «Ибо прежде Сын Человеческий был сокрыт, и Всевышний сохранял его пред Своим могуществом, и открыл Его избранным».<sup>28</sup>

Похожая идея сокрытости Сына Человеческого до его явления, возможно, присутствует также в некоторых речениях о Сыне Человеческом в Евангелиях (Мк. 8: 31 — 9: 12; Лк. 7: 34; 9: 58 и параллельные места; Лк. 12: 8–10).<sup>29</sup> В Евангелии от Марка Иисус открывает себя избранным, своим ученикам, в особенности узкой группе из трех учеников (Петру, Иакову и Иоанну), предвосхищая окончательное, всеобщее откровение своей идентичности как Сына Человеческого (см. в особенности Мк. 9: 9, 12 и 14: 62). Кроме того, таинственные взаимоотношения между Иисусом и Сыном Человеческим (представляют ли они собой одну и ту же личность, и, если да, почему Иисус говорит о Сыне Человеческом, как если бы он был кем-то другим?) служат удивительной параллелью к взаимоотношениям между Сыном Человеческим и самим мистиком Енохом: они выступают как два разных персонажа в повествовании на протяжении текста *1 Ен.* 46–70, а затем Енох мистическим образом становится Сыном Человеческим в главе 71.

Ни одно из свидетельств подобного рода влияния *Книги образов* на Евангелия (или общей традиции толкования Дан. 7: 13,

---

<sup>28</sup> *1 Ен.* 62: 7; перевод А. В. Смирнова в: И. Р. Тантилевский, *Книги Еноха* (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002) 344.

<sup>29</sup> Ср.: Walck, *Parables and the Gospels*, 313, 318; A. Y. Collins, *The Secret Son of Man in the Parables of Enoch and the Gospel of Mark: A Response to Leslie Walck*, in: *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting of the Book of Parables* (ed. G. Voccaccini; Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 338–342.

присущей этим текстам) не обсуждается в анализе Л. Хартадо. Такое молчание заставляет сомневаться в одной из ключевых предпосылок его отрицания теории апокалиптического Сына Человеческого: в случае, если, благодаря использованию выражения «сын человеческий/Сын Человеческий», определенно прослеживается иудейское предание о Сыне Человеческом, тогда вполне можно предположить, что другие, если не вообще все, подобные выражения также могут принадлежать к этому преданию. Возможность того, что в самой ранней евангельской традиции истинная идентичность Иисуса (как божественного Сына Человеческого) была скрыта от других людей, также заслуживает более внимательного рассмотрения, чем это согласны допустить приверженцы формирующегося консенсуса.

### **Книга пророка Даниила 7: 13 и ожидание Сына Человеческого**

Относительно пунктов 3 и 4 из обзора мнений Л. Хартадо следует заметить, что этот исследователь переоценивает аргументы в пользу отсутствия свидетельств влияния текста Дан. 7: 13 на изречения о Сыне Человеческом.<sup>30</sup> Вопреки приведенному ранее (в пункте 3) заявлению Л. Хартадо, помимо текстов канонических Евангелий можно обнаружить два ранних христианских сочинения, в которых Иисус представлен «как бы сыном человеческим» в соответствии с преданием, основанном на Книге пророка Даниила, т. е. как ожидание этого персонажа. В Откр. 1: 7–13 текст Дан. 7: 13 цитируется в стихе

---

<sup>30</sup> Некоторые связи между титулом «Сын Человеческий» и использованием выражения «сын человеческий» в Псалме 8 вполне вероятны, однако такого рода словоупотребление, очевидно, служит указанием на связь с текстом Дан. 7: 13.

7, а в стихе 13 Иисус идентифицируется в качестве «как бы сына человеческого», которого созерцал пророк Даниил. Далее в Откровении Иоанна Богослова (14: 14–16) человеческая фигура из видения Даниила выступает в роли вершителя суда последних времен, что полностью соответствует интерпретации текста Дан. 7: 13–14, которую мы обнаруживаем в *Книге образов* и Четвертой книге Ездры.

Кроме того, существуют веские основания полагать, что в седьмой главе Деяний апостолов Стефан в своем видении намекает на видение Даниила и связанную с ним апокалиптическую традицию. Выступая перед синедрионом, представители которого уже готовы были закидать его камнями, Стефан Первомученик заявляет: «вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (7: 56), по-видимому, намекая на первоначальное видение Даниила. Во-первых, текст Деян. 7: 56 служит напоминанием о двух текстах в первом сочинении Луки, его Евангелии, где Сын Человеческий, вне всяких сомнений, представляет собой соответствующую фигуру из видения Даниила (Лк. 21: 27; 22: 69). Во-вторых, автор текста Деян. 7: 56 выходит за пределы содержания этих стихов из Евангелия и обращается к самой Книге пророка Даниила. Слова Стефана Первомученика невозможно интерпретировать только как исполнение пророчества самого Иисуса, содержащегося в Лк. 22: 69 (поскольку в Деяниях говорится о том, что Сын Человеческий «стоял» по правую руку от Бога, а не *сидел*, как в Лк. 22: 69).<sup>31</sup> Сцена в седьмой главе Деяний очевидным образом представлена как апокалиптическая: Стефану было явлено видение, и он созерцал «небеса отверстые», т. е. в тексте присутствует стандартная формула для описания видения в апокалиптических сочинениях (ср. *Завет Левия* 5: 1; *Апокриф об Иосифе и Асенет* 14: 2; Откр. 4: 1). Таким образом, у читателя неизбежно возникает ассоциация с изначальным виде-

<sup>31</sup> См.: Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 293 n. 83.

нием пророка Даниила в Дан. 7, где сообщается, что пророк, в сущности, видит сцену в открытом небе (а ст. 9–14), в которой «как бы сын человеческий» появляется в присутствии Бога (не восседая на престоле, так что можно предположить, что он принимает вертикальное положение и стоит пред Богом). Стефан вновь с еще большей степенью ясности видит зрелище, некогда увиденное Даниилом. Пророк созерцал «как бы сына человеческого». Стефан видит, что сейчас, вследствие событий, случившихся в конце истории, на заре появления царства, тот персонаж, которого Даниил видел только смутно как безымянного «как бы сына человеческого», представляет собой, на самом деле, (воскресшего и вознесенного) Иисуса из Назарета. Таким образом, текст Деян. 7: 56 правильнее было бы интерпретировать как заявление Стефана об Иисусе в качестве *того самого Сына Человеческого*; иначе говоря, тот, о ком пророчествовал Даниил, явится во время последнего суда. И так как в наше время существуют надежные источники (в *Книге образов* и связанных с ней текстах, которые будут обсуждаться в главе 5), свидетельствующие о непрерывной традиции, связанной с Дан. 7: 13, в дохристианском иудаизме, можно прийти к выводу, что Стефан, в конечном счете, заявляет перед синедрионом: «Иисус — это Сын Человеческий, которого ожидали некоторые из нас!»

Возвращаясь к текстам Евангелий, следует отметить, что даже в случае отрицания связи Нового Завета с *Книгой образов* существует больше свидетельств сознательного обращения его авторов к тексту Дан. 7: 13, чем это допускает Л. Хартадо. Присутствие темы Дан. 7: 13–14 в описании пришествия Сына Человеческого на облаках, облеченного могуществом и славой и с ангельскими помощниками в Мк. 13: 26–27 (а не только в Мк. 13: 26), а также его пришествия «на облаках небесных» в Мк. 14: 62, в действительности прослеживается в евангельском тексте со всей определенностью (а не только как «вероят-

ная аллюзия»). Можно присоединиться к мнению большинства исследователей, обнаруживших аллюзию на Дан. 7: 13 в тексте Мк. 8: 38 (и в параллельных местах). Этот стих также напоминает сцену эсхатологического суда в Дан. 7: 9–14, образ славы Сына Человеческого напоминает дарование ему славы в Дан. 7: 14 (как и в Мк. 13: 26; Мф. 25: 31; ср. Ин. 12: 23; 13: 31; Лк. 9: 32; Откр. 1: 13–16), а также, как в тексте Мк. 13: 27, появление «святых ангелов» перекликается с описанием мириад ангелов в Дан. 7: 10.

Все тексты, в которых Сын Человеческий наделен своими ангелами (Мк. 13: 26–27; Мф. 13: 41–42; Мф. 16: 27; Мф. 24: 31) и своим престолом (Мф. 19: 28; 25: 31), своей славой, правом быть господином Субботы (Мк. 2: 28), совершать суд (Мф. 13: 36–43; 16: 27–28; 25: 31–46; Ин. 5: 27), прощать грехи (Мк. 2: 10), можно рассматривать в качестве типичных примеров иудейского творческого толкования Библии. Во всех этих случаях Иисус, как он представлен в Евангелиях, — это персонаж, в своих высказываниях подразумевающий обращение к тексту Дан. 7: 13 с толкованием этого стиха в его изначальном контексте. В тексте Дан. 7: 14 говорится о том, что «как бы сыну человеческому» дарована «власть» (по-гречески *exousia*). Таким образом, несмотря на тот факт, что особое толкование Иисусом такого рода власти (*exousia* в Мк. 2: 10) как наделение Сына Человеческого правом прощать грехи, может казаться не совсем привычным, у нас есть все основания полагать, что слушавшие его люди вполне могли понять смысл такого толкования. Рассуждения о «славе» Сына Человеческого служат интерпретацией логики текста Дан. 7: 14, где сообщается, что «как бы сыну человеческому» Богом дарована слава. В стихе Дан. 7: 9 Даниил представлен созерцающим сцену установления многочисленных престолов, а Ветхий Днями восседает на одном из них. Вряд ли Иисус из Назарета был единственным евреем I в., интересовавшимся ответом на вопрос, кем были



те персонажи, которым предназначалось право воссесть на остальных престолах. Текст этого стиха нуждается в толковании, так что нас не должно удивлять умозаключение Иисуса (как он представлен в Евангелиях), что «как бы сыну человеческому» также предписано воссесть на небесном престоле, освященном славой. Также и рассуждения Иисуса о праве Сына Человеческого вершить суд, — его слова естественным образом воспринимались как толкование на Дан. 7: 14, где говорится, что «как бы сыну человеческому» дарованы «власть, слава и царство». Что подразумевается под этими словами, если не право совершать суд? Наконец, допуская, что «как бы сын человеческий» может обладать своими ангелами, Иисус приходит к выводу, что, если фигура сына человеческого в видении Даниила воспринимается восседающей на престоле, подобно тому как воссесть на престоле Бог, тогда этот персонаж также с полным на то основанием может пользоваться своим правом на власть и могущество, дарованными ему посредством ангельских сонмов.

В тексте Ин. 5: 27 также бесспорно присутствует толкование на седьмую главу Книги пророка Даниила. Этот евангельский текст представляет собой особое изречение о «Сыне Человеческом», так как логическая структура этого стиха совершенно очевидным образом предполагает притязания Иисуса на власть *на том основании, что он* — «Сын Человеческий»: «И дал Ему власть (*kai exousian edōken autō*) производить суд, *потому что Он есть Сын Человеческий (huios anthrōpou)*».

Самой логикой этого стиха предполагается напоминание об особенном и всем известном персонаже. По многим причинам в нем невозможно не заметить явного перефразирования текста Дан. 7: 13–14. Отсутствие артикля в выражении «Сын Человеческий» в Ин. 5: 27 выглядит необычно, но такое словоупотребление отражает греческий текст Дан. 7: 13, в котором говорится: «...вот, с облаками небесными шел как бы сын человеческий (*huios anthrōpou*)».

Слова Иисуса «и дал Ему власть» (*kai exousian edōken autō*) представляют собой точное, буквальное воспроизведение стиха Дан. 7: 14: «И дана Ему власть, слава и царство». Отголосок этого текста звучит особенно отчетливо при его сравнении с греческими переводами Книги пророка Даниила, в которых именно «власть» явным образом дана человеческой фигуре, а в одном из таких переводов («Древний Греческий перевод») содержится фраза из четырех слов, служащая почти дословной параллелью к первым четырем словам текста Ин. 5: 27а. В «Древнем Греческом переводе» текста Дан. 7: 14 говорится: «*kai edothē autō exousia* (и дана была ему власть)». Таким образом, представляется весьма удивительным тот факт, что Л. Хартадо нечего было сказать о возможности включения текста Ин. 5: 27 в список мест из Евангелий, содержащих цитаты из Дан. 7: 13–14.<sup>32</sup>

Отголосок седьмой главы Книги пророка Даниила, пусть не столь громкий и отчетливый, можно различить и в других изречениях Иисуса о Сыне Человеческом. Текст Мк. 10: 45, по всей вероятности, возник в качестве толковательного комментария на слова о «служении» «как бы сыну человеческому» в Дан. 7: 14. Иисус подвергает сомнению убеждение верующих (основанное на буквальном восприятии текста Дан. 7: 14), что в качестве Сына Человеческого он пришел, «чтобы ему служили». Совсем наоборот, его концепция Сына Человеческого предполагает, что служить будет он (несмотря на то, что, строго говоря, в Евангелии от Марка говорится, что ему уже «служили» ангелы в тексте Мк. 1: 13).

Использование слов со значением «пришествия» по отношению к Сыну Человеческому также напоминает о «шествии»

---

<sup>32</sup> О связи между текстами Ин. 5: 27 и Дан. 7: 13–14 см.: J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon, 1991) 357–363; B. E. Reynolds, *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) 132–140.

«как бы сына человеческого» в Дан. 7: 13 (в Мк. 10: 45; Лк. 7: 34 и параллельных местах; Лк. 18: 8; 19: 10; Мф. 16: 28; 24: 39; 25: 31). Разумеется, весьма удивительным представляется тот факт, что в Дан. 7: 13 шествие, очевидным образом, это «восхождение (вверх)» *от земли к небесам*, а в текстах Евангелий это «нисхождение (вниз)» — с небес на землю. Однако для иудеев I в. с их восприятием мира, пронизанным темами и образами, содержащимися в Писаниях, и открытым к их творческой интерпретации, существовали все основания полагать, что в текстах, содержащих идею «шествия» «Сына Человеческого», слышатся отзвуки седьмой главы Книги пророка Даниила. Другие тексты Евангелий связаны с седьмой главой Книги Даниила менее очевидными, но, тем не менее, очень важными способами. К примеру, в тексте Лк. 12: 8–10, по-видимому, предполагается, что «Сын Человеческий» участвует в сцене небесного суда (подобно тому, как это представлено в Дан. 7: 9–14).

Временно отложив рассмотрение деталей отдельных текстов, следует принять во внимание предложенный Л. Хартадо способ интерпретации связи между Дан. 7: 13 и текстами Евангелий в целом. Этот исследователь при обсуждении данной темы, в сущности, не уделяет должного внимания характеру взаимоотношений между Евангелиями и Писаниями. Во всех четырех Евангелиях содержатся заявления о жизни Иисуса с двойным смыслом, в контексте которых с весьма незначительной долей вероятности можно признать, что словосочетание «сын человеческий/Сын Человеческий» служит всего лишь для обозначения Иисуса, и что эта фраза не несет в себе никаких других особых коннотаций и не подразумевает отголоска текста Дан. 7: 13.

Во-первых, авторы Евангелий представляют жизнь Иисуса в более широком контексте эсхатологического исполнения библейских пророчеств о восстановлении еврейской нации и исцелении сотворенного мира в конце времен. Во-вторых, эти авторы сами наделяют образ Иисуса большим разнообразием

библейских идентичностей и целей ради создания христологической базисной точки для обоснования наступления царства конца времен благодаря служению Иисуса. *Для человека, наделенного ролью, основанной на Писаниях, во многих ее аспектах, на такого рода исторической сцене, пронизанной идеями спасения и эсхатологического ожидания, выражение «как бы сын человеческий» вряд ли имеет столь малое значение.* Подобного рода более широкий контекст содержания Евангелий хорошо известен исследователям, однако его важное значение для «проблемы Сына Человеческого» в основном осталось незамеченным, так что некоторые его аспекты в ходе нашего рассмотрения этой проблемы следует подчеркнуть особо.

«Царство» приблизилось (Мк. 1: 15). В самом деле, признаки «царства» теперь явлены на земле уже самими фактами исцелений, изгнаний демонов и учения Иисуса (см., к примеру, Мк. 4: 1–32 и параллельные места; Лк. 11: 20 и параллельные места; Лк. 17: 20). Какие бы ни обнаруживались разночтения в более ранних версиях текстов, вошедших в состав Евангелий, следует отметить, что в Евангелиях от Матфея, Марка, Луки и Иоанна выражение «царство Божье» всецело представляет собой библейскую идею. Постоянные рассуждения Иисуса о царстве служат напоминанием о всепроникающей библейской истории, полностью основанной на представлении о даровании царской власти Адаму, о чем сообщается в Быт. 1: 26–28.<sup>33</sup> Заявление Иисуса о царстве Божьем вбирает в себя все ключевые аспекты библейского понимания конечной цели, установленной Богом для человечества и мира (состоящей в исполнении пророчества, победе истинной мудрости и спра-

---

<sup>33</sup> См. в особенности: G. K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the New Testament in the New* (Grand Rapids: Baker, 2011), а также: N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996) 198–474 и R. Watts, *The New Exodus/New Creational Restoration of the Image of God*, in: *What Does it Mean to Be Saved?* (ed. J. G. Stackhouse; Grand Rapids: Baker, 2002) 15–41.

ведливости вместе с окончательным отвержением зла, возвращением земли к ее изначальному, предназначенному ей Богом Райскому блаженству, а также исполнением цели политической и экономической истории Израиля, состоящей в служении ему всего мира). Таким образом, для Иисуса утверждение и провозглашение наступления Божьего царства означает, отчасти, тот факт, что теперь человечество, наконец-то, находится в процессе выполнения его изначального предназначения, состоящего в установлении царской власти самого Бога. В личности Иисуса представлен человек, выполняющий роль правителя вселенной, исполнение которой изначально ожидалось от Адама.

В соответствии с христологическими концепциями авторов Евангелий, Иисус представлен как воплощающий в себе многочисленные образы, прототипы и пророческие ожидания, присутствовавшие в Библии Израиля. Он являет собой нового Адама (особенно, к примеру, в рассказе об искушении в Евангелии от Марка), он — это весь народ Божий, новый Израиль (о чем говорится в Мф. 2: 15 и в рассказе о Крещении, напоминающем историю перехода Израиля из пустыни в землю обетованную), он — новый Моисей (что представлено в рассказах о блужданиях по Галилейской пустыне, о Преображении и в целом в повествовании в Евангелии от Матфея), он — Давидический мессия (в рассказе об исповедании Петра в Кесарии Филипповой, исповедании слепого Вартимея, рассказе о триумфальном входе в Иерусалим, в рассказе о том, как народ следовал за Иисусом в его странствиях, содержащемся в шестой главе Евангелия от Иоанна), а также Иисус — новый Соломон (учитель мудрости, наделенный уникальной властью над демонами). Он — пророк, наделенный даром исцеления, подобно Елисею и Илии (см. в особенности Лк. 4: 25–28), новый Иона (Лк. 11: 29–30 и параллельные места), а также персонаж, рассказывающий странные и подрывные, с политической

точки зрения, притчи, подобно тому как это делали древние пророки. Возможно, в сцене Крещения он представляется как новый Исаак, «возлюбленный сын» (Мк. 1: 11, ср. Быт. 22: 2, 12, 16). В истории его выдачи в руки его собственных братьев и поразительном возвышении над ними в момент Воскресения он представлен новым Иосифом. Трудно представить себе какого-либо значительного персонажа из Ветхого Завета (за исключением печально знаменитых деятелей), отличительные признаки которого не проявились бы где-либо в личности Иисуса, представленной в Евангелиях.

Интерпретация правильного функционирования всех этих библейских образов и библейского языка в контексте христологических концепций авторов Евангелий — это особая подотрасль в области изучения Нового Завета, имеющая свои правила и законы. В данном случае мы не ставим себе целью подробно рассматривать интересные и сложные вопросы, поднимающиеся учеными, работающими в этой области библейских исследований. Возможно, следует согласиться с Р. Хейзом и признать двустороннее взаимодействие между Ветхим и Новым Заветами, каждый из которых наделяет образы и мотивы друг друга новыми смыслами.<sup>34</sup> Возможно, авторы Евангелий не просто используют мотивы Ветхого Завета в качестве доказательств, представляя Иисуса таким способом, чтобы его образ напоминал его предшественников. Сложная сеть аллюзий и отсылок к библейским текстам предполагает, что в случаях, когда используется какой-либо титул или должностная обязанность, мы имеем дело с чем-то бóльшим, чем просто обозначение Иисуса. Используя образный язык Ветхого Завета, авторы Евангелий всегда *добавляют* что-то к нашему восприятию личности Иисуса как человека, который без этих аллюзий мог бы показаться простым плотником, жившим в I в., обладав-

<sup>34</sup> См.: Hays, *Reading Backwards*.

шим странными способностями и не до конца обоснованными амбициями стать лидером нации. Использование библейских терминов и образов служит обоснованием его претензий на лидерство посредством добавления авторами Евангелий к его образу неких дополнительных отличительных признаков идентичности, добродетели, славы и чести его предшественников, а также освященных Богом обязанностей. Царство именно потому и приближается, что древние обещания, данные в завете и Писаниях, исполняются *в этом конкретном человеке*. Царство как предмет («что») утверждается в личности Иисуса («кого»).

Разумеется, довольно сложно определить со всей точностью и научной строгостью, какой именно смысл добавляется к образу Иисуса в каждом конкретном случае. Тем не менее, принимая во внимание плотность библейской текстуры в евангельских рассказах, использование таких обозначений для Иисуса, как «пророк» (Мк. 6: 4, 15; Мф. 11: 9; 14: 5; Лк. 24: 19; Ин. 6: 14; 7: 40; 9: 17), «мессия», «сын» Божий или «Господь», каждый раз служит напоминанием о целой сети интертекстуальных коннотаций, некоторые из которых теснее связаны с Иисусом в каждом конкретном случае, чем другие. Нередко действующие лица евангельских рассказов, разговаривающие с Иисусом или обращающиеся к нему, имеют в виду более глубокий смысл, чем они думают, что имеют. В тот момент, когда Иисус подтверждает истинность вопроса Каиафы: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» (Мк. 14: 61–62), мы, читатели, знаем (принимая во внимание рассказы о Крещении и Преображении Иисуса, его встречах с демонами, узнающими его, а также притчу о злых виноградарях), что Иисус имеет в виду намного более глубокое содержание этого вопроса, чем просто царские мессианские претензии, о которых выражает беспокойство первосвященник.<sup>35</sup> Соглашаясь с Л. Хартадо

---

<sup>35</sup> Способ, с помощью которого автор текста и сам Иисус в евангельских рассказах обладают более глубоким пониманием слов и действий от-

и другими исследователями, придерживающимися подобного подхода в области изучения Евангелий, в отличие от прежних поколений ученых, по большей части не осознававших такого рода нюансов, следует подчеркнуть, что повествование о самой жизни Иисуса наполняет содержанием и смыслом выражения и титулы, используемые людьми при обращении к Иисусу.

Иисус никогда категорически не отрицал, что в нем исполнились пророчества о многих персонажах и прототипах, представленных в Священных Писаниях Израиля. На всем протяжении его пути к смерти на кресте он соответствующим образом вбирал в себя всю силу надежды Израиля на нового пророка и лидера, подобно героям древности, которые приносили мудрость, исцеление и спасение. По пути он нередко оспаривал моменты непонимания его сущности, возникавшие в тех случаях, когда он воспринимался сквозь призму какого-то одного библейского героя или одного библейского рассказа. Прекрасным примером такого непонимания служит рассказ в Лк. 9: 51–56 о его пребывании в некоем самаритянском селении, жители которого были настроены по отношению к нему враждебно, и чье поведение напоминало такое же враждебное отношение самаритян к Илию, о чем говорится в первой главе Четвертой книги Царств. Иисусу пришлось приложить немалые усилия, чтобы разубедить своих учеников, объяснив, что, несмотря на тот факт, что он во многих аспектах напоминал своим поведением Елисея и Илию благодаря чудесным исцелениям, он не предполагал поступать как Илия, призывая огонь спуститься на землю, чтобы уничтожить самаритян, сопротивлявшихся его ученикам. Однако даже несмотря на постоянные пересмотры определений, а не просто утверждения о messi-

---

дельных людей, имеет особенно большое значение для обозначения Иисуса как «Господа» в Евангелии от Луки (см. на этот предмет: С. К. Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke* [Grand Rapids: Baker, 2009]).



анских и пророческих ожиданиях, связанных с ним, главная идея авторов Евангелий, провозглашенная громко и ясно, состоит в том, что в этом конкретном человеке встретились образы и жизнеописания всех предшествующих национальных героев.

Способ интерпретации выражения «сын человеческий/Сын Человеческий», предложенный Л. Хартадо, действительно трудно принять, учитывая вышеизложенные отличительные признаки Евангелий. Несмотря на то, что седьмая глава Книги пророка Даниила представляет собой живое и запоминающееся описание Божьего эсхатологического суда над врагами, наряду с описанием очевидным образом окончательной победы над злом и драматического избавления народа Божьего, для Л. Хартадо этот текст, по всей видимости, не играет никакой роли в способе представления Иисусом своих целей, изложенном автором Евангелий. Текст Дан. 7: 13–14 служит явным примером ветхозаветного пророчества, в котором соединяются рассуждения о дарованном Богом (и вечном) «царстве» (*basileia* — ст. 14) и появление на исторической сцене персонажа, наделенного божественной властью и устанавливающего Божье владычество, *которого все известные иудейские толкователи Писания той эпохи считают мессией* (согласно свидетельству текстов 1 Ен. 37–71 и 4 Ездра 13). Иначе говоря, текст Дан. 7: 13–14 — это действительно явный пример (возможно, *самый явный*) библейского текста, наделенного одновременно двумя смысловыми центрами, подобно тому как это представлено в Евангелиях, а именно, его автор придает особый смысл теме эсхатологического наступления царства Божьего (ст. 14) и теме явления утвержденного Богом и наделенного властью представителя Бога (мессии) (ст. 13). Однако в понимании Л. Хартадо седьмая глава Книги пророка Даниила не играет *никакой* роли в формировании христологии Евангелий. Такой подход к интерпретации Евангелий вы-

глядит настолько же необычным, насколько он представляется и неправдоподобным.

Исследователь допускает, что в Мк. 13: 26 и 14: 62 «возможно, присутствуют аллюзии» на текст Дан. 7: 13, однако, насколько я могу судить, по мнению Л. Хартадо, содержание седьмой главы Книги пророка Даниила не оказало заметного влияния на самовосприятие Иисуса и на развитие сюжетной линии Евангелий, даже в вышеупомянутых двух стихах. В понимании Л. Хартадо выражение *ho huios tou anthrōpou* в этих двух стихах проясняет тот смысл, что Иисус говорит о себе (т. е. оно служит для обозначения Иисуса). Тем не менее, поскольку выражение *ho huios tou anthrōpou* также относится в этих двух стихах к «как бы сыну человеческому», грядущему на облаках в Дан. 7: 13, словоупотребление в этом ветхозаветном стихе не представляет собой ничего более значительного, чем всего лишь подходящее для данного случая подтверждение неминуемого скорого вознесения Иисуса на облаках (ср. Деян. 1: 9–11) и/или его возвращения на облаках в момент второго пришествия (Мк. 13: 26).<sup>36</sup> И наоборот, для Л. Хартадо цитата из Пс. 110: 1 (с которой соединена цитата из Дан. 7: 13) в Мк. 14: 62 служит как для передачи смысла евангельского текста, так и для его коннотаций: эта цитата служит для неявного обозначения Иисуса и для напоминания о целом ряде

---

<sup>36</sup> Л. Хартадо (Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 297) заявляет, что в стихе 14: 62 выражение *ho huios tou anthrōpou* представляет собой «литературный прием», с помощью которого автор текста привлекает внимание к претензии Иисуса на идентификацию себя с персонажем из Дан. 7: 13. Тем не менее, поскольку Л. Хартадо полагает, что в I в. среди иудеев не обнаруживается интерес к тексту Дан. 7: 13 (во всяком случае, не общепринятое восприятие человеческой фигуры, которое выходило бы за рамки только лишь самого утверждения, содержащегося в Дан. 7: 13), трудно понять, какое может быть обоснование для возможной идентификации Иисуса как «персонажа из этого текста» в кульминационной сцене евангельского повествования.

царских и мессианских текстов и присутствовавших в них надеждах и чаяниях. С другой стороны, цитирование Иисусом текста Дан. 7: 13 во время суда над ним не несет в себе никаких коннотаций.

Таким образом, отрицание со стороны Л. Хартадо значения текста Дан. 7: 13 для интерпретации смысла Евангелий выглядит вдвойне странным. Принимая во внимание тот факт, что любой значительный персонаж и пророческий прототип в Ветхом Завете служит для наделения Иисуса своими отличительными признаками, тем более вдвойне удивительно, что, по мнению Л. Хартадо, текст Дан. 7: 13, оказывается, не оказал никакого существенного влияния на формирование его идентичности. С другой стороны, учитывая в целом литературное и богословское значение Дан. 7: 13, следует ожидать, что в каких-либо местах этот текст должен был повлиять на образ Иисуса, созданный авторами Евангелий. Если бы текст Дан. 7: 13 был неким малозаметным стихом, спрятанным в какой-либо главе не интенсивно изучаемой книги (такой, скажем, как Книга Экклезиаста или Книга Эсфирь), в таком случае интерпретация Л. Хартадо стихов Мк. 13: 26 и 14: 62 могла бы быть обоснованной. Однако Книга пророка Даниила — это основной библейский текст, собирающий потоки, исходящие из древних пророческих текстов и литературы Премудрости в творческом слиянии, служащий основанием для формирования нового жанра (который современные исследователи называют «апокалиптикой»); это универсальная форма, мощными потоками струящаяся сквозь века, составляющие период иудаизма Второго Храма. Седьмая глава Книги пророка Даниила — это буквально ее центральная часть (в которой темы первых шести глав объединяются с видениями, представленными в главах 8–12). Даже в случае датировки *Книги образов* концом I в. н. э. мы, тем не менее, располагаем веским основанием считать, что сознание иудеев I в. н. э. было про-

низано образным строем и смысловыми ассоциациями, связанными с текстом Дан. 7: 13, что иудеи истолковывали его в мессианском смысле, и что некоторые/многие (?) из них с нетерпением ожидали исполнения содержащихся в нем пророчеств.<sup>37</sup> Таким образом, если бы на формирование образа Иисуса в Евангелиях, как считает Л. Хартадо, никак не повлияло пророчество из Дан. 7: 13, это было бы довольно удивительной аномалией в контексте остальных его отличительных признаков, представленных авторами Евангелий. Во-вторых, если текст Дан. 7: 13 цитируется всего два раза (в описаниях очень важных событий в общей канве сюжетных линий, созданных авторами синоптических Евангелий), и при этом он не привносил бы никакого дополнительного смысла к образу Иисуса из Назарета, такое положение вещей также выглядело бы весьма странным, принимая во внимание роль текстов Писания для формирования христологических концепций в евангельских повествованиях в целом.

Тот способ, которым текст Дан. 7: 13 должен был функционировать для авторов Евангелий и их читателей в качестве текста Писания, наполненного определенным смыслом в описании «как бы сына человеческого», можно проиллюстрировать с помощью некоторых размышлений о Мк. 2: 1–10. Присутствие отголоска текста Дан. 7: 13 совсем не так очевидно в Мк. 2: 10, как в тексте Мк. 13: 26 и 14: 62. Тем не менее, как мы уже видели ранее, иудейские читатели I в. вполне могли различать в рассуждениях о «власти» Сына Человеческого прощать грехи толкование понятия «власти», дарованной соответствующему персонажу в тексте Дан. 7: 14. В следующем

---

<sup>37</sup> Помимо свидетельств, содержащихся в енохической *Книге образов* и Четвертой книге Ездры, см. рассуждения Райта об интересе к Книге пророка Даниила в среде иудейских мессианских и революционных движений: Wright, *New Testament*, 304.

томе моей работы я представлю мои собственные обоснования идеи, что образы и темы из Дан. 7: 13, вне всякого сомнения, присутствовали в сознании Марка, а также Иисуса, как он представлен в Евангелии от Марка на этой стадии. Однако сейчас нам следует рассмотреть, какой смысл мог иметь текст Мк. 2: 10, если бы в нем не было отголоска Дан. 7: 13–14.

В интерпретации Л. Хартадо текст Мк. 2: 10а можно было бы перевести следующим образом: «Но что ты, вероятно, знаешь, что я обладаю властью на земле прощать грехи».<sup>38</sup>

Возможно, Иисус извинялся за свое прежнее заявление о прощении грехов расслабленного (2: 5), объясняя, что он лишь озвучил весть о том, что Бог сам простил грехи этого человека. Однако вместо попытки избежать обвинения в богохульстве (2: 6) Иисус таким способом поднимает ставки, имея в виду мысль: «Не сомневайтесь, да, я сам простил грехи этого человека».

С этой интерпретацией кульминационного заявления Иисуса возникают проблемы. Едва ли с исторической точки зрения правдоподобна ситуация, в которой иудей I в. (даже если этот иудей верил, что он — пророк или мессия) сделал бы такое смелое заявление. Вряд ли с исторической точки зрения правдоподобна ситуация, в которой *последователи Иисуса оставались бы вместе с ним и, в самом деле, их количество увеличивалось бы*; однако, согласно утверждениям Марка, оно увеличивалось. Я не ставлю здесь подобного рода вопросы относительно исторического Иисуса, но, в первую очередь, относительно образа Иисуса, созданного автором Евангелия

---

<sup>38</sup> Рассуждая об этом тексте в его комментариях к Евангелию от Марка, Л. Хартадо признает за выражением *ho huios tou anthrōpou* статус титула, так что наш последующий анализ основывается на его отрицании понимания этого выражения как титула, высказанного им в недавних публикациях.

от Марка, а также исторической реальности такого образа в мире, нашедшего свое отражение в этом Евангелии.

Законы Моисея предельно ясны. Они составляют каркас завета, регулирующий взаимоотношения между единым Богом и всем сотворенным миром, благодаря чему в них четко определены отношения Бога с миром и со своим народом: Бог прощает грехи, а плотники, жившие в I в., не могут этого сделать. Книжники, «помышлявшие» на предмет прощения грехов, провозглашенный Иисусом (2: 6), — не ворчливые надоедливые казуисты. Они обеспокоены не тем, что Иисус мог бы представлять опасность для их собственного толкования законов Моисея (в отличие от фарисеев, о которых идет речь в Мк. 7: 1–13). Они — хранители Торы, и их замешательство, с которым они задавались вопросами относительно происшедших событий, вполне объяснимо и достойно одобрения: изначально заявление Иисуса вызывает опасения, поскольку его можно понять, как означающее тот факт, что он, обычный человек, теперь предъявляет претензии на совершение деяний, которые может совершать только сам Бог. В случае, если Иисус затем лишь смело заявляет о своей власти («да, в самом деле, я могу это совершить, только взгляните на меня!») без какого-либо обоснования с помощью прецедента из Писания или Завета, тогда да, в самом деле, у книжников были бы все основания для беспокойства. И у них были все основания прийти к выводу, что совершенное Иисусом исцеление произошло при посредничестве чужого бога или демона (ср. Мк. 3: 22). В таком случае, это был бы Иисус в понимании Маркиона, отвергнувшего Ветхий Завет с содержащимися в нем описаниями взаимоотношений Бога с миром и со своим народом, Иисус, которого не воспринимали бы его иудейские братья, который, возможно, вызывал бы восхищение своей способностью творить чудеса у людей, не слишком хорошо знакомых с Торой, однако подвергся бы осмеянию как глупец большинством

верующих за отсутствие даже элементарных знаний в Писаниях, связанных с именами Моисея и пророков.

*В случае, если автор Евангелия от Марка в стихе 2: 10 имел в виду, что Иисус просто заявил «я могу прощать грехи», он не понимал исторический контекст I в., когда жил Иисус.* Такого рода интерпретация также не согласуется с его литературными приемами, которые в наше время единодушно признаются осмысленными и искусными. Первые восемь глав Евангелия от Марка пронизаны намеками на христологические концепции. Посредством многочисленных аллюзий на текст Писания автор приводит внимательного читателя к мысли, что Иисус обладал сложной идентичностью, сформированной идеями и образами из Писаний. Однако христологические вопросы нигде не обсуждаются явным образом до изложения личных разговоров с учениками в стихах 8: 27–38. Очевидно, демонам было хорошо известно, кем был Иисус, но сам он склонен избегать открытых обсуждений этого вопроса, и в еще меньшей степени открытых заявлений о своей идентичности в период своего служения. Если бы Иисус сказал, как это интерпретируется в случае, если принять подход Л. Хартадо к проблеме сына человеческого/Сына Человеческого, «я обладаю властью прощать грехи», то, в таком случае, это смелое публичное заявление о том, что, в сущности, представляется претензией на божественную личность, совершенно не соответствовало бы способу выражения автором Евангелия от Марка самовосприятия Иисуса и его намерений.<sup>39</sup>

С другой стороны, отложив на время обсуждение модели интерпретации, предложенной Л. Хартадо, можно предположить, что автор Мк. 2: 10 в самом деле использует исследуемое

---

<sup>39</sup> Я думаю, его слова также можно было бы воспринимать как прямой вызов священникам и служителям храмового культа, но в данный момент мы можем отложить обсуждение этого аспекта рассказа с целью некоторого упрощения излагаемой концепции.

нами выражение в смысле титула и подразумевает под этим намек на конкретный текст из Писания (а именно Дан. 7: 13); в таком случае, этот стих полностью соответствует литературным приемам этого автора в целом и согласуется с другими указаниями на тот факт, что он был очень хорошо знаком с основными иудейскими религиозными, политическими и культурными реалиями I в. Кроме того, по моему мнению, в тексте присутствуют явные признаки четкого осознания этим автором, как создавать исторически правдоподобное изложение взаимоотношений Иисуса с властями и религиозно-политическими институтами того времени.

Ощущение созданной на этом основании исторической атмосферы в повествовании Евангелия от Марка могло бы помочь нам представить себя на месте Иисуса. Иисус верил, что он обладает властью и способностью прощать грехи и исцелять недуги. Он естественным образом повинуется авторитету Писания, т. е. дарованным Богом законам Моисея и содержащемуся в них откровению личности Бога (см., к примеру, Мк. 1: 44; 7: 10). Он стремится к тому, чтобы не утратить приобретенных последователей (Мк. 1: 16–20) и ищет способы приобрести новых: он проповедует идею о создании нового, восстановленного Израиля (Мк. 1: 14–15; 3: 13–19). На этой ранней стадии своего служения он старается не утратить тот небольшой социальный капитал, который он уже приобрел. Таким образом, естественно предположить, что он не может просто заявить: «Я могу прощать грехи». Он должен обосновывать свои претензии на такие способности, опираясь на откровения из Писания. В случае, если текст Мк. 2: 10 содержит аллюзию на Дан. 7: 13 и интерпретацию идеи «власти», данной Богом персонажу под названием «сын человеческий» в Дан. 7: 14, тогда никто не мог бы обвинить Иисуса в отступничестве. Гениально! Его интерпретация Книги пророка Даниила, возможно, была неверной, а его претензии на то, что он — это тот, кого Даниил видел на облаках, могут казаться



слишком смелыми и рискованными. Однако Иисус — не отступник, соблазняющий народ и приводящий его к почитанию чужих богов. Он не отменил обрезание; он не предлагал себя в качестве соперничающего бога по отношению к единому Богу; он говорит и действует в рамках, заданных темами и мотивами Писания. И в случае возникновения разногласий он подготовил основание, с которого он мог бы начать обоснование своей позиции (интерпретация Писания в связи с его собственными претензиями одновременно на интерпретацию смысла текста Дан. 7: 13–14 и исполнение содержащегося в нем пророчества).

В случае, если в тексте Мк. 2: 10 предполагается, что Иисус имеет в виду Дан. 7: 13–14, тогда данный рассказ также вполне соответствует общему христологическому скрытому смыслу Евангелия от Марка. В этом Евангелии выражение *ho huios tou anthrōpou* используется впервые. Для грекоязычного слушателя или читателя Евангелия от Марка эта фраза, услышанная в первый раз, должна была приобрести странное, даже варварское звучание. Иисус не говорит: «я — “как бы сын человеческий,” которого видел Даниил», или: «мне “дана власть” (Дан. 7: 14) прощать грехи». Все совершается очень быстро. Кровать с расслабленным человеком опускается через проем в крыше; повсюду разлетаются пыль и куски разбитой черепицы. Иисус провозглашает, что грехи этого человека прощены. Книжники внешне хранят молчание, однако Иисус напрямую обращается к ним с возражением. Он говорит что-то о «сыне человеческом», и спустя мгновение расслабленный выздоравливает и встает, взяв в руки свои носилки. Чудо совершается самым очевидным для всех образом, оно пронизано славой и ужасом (см. Мф. 9: 8); странные разговоры о «сыне человеческом» вряд ли воспринимаются как совершенно ясное самообозначение Иисуса. Предполагается ли, что «сын человеческий», о котором идет речь, — это персонаж из видения Даниила? Это должно быть так, ведь Иисус упоминает о дан-

ной ему Богом «власти». Однако говорит ли Иисус на самом деле, что сам он — именно тот персонаж, которого видел Даниил? До того как успевают осесть пыль, начинают происходить другие события.

Текст Мк. 2: 10 лучше всего интерпретировать как высказывание о Сыне Человеческом, в котором это выражение используется в качестве титула, однако такого титула, который воспринимается в контексте учительской стратегии Иисуса, основанной на намеках и загадках, в соответствии со стилем автора Евангелия от Марка (см. в особенности 4: 10–12). Те же самые замечания можно сделать относительно текста Мк. 2: 28. Ничто не очевидно само по себе. Все прояснится для имеющих уши, чтобы слышать, для тех, кто останется с Иисусом на его крестном пути. И в конце этого пути свет рассеет тьму и замешательство (4: 21–23), а до тех пор чудеса исцеления и знамения дают ученикам другие поводы для удивления и восхищения. Таким образом, становится понятно, что никто не провозглашает Иисуса «Сыном Человеческим» немедленно, когда он открывается им в Кесарии Филипповой. Он никогда не говорит явно: «я — Сын Человеческий из видения Даниила».

В случае, если Иисус имел в виду Дан. 7: 13–14 в тексте, представленном в Мк. 2: 10, то рассказ в нем полностью соответствует иудейскому религиозному контексту I в. и повествованию автора Евангелия о постепенном раскрытии тайны царства. Если же, согласно Л. Хартадо (и другим исследователям), принять гипотезу, что в данном стихе отсутствует намек на седьмую главу Книги пророка Даниила, тогда этот текст выглядит странным с точки зрения исторического правдоподобия и литературного мастерства автора. Кроме того, можно добавить, что и с богословской точки зрения в результате такого подхода Иисус оказывается представленным вне исторического контекста странным иудеем, ничего не понимающим в нравах и обычаях иудеев I в. и при этом удивительным

образом привлекавшим их внимание и побуждавшим их следовать за ним.

Как бы мы ни интерпретировали текст Мк. 2: 1–10 на уровне предания, относящегося к концепции исторического Иисуса, загадочная, но при этом осознанная аллюзия автора Мк. 2: 10 на текст Дан. 7: 13–14, несомненно, согласуется с представлением этого автора о необыкновенном и важном служении Иисуса. Кроме того, при таком подходе Иисус изображается правдоподобно, с исторической точки зрения, как иудей I в., при этом отсутствие аллюзии на Дан. 7: 13–14 не соответствовало бы принципу исторической правдоподобности. При рассмотрении новой парадигмы интерпретации этой темы я постараюсь показать, что такого рода наблюдения относительно одного текста перекликаются с замечаниями, которые можно сделать о роли Сына Человеческого в синоптических Евангелиях в целом. Если выражение «сын человеческий» используется только как способ Иисуса сказать о себе «я», тогда большинство текстов в синоптических Евангелиях будет восприниматься необъяснимыми и неправдоподобными. С другой стороны, когда мы проникнем в глубинные слои «апокалиптического» смысла титула «Сын Человеческий», многое из того, что кажется в этих текстах загадочным, получит свое объяснение.

### Выражение «Сын Человеческий» — это не титул?

В пунктах 2, 5 и 6 мнение Л. Хартадо, что выражение *ho huios tou anthrōpou* используется в Евангелиях не в качестве титула, выглядит необычно. В случае отсутствия явных связей Евангелий с текстом Дан. 7: 13 и традиционными толкованиями этого текста из Ветхого Завета, теория этого исследователя могла бы по праву заслуживать внимания и одобрения. Тем не менее, большинство современных ученых справедливо по-

лагает, что выделительный аспект в этом выражении на греческом языке, т. е. его прочтение (буквально) как «этот Сын этого Человека», придает данному выражению смысл титула. В самом деле, ранее мы уже отмечали неоднозначность в собственных взглядах Л. Хартадо на указанный предмет; в конце концов, он оказывается в шаге от признания того, что выражение «сын человеческий» одновременно служит для указания на Иисуса и для того, чтобы охарактеризовать его как «именно человека» или «этого человека». Более того, как мы увидим далее, в случае, если это выражение, в сущности, означает Иисуса как «человека», тогда с высокой долей вероятности можно предположить, что в иудейском религиозном контексте I в. это выражение в самом деле обладает весьма специфическим смыслом в качестве титула.

Вполне можно допустить, что это выражение представляет собой не официальный титул как само собой разумеющийся факт (как в случае со словами «президент» или «премьер-министр»); тем не менее, оно обладает смыслом титула (как слово «шеф» для обозначения директора или генерального директора, или для Брюса Спрингстина), так как в нем содержится целый ряд смыслов, которые в ином случае не обязательно присутствуют в отдельном человеке, к которому этот титул относится (как в случае с титулом «супермен» по отношению к Кларку Кенту). Такое положение вещей, а также тот факт, что это не был широко использовавшийся вероисповедальный титул в ранней церкви, вряд ли стоит считать удивительным, принимая во внимание первый пункт Хартадо (в моем обзоре, приведенном выше): Сын Человеческий определенно был персонажем, представлявшим собой предмет ожидания иудеев, но это выражение не функционировало в качестве титула. Таким образом, едва ли стоит считать удивительным тот факт, что это выражение не использовалось в качестве титула в ранней церкви. (Разумеется, в противоположность множеству доказательств, что такие выражения как «Сын Божий»,

«Мессия» и «Господь», имели широкое распространение в I в. как титулы.)

Кроме того, отсутствие свидетельств, что выражение «Сын Человеческий» использовалось как титул в иудаизме дохристианского периода, фундаментально связано с литературным жанром произведений, в которых оно использовалось. В тексте Дан. 7: 13 это выражение также не служит титулом. Данный текст представляет собой описание видения, в котором такие литературные приемы, как аллегория, сравнение и метафора, служат для указания на реалии за пределами того мира, который можно представить средствами человеческого языка. (В стихе 9 в этом видении о Боге говорится как о «Ветхом Днями», а это выражение не обладало статусом титула в иудаизме периода Второго Храма.) Вполне можно предположить, что автор седьмой главы Книги пророка Даниила имел в виду, что подразумеваемый читатель немедленно поймет, о какой человеческой фигуре идет речь; при этом вполне соответствующим для *ночного* видения Даниила (см. ст. 2) представляется тот факт, что увиденное им явление выглядит неясным и неопределенным. (Такая неопределенность как в самой Книге пророка Даниила, так и в *Книге образов* и Четвертой книге Ездры, вполне вероятно, и была тем самым важнейшим вкладом в силу воздействия текстов о Сыне Человеческом в качестве подрывных, с политической точки зрения, источников, побуждавших иудеев к сопротивлению господствующим силам, от которых они пострадали.) Вполне в соответствии с ограничительными рамками апокалиптического жанра (т. е. жанра *видения*) также не представляется удивительным, что в тексте Откр. 1: 13 отсутствует что-либо, связанное с титулами, в представлении Иисуса в качестве «как бы сына человеческого» посреди светильников. Таким образом, принимая во внимание подобного рода соображения, не следует удивляться, обнаружив, что, хотя в Иисуса верили как в ис-

полнившего особую апокалиптическую роль, основанную на тексте Дан. 7: 13, выражение «Сын Человеческий» не функционировало в отношении него как вероисповедальный титул.

Тем не менее, даже в отношении такого рода выводов следует проявлять осторожность, поскольку в своей предсмертной речи Стефан использовал выражение «Сын Человеческий» по отношению к Иисусу таким способом, который самым естественным образом предполагает, что это выражение все же было титулом, хорошо известным слушателям. Как обсуждалось ранее, текст Деян. 7: 56 лучше всего воспринимать как целиком соотносящийся с седьмой главой Книги пророка Даниила (благодаря сопоставлению с такими текстами, как Лк. 21: 27 и 22: 69). Стефан заявляет, что Иисус из Назарета — это именно тот, которого Даниил созерцал только в неясном видении. Таким образом, здесь «Сын Человеческий» — это определенный персонаж, которого ожидали верующие, читавшие описание видения Даниила, и текст Деян. 7: 56 невозможно просто переписать следующим образом: «...я вижу небеса отверстые и Иисуса, стоящего одесную Бога». В таком случае, текст Деян. 7: 56 вполне может служить очень ценным свидетельством того способа, который самые ранние христианские верующие в Иерусалиме действительно иногда использовали при рассуждениях об Иисусе как Сыне Человеческом (при этом данное выражение функционировало как титул). Для них Иисус был той самой фигурой Сына Человеческого, которую видел еще пророк Даниил. Л. Хартадо не приводит убедительных доказательств в пользу того, почему такая интерпретация свидетельства из седьмой главы Книги Деяний апостолов не представляется наиболее правдоподобной.

Л. Хартадо также не приводит никаких явных параллелей к предположению о том, что рассматриваемое нами выражение представляет собой всего лишь один из аспектов особой речи Иисуса. Кто еще в среде древних иудеев использовал та-

кой характерный неологизм для обозначения себя? Разумеется, при ограниченном количестве доступных нам источников, содержащих речи, произнесенные от первого лица, и сохранных для последующих поколений, на этот вопрос, по всей вероятности, никогда не будет найдено ответа. Однако тексты, которые мы имеем в нашем распоряжении, возможно, искажают теорию. Ранее мы уже видели, как при восприятии текста Мк. 2: 10 в случае, если мы примем выражение *ho huios tou anthrōpou* как просто заменяющее местоимение «я», возникают серьезные проблемы. Существуют два текста из Евангелия от Иоанна, в которых действительно сложно представить себе, как выражение *ho huios tou anthrōpou* может быть просто заменено на личное местоимение («я»/«меня»). Предложение в Ин. 5: 27 не имеет никакого смысла, если его переписать таким образом, что Бог «дал Ему (Сыну) власть производить и суд, потому что Он есть я». В этом стихе выражение «Сын Человеческий» неизбежно обладает коннотацией титула. Такая же ситуация возникает с этим выражением в тексте Ин. 9: 35–38, и в других текстах тот факт, что Иисус не использует местоимение первого лица, помогает понять смысл высказываний, содержащих выражение «Сын Человеческий», а также их контекст. В трех изречениях, содержащих предсказания о страданиях (Мк. 8: 31–38; 9: 30–32; 10: 32–34 и параллельные места), неприязненная и приводящая в замешательство реакция учеников полностью получает объяснение в случае, если Сын Человеческий представляется хорошо известным персонажем. Их раздражение вызвано не тем фактом, что, по мнению Иисуса, ему предстоят страдания и ужасная смерть; они обескуражены тем способом, которым он, по-видимому, разрушает их общепринятые представления, что должно происходить с фигурой Сына Человеческого из видения Даниила.

В следующих томах моей работы, в частях 5 и 6, я постараюсь объяснить, почему нет никакой необходимости создавать

теорию, согласно которой выражение «Сын Человеческий» не представляет собой титул. Существует способ интерпретации седьмой главы Книги пророка Даниила, *Книги образов* и высказываний из Нового Завета, содержащих выражение «Сын Человеческий», в соответствии с которым разнообразные высказывания такого рода в Евангелиях обретают концептуальное логическое обоснование. Во всех подобного рода текстах, за некоторыми немногочисленными исключениями, влияние текста Дан. 7: 13 и/или связанной с ним широко известной иудейской традицией просматривается со всей ясностью. Я также хочу изложить объяснение, в котором со всей серьезностью принимаются сведения, приведшие Л. Хартадо к отрицанию интерпретации выражения «Сын Человеческий» как титула. Я постараюсь объяснить, почему Иисус рассуждает о Сыне Человеческом в третьем лице (что следует признать довольно странным), но при этом больше никто не обращается к нему с использованием этого выражения. Я объясню (более подробно, чем краткие комментарии, высказанные ранее), почему это выражение, использовавшееся как отсылка к определенной и широко известной фигуре иудейского религиозного сознания (обладающее смыслом титула), редко используется за пределами текстов Евангелий.

Тем не менее, на данный момент можно прийти к выводу, что рассуждения Л. Хартадо об использовании или неиспользовании выражения «Сын Человеческий» в качестве титула не представляются убедительными. Этому исследователю не удалось доказать, что выражение «Сын Человеческий» не обладает смыслом титула в Евангелиях (а также в Деян. 7: 56); кроме того, он не предложил убедительных объяснений, почему мы должны сомневаться, что выражение «Сын Человеческий» использовалось в лингвистической функции для присвоения Иисусу смысла (или хотя бы коннотаций) ряда известных дохристианских ожиданий, связанных с персонажем, впервые упомянутым в тексте Дан. 7: 13.



В самом деле, выводы, к которым пришел Л. Хартадо в результате своей аргументации, в конечном счете, указывают на то направление, в котором я предполагаю развивать свое исследование в соответствии с новой парадигмой. Исследователь отметил, что выражение *ho huios tou anthrōpou* означает нечто вроде «человек» или «этот человек», и что «семантический смысл рассматриваемого выражения состоит в эмфатическом обозначении Иисуса как человека, человеческого существа/того, кто снизошел на землю». <sup>40</sup> Вот действительно, Ессе homo! (Се человек!). Для Л. Хартадо, по всей видимости, подобная интерпретация смысла этого выражения обладает весьма слабой коннотацией или не обладает ей вовсе, как если бы рассуждения о *собственно* «человеке» не вызывали в сознании верующего иудея I в. никакого представления об особой личности или апокалиптическом персонаже. Тем не менее, такое суждение могло бы иметь смысл только в том случае, если бы современники Иисуса никогда бы не интересовались по-настоящему Адамом или взаимоотношениями Адама с фигурой мессии и концепцией эсхатологического спасения.

Далее я предполагаю изложить свидетельства в пользу представления о том, что, если Иисус имеет в виду, используя выражение *ho huios tou anthrōpou*, что он — «человек» или «этот человек», тогда данное выражение, по всей видимости, вызывает в сознании верующего иудея целый ряд хорошо известных ожиданий и надежды на то, что в конце времен должен появиться новый, совершенный Адам. Именно на этих ожиданиях полностью основывается содержание текста Дан. 7: 13. В случае, если, как полагает Л. Хартадо, идиоматическое использование Иисусом выражения *ho huios tou anthrōpou* «состоит в эмфатическом обозначении Иисуса как человека, человеческого существа/того, кто снизошел на землю», тогда можно

---

<sup>40</sup> Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 305–306.

утверждать, что Иисус заявляет о себе как именно об этом человеке, истинном человеческом существе; он — это именно тот, кто поистине представляет собой существо, которым должен был быть Адам при его сотворении. Наделенное вовсе немалозначительным содержанием в контексте всеобъемлющего библейского повествования, это словосочетание представляется особым, удивительным способом самоназвания, позволяющим этому особому выражению на греческом языке функционировать в качестве титула. Такое словосочетание также подводит нас к эпицентру взрыва, именуемого началом формирования христологического учения.

Томас Гарсия Уидоборо, SJ

**ПОВЕСТВОВАНИЕ О СУДЕ НАД ИИСУСОМ  
В ЧЕТВЕРТОМ ЕВАНГЕЛИИ  
В КОНТЕКСТЕ ПОЛЕМИКИ С ИУДЕЙСКИМИ  
АПОКАЛИПТИЧЕСКИМИ  
И МИСТИЧЕСКИМИ ПРЕДАНИЯМИ<sup>1</sup>**

Исследователи, изучающие четвертое Евангелие, иногда указывают на неоднозначное отношение этого текста к преданиям о мистических видениях потустороннего мира, описываемых в ранней иудейской апокалиптической литературе и произведениях, принадлежащих традиции Хейхалот. Так, работы Дж. Г. Бернарда,<sup>2</sup> Х. Одеберга,<sup>3</sup> Р. Брауна,<sup>4</sup> Ф. Моло-

---

<sup>1</sup> Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: T. Garcia Huidobro, SJ, *The Narrative of the Judgment on Jesus in the Fourth Gospel in the Context of the Polemics with Jewish Mystical and Apocalyptic Traditions*, in: *Revelation and Leadership in the Kingdom of God: Studies in Honor of Ian A. Fair* (Gorgias Biblical Studies, 72; Piscataway: Gorgias Press, 2020) 145–160.

<sup>2</sup> J. H. Bernard, *Gospel According to St. John: a Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (2 vols; ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1928) 1.111.

<sup>3</sup> H. Odeberg, *The Fourth Gospel: Interpreted in its Relation to Contemporary Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1929) 72.

<sup>4</sup> R. Brown, *El Evangelio según Juan* (2 vols.; Madrid: Cristiandad, 1979) 1.343.

ни,<sup>5</sup> У. Микса,<sup>6</sup> Дж. Данна,<sup>7</sup> П. Боргена,<sup>8</sup> Дж. Канагараджа<sup>9</sup> и других ученых обращают внимание на явный полемический тон автора четвертого Евангелия в отношении приписываемых некоторым персонажам Ветхого Завета видений и переживаний мистического опыта, обретенных ими в процессе их вознесения на небеса с целью получения откровений о творении, устройстве вселенной, а также ради созерцания Небесного Престола. Заявления, подобные фразе «никто (οὐδείς) не восходил на небо, как только (εἰ μὴ) сошедший с небес Сын Человеческий (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)» в Ин. 3: 13, нередко интерпретируются в рамках христологических концепций как утверждения о том, что Иисус, Сын Человеческий, — это единственный персонаж, взошедший на небеса или сошедший из области небесного царства. В то же самое время подобного рода утверждения, возможно, служат цели опровержения притязаний на обретение мистического опыта на небесах такими библейскими фигурами, как Енох, Моисей, Авраам, Иаков, Левий и другими известными героями апокалиптических рассказов. В данной работе я предлагаю к обсуждению еще один текст из Евангелия от Иоанна, служащий, по моему мнению, дополнительным свидетельством присутствия вышеупомяну-

---

<sup>5</sup> F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 1976) 54.

<sup>6</sup> W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NTSup., 14; Leiden: Brill, 1967) 157.

<sup>7</sup> J. D. G. Dunn, *Let John be John: a Gospel for its Time*, in: *Das Evangelium und die Evangelien, Vorträge vom Tübinger Symposium* (ed. P. Stuhlmacher; WUNT, 28; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983), 309–330.

<sup>8</sup> P. Borgen, *The Son of Man Saying in John 3: 13–14*, in: *Logos Was the True Light and Other Essays on the Gospel of John* (ed. P. Borgen; Trondheim: Tapir Publishers, 1983) 133–148; см. также: Idem, *Bread from Heaven* (Leiden: Brill, 1965) 147, 177.

<sup>9</sup> J. J. Kanagaraj, «Mysticism» in the Gospel of John: An Inquiry into its Background (JSNTSup., 158; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 200–203.

тых полемических тенденций, а именно описание суда над Иисусом в Ин. 18: 28–19: 16, принимая во внимание также его контекст, рассказ о Страстях. Как будет показано далее, в этом тексте можно обнаружить присутствие разнообразных отличительных признаков, при тщательном анализе которых можно прийти к выводу, что данный текст (учитывая все дополнительные смыслы, создающиеся его контекстом) функционировал в качестве хорошо выстроенной критики или сатиры, направленной против вышеупомянутых описаний раннеиудейских апокалиптических видений. Кроме того, анализ структуры текста данного рассказа будет представлен так, чтобы показать цель включения его автором в общий контекст Страстей, а также его значение для более глубокого понимания четвертого Евангелия.

Текст Ин. 18: 28–19: 16 — это эпизод в повествовании о Страстях, которое по традиции подразделяется на четыре части (18: 1–11; 18: 12–27; 18: 28–19: 16; 19: 16–42). В целом в рассказе о Страстях автор Евангелия от Иоанна стремится привлечь внимание читателя к теме царского достоинства Иисуса, а также его роли судьи. Подчеркивание данных аспектов в особенности проявляется при сравнении представления Иисуса в качестве страждущего Раба Божия в синоптических Евангелиях с его ролью верховного владыки, которой его наделяет автор четвертого Евангелия. В отличие от синоптических Евангелий, Иоанн представляет Иисуса как истинного правителя, противостоящего миру на вселенской сцене. К примеру, в Евангелии от Иоанна не упоминается о молитве Иисуса в Гефсимании, автор этого Евангелия также не представляет его как учителя, ожидающего сочувствия или поддержки от своих учеников. Иисус не предстает жертвой какого-либо заговора, о котором бы он ничего не знал, или который застал бы его врасплох, поскольку он предвидит все, что с ним произойдет (Ин. 18: 4). С целью подчеркнуть царское достоинство Иисуса (Ин. 19: 16–18) описание его пути на Голгофу в этом Евангелии представлено сжато, и в нем не упоминается о сте-

нениях народа и об эпизоде с Симоном Киринеянином, помогавшим Иисусу нести его крест в синоптических Евангелиях (Мк. 15: 21). Надпись на кресте сделана на трех основных языках, благодаря чему выявляется провозглашение и всеобщее признание царского достоинства Иисуса. В своей роли царя Иисус наделяет народ различными видами благодати, включая дар Святого Духа (19: 31–37). Использование большого количества благовоний при его погребении (Ин. 19: 39–40), возможно, призвано напомнить читателям об обрядах погребения царей (Иосиф Флавий, *Иудейские древности* XVII, 8, 3), в то время как упоминание о саде (Ин. 19: 41) перекликается с описаниями мест погребения иудейских царей (4 Цар. 21: 18, 26).

Что можно сказать об этих особенностях рассказа о Страстях в Евангелии от Иоанна, столь сильно отличающегося от соответствующих рассказов в других Евангелиях? Все они свидетельствуют о том, что в рассказе о Страстях в четвертом Евангелии Иисус представлен, прежде всего, как царь. Осуществляя свой царский контроль над всеми событиями разворачивающейся драмы, он подводит их к завершению, чтобы в конечном итоге объявить: «Свершилось». Иисус как Владыка являет себя облеченным славой и вознесшимся над миром в момент своей смерти, в тот час, когда Слава Божья воссияла над людьми, присутствовавшими при совершении этих событий (Ин. 12: 23–28). Иными словами, в то время как в синоптических Евангелиях Иисус представлен вознесшимся и воссевшим на престоле одесную Отца только после его Воскресения и Вознесения, в четвертом Евангелии он изображается исполненным славой, возведенным на престол и вознесшимся на небеса уже в момент совершения исторического события Распятия.

Подобного рода подчеркивание царской природы Иисуса во время Распятия не должно нас удивлять, поскольку читатель этого евангельского текста уже был подготовлен к восприятию титула Царя по отношению к Иисусу, так как идея царской власти Иисуса проводится в тексте четвертого Евангелия с самого

начала. Так, уже в его первой главе Нафанаил, представляющий собой истинный Израиль, обращается к Иисусу, используя титулы «Сын Божий» (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; Ин. 1: 49) и «Царь Израиля» (βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ; Ин. 1: 49). Титул ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ соотносится с другими библейскими текстами, в которых упоминаются цари, такими как 2 Цар. 7: 14, Пс. 88: 28 и Пс. 110, и которые, по всеобщему признанию, оказали большое влияние на формирование ранних христологических концепций. В этих текстах сообщается, что Бог признает свое отцовство над царями Израиля. Подобный мотив находит свое отражение в Пс. 2: 6–7, где оба титула — ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ и βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ — связаны между собой в повествовании о том, что Бог помазал Давида царем Израиля и признал его своим сыном. Нафанаил, как воплощение истинного Израиля, признает Иисуса Царем Израиля и Сыном Бога, однако подобного рода признание не является окончательным, поскольку, согласно обещанию Иисуса, Нафанаил увидит больше сего (Ин. 1: 50). И действительно, только в начале рассказа о Страстях царская идентичность Иисуса проявится в полной мере. Это произойдет в момент возведения Иисуса на его парадоксальный престол, совершения Его прославления и возвращения к месту, откуда он снизошел на землю (Ин. 17: 5).

Следует обратить особое внимание на обещание, данное Иисусом Нафанаилу, поскольку оно позволяет нам лучше понять возможную полемику этого Евангелия с приверженцами иудейской апокалиптики и раннеиудейской мистики. Как мы помним, в нем Иисус утверждает следующее: «истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому».<sup>10</sup> Исследователи четвертого Евангелия ранее обращали внимание, что это обещание переключается с текстом из Тар-

---

<sup>10</sup> Ин. 1: 51: «ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφώγῳτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίοντες καὶ καταβαίοντες ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου».

гума Неофити на Быт. 28: 10–17, где говорится, что образ Иакова был запечатлен на Престоле Божьем, и что «ангелы, сопровождавшие его из дома отца его, восходили, чтобы принести благую весть вышним ангелам, говоря: Придите и посмотрите на благочестивого человека, чей образ запечатлен на Престоле Славы, которого вы желали видеть. И вот, ангелы от Господа восходили и нисходили, чтобы посмотреть на него».<sup>11</sup> В этом отрывке ангелы нисходили ради созерцания образа Иакова на земле и восходили, чтобы посмотреть на его небесный образ, запечатленный на Престоле Божьем. Автор четвертого Евангелия, возможно, знакомый с этой ранней иудейской интерпретацией, заменяет фигуру Иакова на Сына Божьего, сообщая нам, что ангелы будут восходить и нисходить к Иисусу (Царю и Сыну Божьему), распятому и в то же время исполненному славой, поскольку в тот момент образ Славы Небес явит Себя людям. Глубокая ирония в отношении царского достоинства Иисуса, однако, состоит в том, что Божья Слава будет явлена народу в унижении на кресте.

Представляется совершенно очевидным тот факт, что царское достоинство Иисуса не принадлежит этому миру. Об этом он и говорит Пилату во время суда: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за меня, чтобы Я не был предан иудеям; но Царство Мое не отсюда» (Ин. 18: 36). В то же самое время царство Иисуса явлено, как насмешливо нам представляет его автор четвертого Евангелия, в этом мире, посредством его прославления и возвышения на кресте. Иными словами, царство Иисуса не от мира сего, но, тем не менее, присутствует в этом мире.

Какова же на самом деле природа Царства, к которому принадлежит Иисус? Можно ли обнаружить где-либо в четвертом

---

<sup>11</sup> A. Díez Macho, *Neophiti 1: Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978) 1.180.



Евангелии описание этого небесного мира, откуда снизошел Иисус и которое напоминало бы нам описания небесных реалий из апокалиптических источников? Населен ли этот небесный мир ангелами, херувимами и небесными сонмами, как в видениях небесных миров, дарованных мистикам? Парадокс четвертого Евангелия состоит именно в том, что нигде в данном тексте не обнаруживается описание иного, небесного мира, где Иисус был бы представлен Царем, откуда он снизошел, чтобы претерпеть Воплощение, и куда он вернется после своего вознесения на кресте. Так, к примеру, когда Иисус упрекает Никодима за его неспособность верить в земное, за этим упреком следует вопрос: а может ли он верить в небесное? (Ин. 3: 12) Но что имеет в виду Иисус, когда Он говорит о «небесном»? Читатель этого рассказа вправе был бы ожидать далее подробное описание этого небесного мира, однако ничего подобного не происходит. Вместо этого Иисус подчеркивает важность веры, основанной на событии Распятия (Ин. 3: 13–21). Нечто подобное происходит и в том случае, когда Фома просит Иисуса рассказать ему, куда он идет, и как мы можем знать путь (Ин. 14: 5). Вполне ожидаемо, что реакцией на этот вопрос послужит описание небесного мира, однако в своем ответе учитель опять говорит о своем страдании на кресте (Ин. 14: 6). Далее в этой части Евангелия Филипп просит Иисуса показать Отца своим ученикам (Ин. 14: 8), и вновь в ответе Иисуса отсутствует описание небесного мира или Божьего Престола; вместо этого Иисус говорит о себе и своем единстве с Отцом (Ин. 14: 10).<sup>12</sup> В конечном счете, признание Иисусом своего небесного и вселенского царского достоинства предполагается в его речи перед Пилатом, когда он подтверждает свою задачу свидетельствовать об истине (Ин. 18: 37), после чего Пилат спрашивает его: «Что есть истина?» И вновь чита-

---

<sup>12</sup> A. DeConick, *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature* (JSNTSup., 157; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) 68–73.

тели могли бы ожидать некоторых разъяснений относительно небесного мира, однако ничего подобного опять не происходит. Напротив, единственным ответом на этот вопрос служит молчание. Разумеется, в тексте четвертого Евангелия присутствуют некоторые намеки на существование небесного мира, такие как упоминание об ангелах в Ин. 5: 4 и Ин. 20: 12, или же упоминание о небесном глазе в Ин. 12: 28. Тем не менее, мы вновь обнаруживаем, что за этими намеками стоит представление о действительном присутствии небесного мира *в этом мире*, которое не уводит читателя в мир потусторонних реалий, а направляет его внимание на событие Распятия как момент возведения Иисуса на престол, его прославления и вознесения.

Молчание автора относительно небесного мира не должно нас удивлять. Уже в прологе читатель предупрежден о том, что «Бога не видел никто никогда» (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε; Ин. 1: 18), и что Он может быть явлен только в Сыне. Теперь же мы узнаем, что это богоявление происходит главным образом на кресте, в момент возведения Иисуса на престол Божьей Славы (Ин. 12: 23–28). Становится ясным, что мы можем получить знание о Славе Божьей, явленной в царском достоинстве Иисуса, и соучаствовать в ней только посредством события Распятия.

Учитывая вышесказанное, мы имеем возможность лучше понять природу суда над Иисусом перед Пилатом (Ин. 8: 28–19: 16) как своего рода полемики с иудейскими апокалиптическими и мистическими преданиями, в которых библейские патриархи и пророки были часто возводимы на небесный престол. Для большего понимания подобной полемики я предлагаю подробно рассмотреть три эпизода, в которых особо подчеркивается идея возведения Иисуса на престол, а именно сцену возложения на Иисуса тернового венца (Ин. 19: 1–3), сцену царского богоявления Иисуса (19: 5), а также сцену, в кото-

рой Иисус занимает место на судилище в качестве царя и судьи (19: 12–16).

Первый эпизод, а именно возложение на Иисуса тернового венца (Ин. 19: 1–3), помещен автором Евангелия в контекст тщательно выстроенной структуры повествования, благодаря чему особо подчеркивается важный смысл этой сцены. Описание коронования Иисуса воинами здесь представлено сжато и с использованием простых слов, что отличает его от соответствующих описаний в синоптических Евангелиях. Благодаря торжественной строгости сцены из Евангелия от Иоанна, в данном случае опять подчеркивается царское достоинство Иисуса, проявляемое в виде самой горькой и скорбной иронии: на Иисуса надевают венец в сцене немыслимых унижений. В отличие от синоптических Евангелий, в четвертом Евангелии подобный мотив царского достоинства подчеркивается еще тем, что Иисус представлен облаченным в пурпурную мантию и терновый венец на протяжении всех эпизодов Страстей, до момента распятия. Становится ясным, что Иисус — это Царь, и в этой своей роли он несет крест. Кульминационным пунктом служит сам момент его возведения на его парадоксальный престол, когда Иисус возносится на кресте и провозглашается царем на основных мирских и священных языках: латинском, греческом и древнееврейском (о чем свидетельствует титло креста). В отличие от авторов синоптических Евангелий, автор Евангелия от Иоанна не делает центральным в своем повествовании о Страстях эпизод, в котором народ выбирает Варраву. Напротив, все повествование здесь сконцентрировано на идее утверждения Иисуса как царя, и поэтому внимание читателя привлекается к тому способу, которым Пилат и иудеи воспринимают царское достоинство Иисуса.

Скромность в описании коронования Иисуса терновым венцом в Евангелии от Иоанна не только отличает его от описаний в синоптических Евангелиях, но, что еще важнее, дистанцирует его от описаний небесных коронований, часто обнаруживае-

мых в иудейских апокалиптических и мистических преданиях. Возможно, одним из самых ярких примеров подобного рода рассказов служит предание о вознесении Моисея на небеса, представленное в сочинении *Эксагоге* («Исход») Иезекииля Трагика, где сообщается о восхождении пророка на небесный престол и наделении его царским венцом. Эта сцена выглядит как грандиозное событие вселенского масштаба: Моисей созерцает весь мир с небес, и ему дарована власть судить ангелов, которые в образе звезд простираются перед ним.<sup>13</sup> Еще одним важным свидетельством концепции подобного рода служит *Книга образов* из Первой книги Еноха, где Енох преобразуется на небесах в высшее существо огромной важности, а именно в Сына Человеческого.<sup>14</sup> Такого рода идентификация имеет ключевое значение, принимая во внимание тот факт, что Енох представлен восседающим на небесном престоле, чтобы судить мир (1 Енох 62: 5; 69: 29). Мы находим похожий небесный ритуал и в более позднем иудейском мистическом произведении, так называемой Третьей книге Еноха, в которой Енох преобразуется в небесное существо, ангела Метатрона, обладающего телом необъятных размеров (3 Енох 9: 2–3). Этот персонаж облачается затем в царские одежды (3 Енох 12: 1–4), возводится на престол, а его голова украшается сияющим венцом.<sup>15</sup> В данном случае перед нами разворачиваются изумительные небесные церемонии, в сравнении с которыми суровость сцены коронации Иисуса в четвертом Евангелии обретает еще бóльшую степень глубины и проникновенности. Интересно также отметить, что Иисус, как истинный царь, в саркастическом контексте истории его распятия

---

<sup>13</sup> C. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (4 vols.; Atlanta: Scholar, 1983–1996) 2.363–365.

<sup>14</sup> A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento* (6 vols.; Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982–2009) 4.39–146.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 4.221–293.

противопоставляется, возможно, не только таким фигурам, как Енох или Моисей, — но также и фигуре Адама, будучи понимаемым как новый Адам. Здесь следует напомнить, что, согласно ранним иудейским преданиям, до его падения Адам был поставлен в Раю царем над всем Божьим творением.<sup>16</sup> В *Завете Авраама* 11: 4 первый человек представлен «восседающим на золоченом престоле» и вселявшим благоговейный страх «подобно властелину». В более позднем тексте из трактата *Хагига* Вавилонского Талмуда говорится, что «царь диких животных — это лев; царь домашнего скота — это телец; царь птиц — орел; а человек поставлен правителем над ними всеми».<sup>17</sup> Иными словами, когда автор текста Ин. 19: 1–3 сообщает, что Иисус был коронован терновым венцом, он, возможно, таким способом представляет Иисуса являющим себя новым или последним Адамом.

Во втором эпизоде Иисус предстает уже облаченным в пурпурную мантию и с терновым венцом, и в этот момент его провозглашают Царем, чтобы народ смог поприветствовать его (19: 4–8). Как мы помним, в Ин. 19: 5 Пилат произносит следующие слова: «Се, Человек!» (ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος). К. Леон-Дюфур обращает внимание на связь между фразами ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος в 19: 5 и ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν в тексте Ин. 19: 14.<sup>18</sup> Первая фраза служит завуалированным намеком на утверждение, явным образом звучащее во второй фразе. К этому замечанию можно добавить, что параллелизм между двумя эпизодами, вероятно, обладает даже еще более глубоким смыслом: в каждом из них Иисус представлен облаченным в царские одеяния, и в каждом из них его подводят к Пилату. В то время как толпа восклицает σταύρωσον σταύρωσον (распни, распни его!) в стихе 6,

<sup>16</sup> См., напр.: 2 *Енох* 11: 61.

<sup>17</sup> *Хаг.* 13b.

<sup>18</sup> X. Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan* (4 vols.; Salamanca: Sígueme, 1989–1998) 4.83.

мы слышим ἄρον ἄρον, σταύρωσον αὐτόν (возьми, возьми, распни его!) в стихе 15. Обе фразы служат дополнением друг друга, и, что еще важнее, описание всей сцены заканчивается кульминационным моментом, в котором народ выкрикивает слова «нет у нас царя, кроме Кесаря» (οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα). Иными словами, в данном случае мы, скорее всего, имеем дело с двумя описаниями царских инаугураций, в которых восклицания иудейского народа могут быть сравнимы с хвалебным гимном, возносимым ангелами небесному Царю в апокалиптических и мистических преданиях. К примеру, в *Откровении Авраама* 18: 11 главный герой во время его мистического видения Меркавы и ее ангелов «слышал звук их песни освящения (*кедуши*), как голос одного человека».<sup>19</sup> Следует напомнить здесь также и о *Песнях субботнего жертвоприношения*, известных нам из свитков Кумрана, в которых хвалебные гимны ангелов пред Престолом Славы возносятся в определенной последовательности. В качестве примера можно привести рукопись 4Q405, фрагменты 20–22, содержащие такие слова: «Херувимы лежат распростертые пред Ним (Богом) и произносят благословения, когда они поднимаются... Они благословляют образ Престола-Колесницы, которая над сводом херувимов, и они воспевают блеск сияющего свода, который под престолом Его Славы» (7–9).<sup>20</sup> Другим ярким примером служит описание в рукописи 4Q403: «Хвалите Бога величественных вершин, вы, величественные среди божеств знания... возносите хвалы Богу великолепных восхвалений, ибо в великолепии восхвалений — слава Его царства».<sup>21</sup>

<sup>19</sup> А. Кулик, *Откровение Авраама*, в: *Вестник Еврейского Университета* 5 (2002) 245.

<sup>20</sup> F. García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated* (Leiden: Brill, 1994) 429.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 422.

В свете этих традиций, реакция толпы в ответ на царскую инаугурацию Иисуса в Евангелии от Иоанна, возможно, представляет своего рода ироническую аллюзию на описания ангельской реакции на богоявления, которую можно обнаружить в ранних иудейских преданиях о небесных восхождениях и мистических видениях.

Подобный контекст полемического переосмысления апокалиптических и мистических видений, вероятно, присутствует и в понимании нашим текстом Иисуса как нового Адама. Из преданий, сохранившихся в различных версиях *Жития Адамы и Евы*, мы узнаем, что, когда Бог сотворил Адама по своему образу и подобию, он приказал ангелам поклониться Своему Образу.<sup>22</sup> Большинство ангелов на небесах подчинилось Богу и поклонилось Адаму как Образу Божьему, за исключением Сатаны и его ангелов. Похожий рассказ обнаруживается и в славянской версии Третьей книги Варуха, где также говорится о том, что в то время как большинство ангелов поклонилось Адаму как Образу Божьему, Сатанаил отказался это сделать. Подобного рода рассказы представляют большой интерес для нашего исследования, так как они, возможно, служат контекстом для лучшего понимания иронии и полемики в Евангелии от Иоанна: Иисус как настоящий Образ Божий здесь служит объектом поклонения и провозглашения царем толпой, вероятно, полемически соответствующей здесь бывшим мятежным ангелам на небесах, когда-то отказавшимся почитать первого Адама, но теперь преклонившимся перед вторым Адамом — Христом.

Наконец, третий эпизод начинается со сцены возведения Иисуса на престол Пилатом для совершения суда над миром (Ин. 19: 12–16). Интерпретация данного текста вызывает глубокие разногласия среди исследователей, однако в любом слу-

---

<sup>22</sup> G. A. Anderson, M. E. Stone, eds., *A Synopsis of the Books of Adam and Eve* (2nd ed.; Atlanta: Scholars, 1999) 16E.

чае этот текст позволяет истолковать его как представление в нем Иисуса не только царем, но и судьей. Глагол καθίζω (посадить) в стихе 19: 13 переходный, хотя прямое дополнение, а именно τὸν Ἰησοῦν, в данном случае отсутствует. Объяснение этому факту следует искать в отсутствии необходимости второго прямого дополнения, поскольку оно помещено между двумя глаголами, ἤγαγεν и ἐκάθισεν, и в данном случае слово «Иисус» может служить прямым дополнением к обоим этим глаголам. Такое предположение находит свое подтверждение благодаря отсутствию артикля во фразе ἐπὶ βῆματος (на сиденье), поскольку в таком случае слово «Пилат» превращается в подлежащее, в то время как слово «Иисус» превращается в прямое дополнение. В рассматриваемом нами здесь тексте Иисус представлен не только как царь, но и как судья. Все события разворачиваются на Гаввафе (*Gabbaqa*), и это слово, по всей видимости, означает выступ, возвышение или край, от древнееврейского корня *gbh* или *gb'*. Истинный полемический смысл этой сцены и роли Иисуса как судьи опять можно понять через призму концепций, обнаруживаемых в иудейских апокалиптических и мистических преданиях. Как упоминалось ранее, в *Эксагоге* Иезекииля Трагика Моисей представлен возведенным на Престол Божий, чтобы судить ангелов. Подобной же ролью судьи наделен и Енох в *Книге образов* из Первой книги Еноха. В конце времен, хотя и не обязательно на небесах, престол эсхатологического судьи также обещан Аврааму, Иакову и Исааку в *Завете Исаака* 2: 7.<sup>23</sup> В *Завете Вениамина* 10: 6 к этим персонажам добавляются Енох, Ной и Сим.<sup>24</sup> В тексте Мф. 19: 28 сообщается, что Иисус обещал своим апостолам возвести их на 12 престолов, чтобы они судили 12 колен Израилевых. В эсхатологии апостола Павла Престол Божий представляется местом, на котором восседает великий Судья

<sup>23</sup> Díez Macho, *Apócrifos*, 5.290.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 5.156.



(τῶ βῆματι τοῦ θεοῦ), о чем свидетельствуют тексты Рим. 14: 10–12 и 2 Кор. 5: 10. Более того, в текстах Рим. 2: 16, 1 Кор. 4: 5 и 1 Фесс. 2: 19 Иисус изображается тем, кто будет судить тайные мысли всех людей.

Следует отметить, что представление об Иисусе как о судье, возможно, наделено также адамическими коннотациями. Согласно *Завету Авраама*, иудейскому источнику, датирующемуся приблизительно тем же временем, что и Евангелие от Иоанна, во время великого суда Адам будет воссесть в великой славе, и все люди придут к нему. Согласно этому тексту, когда Адам «видит души, во множестве входящие через узкие врата... он поднимается с земли и садится на престоле своем, ликуя и веселясь в радости, ибо сии узкие врата есть врата праведников, ведущие к жизни, и входящие через них идут в рай. Потому и радуется перевозданный Адам, что смотрит на души спасенные. Когда же видит он души, во множестве входящие через широкие врата, тогда рвет волосы на голове своей и повергается наземь, плача и рыдая горько. Ибо врата сии широкие есть врата грешников, ведущие к гибели и на вечную муку».<sup>25</sup> В свете этих традиций, Иисус в качестве судьи в четвертом Евангелии, скорее всего, представляется новым Адамом, стоящим пред теми, кто принял его (и кто будет спасен), и теми, кто отрицает его (и будет осужден).

В целом, можно сказать, что в четвертом Евангелии прославление и возвышение Иисуса как царя и судьи совершается не на небесах (о чем не обнаруживается никаких упоминаний в тексте), а полемически в момент Распятия. Вопреки ожиданиям, возведение Иисуса в качестве царя и судьи помещается в повествование о Страстях, суде Пилата и казни в виде Распятия, последовавшей за этим судом, отраженных в Ин. 18: 28–19: 16. Именно эту Славу увидел Исайя, согласно тексту Ин. 12: 41, стиху, содержащему намек на видение Божь-

<sup>25</sup> *Завет Авраама* 11: 10–11 (перевод М. Витковской).

его Престола в Иса. 6: 1 сл., а также Авраам, согласно тексту Ин. 8: 56. В обоих случаях видение небесной Славы воплощается в событии Распятия Иисуса, при совершении которого его Слава и царское достоинство воссияли.

Через подобное противопоставление к общепринятым представлениям о царском достоинстве и прославлении автор четвертого Евангелия, вероятно, стремится донести до его читателей, что их вера не зависит ни от каких потусторонних видений и откровений, подобных тем, что описываются в иудейских апокалиптических и мистических сочинениях.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение .....	5
<i>Андрей А. Орлов</i>	
Предания о двух владычествах на небесах в ранних иудейских источниках .....	10
<i>Лэрри Хартадо</i>	
Бинитарная природа раннего христианского богослужения .....	159
<i>Криспин Флетчер-Луи</i>	
Титул «Сын Человеческий» в Евангелиях .....	212
<i>Томас Гарсия Уидоборо, SJ</i>	
Повествование о суде над Иисусом в четвертом Евангелии в контексте полемики с иудейскими апокалиптическими и мистическими преданиями .....	266

# Предания о двух владычествах на небесах и ранняя христология

Под редакцией  
Т. Гарсии-Уидобро, SJ и А. А. Орлова

## Two Powers in Heaven Traditions and Early Christology

Edited by  
T. Garcia-Huidobro, SJ and A. A. Orlov

Директор издательства: *О. Л. Абышко*  
Художественное оформление: *А. В. Самойлова*  
Оригинал-макет: *Е. Н. Ванчурина*

### **По вопросам реализации книги обращаться:**

*в Санкт-Петербурге:* ООО «Университетская книга — СПб»  
Тел. (812) 640-0871; e-mail: [ukniga1@westcall.net](mailto:ukniga1@westcall.net)  
*в Москве:* ООО «Университетская книга — СПб»  
Тел. (495) 915-4079; e-mail: [ukniga1@westcall.net](mailto:ukniga1@westcall.net)

Все книги «Издательства Олега Абышко»  
вы найдете в интернет-магазине  
<https://inet-kniga.ru/>  
(доставка по всей России),  
а также в интернет-магазине OZON

Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 18 печ. л. Печать офсетная. Тираж 400 экз.  
Заказ №7423

Отпечатано в АО «Первая Образцовая типография»  
Филиал «Чеховский Печатный Двор»  
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1  
Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpd.ru](mailto:sales@chpd.ru), тел. 8(499)270-73-59

**В 2018 г. вышла книга**

*А. А. ОРЛОВ*

**ЗЕРКАЛА ВСЕВЫШНЕГО:  
НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК ЧЕЛОВЕКА  
В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКЕ**

60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 384 с. Переплет 7БЦ

Настоящее издание посвящено изучению концепции небесного двойника человека в ранних иудейских апокалиптических произведениях, включая тексты, бытовавшие в славянской письменной традиции, такие как Вторая книга Еноха и Лествица Иакова.

В этих сочинениях известные библейские персонажи, такие как Енох, Иаков, Иосиф, Асенет и Моисей, описываются как визионеры, созерцающие своих небесных двойников в образах ангелов, предстоящих пред Лицом Бога. Исследование показывает формообразующее влияние этих апокалиптических преданий на последующее развитие христианских представлений о небесных двойниках и ангелах-хранителях.

Книга будет полезна библеистам, славистам, исследующим так называемую «отреченную» литературу, религиоведам, историкам культуры, а также самому широкому кругу читателей.

**В серии**  
**«Иудейские корни христианской мистики»**  
**планируется выпуск следующих томов:**

*А. А. ОРЛОВ*

**ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ  
В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ**

Перевод с английского И. Д. Колбутовой

Настоящее издание ставит целью познакомить отечественного читателя как с некоторыми исследованиями по ветхозаветным псевдоэпиграфам, включая тексты, бытовавшие в славянской традиции, так и с более общей картиной отечественных и зарубежных публикаций по подобного типа источникам. Обширная библиография, представленная во второй части этого сборника, охватывает не только публикации по всем известным на сегодняшнее время псевдоэпиграфическим текстам и фрагментам, сохранившимся на славянских языках, но также ссылки на научные работы по сборникам и компидиумам, в которых они традиционно бытовали в славянском литературном окружении.

Книга будет полезна библеистам, славистам, исследующим «отреченную» литературу, религиоведам, историкам культуры, а также самому широкому кругу читателей.

**ТРАДИЦИИ ПРЕОБРАЖАЮЩЕГО  
ВИДЕНИЯ В ИУДАИЗМЕ  
И ХРИСТИАНСТВЕ**

Под ред. Т. Гарсии-Уидобро, SJ, А. А. Орлова  
Перевод с английского и испанского  
Г. В. Вдовиной и И. Д. Колбутовой

Настоящее издание содержит статьи, посвященные различным аспектам эволюции, от парадигмы внешнего преображающего видения, отраженной в ранних иудейских и христианских апокалиптических видениях, до ее внутреннего аналога, который получил развитие в более поздних христианских произведениях.

## **НЕБЕСНЫЕ ПОСРЕДНИКИ: ИУДЕЙСКИЕ ИСТОКИ РАННЕЙ ХРИСТОЛОГИИ**

Под редакцией Т. Гарсии-Уидобро, SJ  
и А. А. Орлова.

Перевод с английского И. Д. Колбутовой

Настоящее издание содержит работы, посвященные исследованию иудейских традиций божественных посредников и их роли в формировании раннего христианского богословия. Материалы сборника показывают, что в раннем иудаизме существовало несколько типов божественных посредников, которые включали в себя (1) персонализированные божественные атрибуты и силы (такие как, например, Премудрость Божия или Божественный Логос); (2) вознесенные библейские фигуры (такие как, например, Енох, Мелхиседек и Моисей); и (3) великие ангелы (Михаил и Иаоил). Особое внимание в сборнике уделяется традициям вознесенных библейских персонажей таких как Енох и Мелхиседек и тому влиянию, которые эти небесные посредники оказали на ранние христологические представления.



## **НЕБЕСНЫЙ ХРАМ В РАННЕМ ИУДАИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ**

Под редакцией Т. Гарсии-Уидобро, SJ  
и А. А. Орлова.

Перевод с английского И. Д. Колбутовой  
и А. В. Маркова

Настоящее издание содержит работы посвященные исследованию ранних иудейских представлений о небесном храме и небесном священничестве, отраженных в Ветхом Завете и обширной внебиблейской литературе.

В этих материалах повествуется о том, что земная скиния была построена по образу небесного храма, который пророк Моисей созерцал на горе Синай. Материалы сборника показывают, что в христианских текстах эти традиции о соответствии земного и небесного святилища получают важнейшее христологическое значение.

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ОЛЕГА АБЫШКО

ISBN 978-5-604-38-95-9-1



9 785604 389591