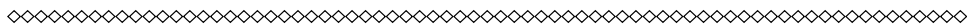


У ПРЕСТОЛА СЛАВЫ



Андрей Орлов

ХРАМ ТВОРЕНИЯ В ОТКРОВЕНИИ АВРААМА

...Внизу на левой стороне во всех этих реках плавает чудовище. Оно приплывает в своей крепкой чешуе, прочной как железо, и приходит оно туда, чтобы отвести воду и осквернить место. Всякий свет меркнет перед ним; его рот и его язык пылают огнем; его язык остер подобно мощному мечу, пока он не доберется до входа в святилище в морских глубинах, и тогда он оскверняет святилище, и свет меркнет, и высший свет исчезает из моря.

Книга Зогар I.52a

Подобно тому как орех спрятан в скорлупе, защищающей его ядро, также обстоит дело и со всем священным: священное находится внутри, тогда как Другая Сторона окружает его извне.

Книга Зогар II.233b

Введение

В 18-й главе *Откровения Авраама* вошедшему в небесный тронный зал Аврааму открывается видение всего сотворенного мира и всей истории человечества от начала до конца. Большую часть рассматриваемого нами апокрифического источника (главы 19—30) составляет описание этого видения, основное содержание которого — история человечества, от грехопадения Адама и Евы до появления эсхатологических мессианских персонажей, причем начало этого видения посвящено рассмотрению устройства вселенной. Так, в космологических видениях, описанных в 19-й и 21-й главах, патриарх созерцает сложную архитектурную конструкцию небес, а также обретает знание о структуре и свойствах нижних частей мира, то есть земли и подземного царства. В самом низу Авраам видит Левиафана, охарактеризованного в данном апокрифе как основание мира.

Некоторые аспекты этих космологических образов уже рассматривались в ряде исследований, однако без учета одной важной проблемы, а именно того, насколько данное откровение связано с культовой символикой играющей важную роль в содержании рассматриваемого славянского апокрифа. Очевидно, что в некоторых аспектах в описании видения, таких как образ Эдемского сада и некоторых других, отчетливо прослеживаются мотивы храма и священниче-

ского служения. Подобного рода мотивы в данном славянском апокрифе, возможно, отражают восприятие его автором сотворенного мира в целом. В такого рода мировосприятии весь мир представляется как храм, в котором небо, земля и подземное царство соответствуют различным частям вселенского святилища.

Цель этой статьи заключается в детальном исследовании космологического откровения, содержащегося в тексте *Отк. Авр.* 19—21 и его связей с иудейскими культовыми преданиями.

Воды священного двора¹

Видение Авраама начинается с первых строк 19-й главы, где говорится о том, что патриарх получил приказание из Божественного огня посмотреть вниз на то, что находилось у него под ногами и выяснить, чем наполнены нижние небеса. В соответствии с указаниями, произнесенным Божиим гласом, «уровни» мира, находящиеся под ногами патриарха, раскрываются, чтобы он мог узреть под ними небеса². На некоторых из нижних небес размещаются сонмы ангелов, а в самом низу неба Авраам видит звезды и «послушные им земные стихии».

Видение, тем не менее, не ограничивается небесными реалиями. После созерцания Авраамом различных уровней небес и существ, их наполняющих, он

¹ О соответствии храма и сотворенного мира см.: *Barker M.* Creation: A Biblical Vision for the Environment. London: T&T Clark, 2010. P. 42—49; *Beale G. K.* The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God // *New Studies in Biblical Theology*. 17. Downers Grove, Illinois: Apollos, 2004; *Cassuto U.* A Commentary on the Book of Genesis. Jerusalem: Magnes, 1989. P. 122—123; *Janowski B.* Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie // *Keel O., Zenger E.* (eds). Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels. (Quaestiones disputatae, 191.) Freiburg: Herder, 2002. P. 24—68; *Janowski B.* Der Tempel als Kosmos — Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels // *Meyer S.* (ed.). Egypt — Temple of the Whole World — Ägypten — Tempel der Gesamten Welt. Studies in Honour of Jan Assmann. Leiden: Brill, 2003. P. 163—186; *Metzger M.* Keruben und Palmetten als Dekoration im Jerusalemer Heiligtum und Jahwe, 'der Nahrung gibt allem Fleisch' // *Hahn F.* (ed.). Zion — Ort der Begegnung. FS L. Klein. (Bonner Biblische Beiträge, 90.) Bodenheim, 1993. P. 503—529; *Schroer S.* In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. (Orbis biblicus et orientalis, 74.) Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. P. 47—122; *Strange J.* The Idea of Afterlife in Ancient Israel: Some Remarks on the Iconography in Solomon's Temple // *Palestine Exploration Quarterly*. 1985. 117. P. 35—40; *van Seters J.* Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography // *Catholic Biblical Quarterly*. 1997. 59. P. 45—57; *Weippert H.* Die Kesselwagen Salomos // *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*. 1992. 108. P. 8—41; *Zwickel W.* Der salomonische Tempel. (Kulturgeschichte der antiken Welt, 83.) Mainz: Von Zabern, 1999.

² *Отк. Авр.* 19:1—4: «И я услышал голос из огня, говорящий: «Авраам, Авраам!» И я сказал: «Вот я!» И он сказал: «Посмотри на небеса, что под твердью, на которую ты приведен, и уразумей, что ни на одном из небес нет никого, кроме того, кого ты искал и кто возлюбил тебя». И пока он говорил, раскрылись подо мной небеса» (*Кулик А.* Откровение Авраама // *Вестник Еврейского университета*. 2002. 5. С. 246).

получает еще одно Божье повеление: на этот раз Авраам должен «познать творение». Исполняя Божье повеление, он вновь смотрит вниз себе под ноги на расстилающееся под ним видение и созерцает то, что в тексте названо «подобием неба»³, более низкие уровни мироздания, в том числе землю и подземное царство:

И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе — творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем. И там *была* земля и плоды ее, и движущиеся *существа* ее, и одушевленные *существа* ее, и множество людей ее, и несправедность одушевленных *существ* ее, и их оправдания, и начинания дел их; и бездна, и муки ее, и пропасти ее, и гибель в них. Я видел там море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него. Я видел там реки и высоты их, и круги их. И я видел там сад Эдем и плоды его, источник и реку, исходящую из него, и его растительность, и праведников. И я видел в нем пищу их и покой⁴.

Некоторые характерные черты этого описания, такие как образ Левиафана в качестве основания мира, указывают на то, что это видение представляет собой не просто раскрывающуюся перед патриархом «историю», подобно другим видениям, описанным в последующих главах рассматриваемого апокрифа, а своеобразное космологическое откровение, целью которого служит Божье намерение поведать патриарху о строении всей вселенной. Несколько образов из этого видения тесно связаны с храмовым культом, что указывает на возможное восприятие его автором всего творения как образа мирового храма, так что это видение представляет собой не просто описание устройства вселенной. Священная конструкция мироустройства отражает трехчастную структуру земного храма, где небеса представляются как Святая Святых, земля соответствует святилищу, а подземное царство (представленное морем) соответствует храмовому двору. Подобного рода концепция мирового храма, в которой мироустройство связано с храмовым культом, восходит к древним представлениям о мире, отраженным в мифологии народов Месопотамии⁵ и Египта⁶. В иудейских религиозных текстах соответствующие мотивы часто ассоциируются с образами, связанными с началом сотворения мира: так, Эдемский сад воспринимается как

³ *Отк. Авр* 21:1—2: «И он сказал мне: “Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе — творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему”. И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем» (*Кулик А.* Откровение Авраама. С. 246).

⁴ *Кулик А.* Откровение Авраама. С. 246—247.

⁵ *Janowski B.* Der Tempel als Kosmos — Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels. P. 165—175.

⁶ *Ibid.* P. 175—184.

небесное Святая Святых⁷, в котором первый человек когда-то совершал служение в качестве первосвященника⁸.

Исследователи отмечали, что концепция мирового храма различима уже в некоторых библейских текстах, таких как описание эсхатологического святилища в Книге пророка Иезекииля, где удивительным образом сопоставлены образы мироздания и рая⁹. Описание эсхатологического храма в пророчестве

⁷ См. *Книгу Юбилеев* 8:19: «Он знал, что Эдемский сад — это Святая Святых и жилище Господа». *VanderKam J. The Book of Jubilees: Translation. 2 vols. (CSCO, 510–511; Scriptorum Aethiopicum, 87–88.)* Leuven: Peeters, 1989. 2.53. Размышляя о традиции восприятия сада как святилища Жак ван Рюитен отмечает, что в *Книге Юбилеев* «Эдемский сад воспринимается как храм, или, вернее, его тыльная часть, где расположен ковчег завета с Господом, которую также часто называют “Святая Святых”» (*van Ruiten J. Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4–3:24 in the Book of Jubilees // Luttikhuisen G. P. (ed.). Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity. (Themes in Biblical Narrative, 2.)* Leiden: Brill, 1999. P. 76).

⁸ Восприятие Эдема как храма предполагает роль первого человека как служителя храма. Ван Рюитен высказал предположение о том, что в *Книге Юбилеев* Адам выступает в роли только что сотворенного священника, возжигающего елей у входа в Эдемский Сад. Этот исследователь привлек внимание к соответствию между этим библейским образом и обрядом, описанным в Книге Исхода: «В скинии собрания вне завесы, которая перед ковчегом откровения, будет зажигать елей Аарон и сыновья его». Ван Рюитен также отметил, что прикрытие наготы — необходимое условие для совершения служения, так как священникам прямо приказано прикрывать их наготу. Автор *Книги Юбилеев* также особо подчеркивает мотив прикрытия наготы (*van Ruiten. Eden and the Temple... P. 77–78*). О священнических мотивах, связанных с Эдемским Садам, см. также: *Davila J. R. The Hodayot Hymnist and the Four Who Entered Paradise // Revue de Qumrân. 1996. 17 (65–68). P. 457–478; García Martínez F. Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls // Luttikhuisen G. (ed.). Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity. (Themes in Biblical Narrative, 2.)* Leiden: Brill, 1999. P. 95–115, at 112–113; *Noort E. Gan-Eden in the Context of the Mythology of the Hebrew Bible // Luttikhuisen G. (ed.). Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity. (Themes in Biblical Narrative, 2.)* Leiden: Brill, 1999. P. 25; *Parry D. W. Garden of Eden: Prototype Sanctuary // Parry D. W. (ed.). Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism. Provo: Deseret, 1994) 126–151; van Ruiten J. Visions of the Temple in the Book of Jubilees // *Ego B. et al. (eds). Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple: Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 118.)* Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999. S. 215–228; *Wenham G. J. Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division A: The Period of the Bible. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1986. P. 19–25, at 21–22; Wise M. 4Q Florilegium and the Temple of Adam // RevQ. 1991. 15. 57–58. P. 103–132.**

⁹ Грегори Бил отмечает что «в 32-й главе Книги Иезекииля Эдем назван первым святилищем, и это служит подтверждением предположения о восприятии Эдема как храма, то есть первого храма, в виде “храма-сада”» (*Beale G. K. The Temple and the Church’s Mission. P. 80*). По мнению некоторых исследователей, храм Соломона был изначально задуман как копия Эдемского сада, особенно учитывая важную роль деревьев в Соломоновом храме. Об этой теме см.: *Beale G. K. The Temple and the Church’s Mission. P. 72; Stager L. E. Jerusalem and the Garden of Eden. Festschrift for F. M. Cross. (Eretz Israel, 26.)* Jerusalem: Israel Exploration Society, 1999. P. 183–193; *Stager L. E. Jerusalem as Eden // BAR. 2000. 26. P. 36–44.*

Иезекииля может существенным образом способствовать распознаванию священных мотивов в описаниях устройства мира, содержащихся в рассматриваемом нами славянском апокрифе. В качестве примера образа, связанного с храмовым культом и играющего одинаково важную роль в пророчестве Иезекииля и в *Откровении Авраама*, может служить образ воды, появившейся в первые дни творения мира.

Авраам говорит о том, что он видит под ногами «море и острова его, и зверей его, и рыб его, и Левиафана, и владения его, и лежбище его, и язвы его, и населенный мир, лежащий на нем, и колебания его, и разрушение населенного мира из-за него... реки и высоты их, и круги их»¹⁰. В данном тексте море обозначает подземный мир; более того, образ воды, возможно, связан с некоторыми аспектами храмового служения.

В иудейской традиции интерпретации образов начала сотворенного мира море часто служит символом мирового храмового двора. В *Бемидбар Рабба* 13.19 говорится о том, что двор располагается вокруг храма подобно тому, как море окружает мир¹¹. В *Бавли Сукка* 51b также белый и голубой мрамор, которым отделан храм, сравнивается с морскими волнами¹². Священное храмовое пространство, возможно, стало ассоциироваться с морем благодаря символизму бронзового резервуара во дворе Иерусалимского Храма, названного в некоторых текстах «литым из меди морем»¹³. Высказывалось предположение о том, что «огромные размеры резервуара... в сочетании с тем фактом, что для этого 'моря' не предусматривалось никакого практического применения во времена царствования Соломона, подтверждает предположение о символическом значении этого резервуара»¹⁴. Чаще всего предполагается, что «литое из меди море»

¹⁰ Кулик А. Откровение Авраама. С. 246—247.

¹¹ «...Приношение его: одно серебряное блюдо, и т. д. Блюдо служит намеком на двор, окружавший скинию, подобно тому как море окружает мир» (Midrash Rabbah / Ed. by H. Freedman, M. Simon. 10 vols. London: Soncino, 1961. 6.546). О похожей интерпретации в *Мидраше Тадше* см.: MacRae G. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature. 2 vols. Ph.D. diss. University of Cambridge, 1966. P. 55.

¹² «...Речь идет о храме, построенном Иродом. Из чего он был построен? Рабба ответил, Из желтого и белого мрамора. Некоторые говорят, Из желтого, синего и белого мрамора. Выступавшие ряды камня чередовались с уходящими вглубь, чтобы на стенах могла держаться штукагурка. Ирод хотел обложить храм золотом, но мудрецы сказали ему, Оставь его так, как есть, ведь он напоминает морские волны» (*Epstein I. The Babylonian Talmud. Sukkah. London: Soncino, 1935—1952. P. 51b*).

¹³ В 3 Цар. 7:23—25 говорится: «И сделал литое из меди море, — от края его до края его десять локтей, — совсем круглое, вышиною в пять локтей, и снурок в тридцать локтей обнимал его кругом. Подобия огурцов под краями его окружали его по десяти на локоть, окружали море со всех сторон в два ряда; подобия огурцов были вылиты с ним одним литьем. Оно стояло на двенадцати волах; три глядели к северу, три глядели к западу, три глядели к югу и три глядели к востоку; море лежало на них, и зады их обращены были внутрь под него». См. также: 4 Цар. 16:17; 4 Цар. 25:13; 1 Цар. 18:8; 2 Цар. 4:2; Иер. 52:17.

¹⁴ Элизабет Блох-Смит отмечает, что «непомерно огромные размеры двора Соломонова храма, возможно, указывают на то, что эти размеры не предназначались для человеческого восприятия, а относились к сфере божественного» (*Bloch-Smith E. «Who is the*

символизирует «космические воды», «воду жизни», изливающуюся из Эдемского Сада, или «великую бездну» хаоса¹⁵.

Представляется очевидным, что описание эсхатологического храма в Книге пророка Иезекииля отражает космологическое значение священного двора, так как в ней храм связан с образом живой воды. Авигдор Хуровиц отмечает, что «в храме Иезекииля будущего века есть река, вытекающая из-под его порога (Иез. 47:1)... Река, увиденная Иезекиилем, возможно, служит заменой резервуара Соломонова храма, который, по всей вероятности, символизировал реки Божьего сада»¹⁶. В Книге пророка Иезекииля 47:1—8 можно найти следующее описание священных вод:

Потом привел он меня обратно к дверям храма, и вот, из-под порога храма течет вода на восток; ибо храм стоял лицом на восток, и вода текла из-под правого бока храма, по южную сторону жертвенника. И вывел меня северными воротами, и внешним путем обвел меня к внешним воротам, путем, обращенным к востоку; и вот, вода течет по правую сторону. Когда тот муж пошел на восток, то в руке держал шнур и отмерил тысячу локтей, и повел меня по воде; воды было по лодыжку. И еще отмерил тысячу, и повел меня по воде; воды было по колено. И еще отмерил тысячу, и повел меня; воды было по поясицу. И еще отмерил тысячу, и уже тут был такой поток, через который я не мог идти, потому что вода была так высока, что надлежало плыть, а переходить нельзя было этот поток. И сказал мне: «видел, сын человеческий?» И повел меня обратно к берегу этого потока. И когда я пришел назад, и вот, на берегах потока много было деревьев по ту и другую сторону. И сказал мне: эта вода течет в восточную сторону земли, сойдет на равнину и войдет в море; и воды его сделаются здоровыми.

В этом тексте образ текущих рек перекликается с космологическим образным строем *Откровения Авраама*, в котором наряду с описанием рек с их кругами присутствует и мотив моря. Как и в грандиозной картине библейского пророческого видения, в славянском апокрифе прослеживается знакомство его автора с райским происхождением священных вод, поскольку в апокрифе эдемское древо ассоциируется с «источником и рекой, исходящей из него». В обоих описаниях райские реки представлены как «текущие»¹⁷. Происхождение образа текущих райских рек можно проследить уже в Книге Бытия 2:10¹⁸, где упоми-

King of Glory?» Solomon's Temple and Its Symbolism // *Coogan M. et al.* (eds). *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King*. M.; Louisville: Westminster, 1994. P. 19—31 at 21.

¹⁵ *Bloch-Smith*. «Who is the King of Glory?» Solomon's Temple and Its Symbolism. P. 20. См. Также: *Meyers C. L.* Sea, Molten // *Freedman D. N.* (ed.). *Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. P. 5.1061—1062.

¹⁶ *Hurowitz V.* Inside Solomon's Temple // *Bible Review*. 1994. 10 (2). P. 24—36.

¹⁷ *Отк. Асп.* 21:5: «Я видел там реки и высоты их, и круги их»; *Иез.* 47:1: «из-под порога храма течет вода».

¹⁸ Об этом библейском тексте Венхам сделал замечание, что «краткое упоминание географии сада в Быт. 2:10—14 “Из Едема выходила река для орошения рая” также указывает на то, что Эдемский сад во многом связан с архитектурным замыслом будущего храма...

нается река, вытекающая из Эдема для орошения сада¹⁹. В пророчестве Иезекииля, однако, образ текущих эдемских вод приобретает дополнительный смысл, связанный с символикой храмового служения, причем эта символика не представляет собой уникальную особенность пророчества Иезекииля. Как отметил Грегори Бил²⁰, подобная образность райских «рек», связанная с храмовым культом, встречается и в описании Израильского храма в псалме 35: 9—10²¹. Также исследователи обнаруживают²² подобного рода священнические мотивы сакральных вод в различных иудейских источниках, не вошедших в библейский канон, таких как *Послание Аристея* 89—91²³ и *Апокриф об Иосифе и Асенет* 2²⁴. Знакомство со священнической традицией интерпретации текущих вод прослеживается также в христианских текстах. К примеру, в *Откровении Иоанна* 22:1—2 изображается вода жизни, истекающая рекой из трона Бога²⁵.

Возвращаясь вновь к основополагающему описанию райских вод в Книге пророка Иезекииля, следует отметить, что в тексте Иез. 47:12 образ вод сочетается с другими образами, имеющими важное символическое значение, такими как образ деревьев:

В Пс. 45:5 говорится о “речных потоках, веселящих град Божий”, а в Иез. 47 представлена великая река, вытекающая из нового Иерусалимского храма для очищения Мертвого моря» (*Wenham G. J. Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story*. P. 22).

¹⁹ «Из Эдема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки». О райских реках см. также: *2 Енох* 8; 1QH 14 и 16.

²⁰ *Beale G. K. The Temple and the Church's Mission*. P. 72.

²¹ «Насыщаются от тука дома Твоего, и из потока сладостей Твоих Ты напояешь их. Ибо у Тебя источник жизни; во свете Твоем мы видим свет».

²² *Beale G. K. The Temple and the Church's Mission*. P. 74.

²³ «Скопление же воды было неисчерпаемо, так как внутри [храма] протекал обильный естественный источник, а под землей кроме него находились удивительные и неопишуемые водоемы. И [мне действительно] показывали на пять стадий вокруг основания храма бесчисленные галереи каждого из них [т. е. водоемов], так как потоки в каждой части соединялись друг с другом. Все это на полу и стенах было обложено свинцом, а поверх этого покрыто толстым слоем штукатурки, так что все [сооружение] было сделано прочно. Частые отверстия [для стока воды] в полу не были известны никому, кроме служащих, как будто все множество жертвенной крови очищалось одним движением и мановением. Объясню [тебе], насколько я, по моему убеждению, сам удостоверился [в этом], и устройство водоемов. Меня вывели за город дальше, чем на 4 стадии, и приказали, наклонившись в известном месте [к земле], прислушаться к шуму от встречи вод. Вследствие этого мне, как сказано, ясной стала величина водоемов» (*Иваницкий В. Ф. Письмо Аристея к Филократу*. Киев: Петр Барский, 1916. С. 67—68; *Shutt R. J. H. Letter of Aristeas // Charlesworth J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983—1985. P. 2.7—34 at 18—19).

²⁴ Похожий образ изливающейся через все пределы воды, окружающей храмовый двор, также присутствует в *Апокрифе об Иосифе и Асенет* 2:17—20: «И был там во дворе, справа, источник, исполненный живой водой...» Исследователи отметили, что «подробное описание сада Асенет, очевидно, перекликается со знаменитым видением храма, явленным Иезекиилю (Иез. 40—8)» (*Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta: Scholars, 1996. P. 68).

²⁵ «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящий от престола Бога и Агнца среди улицы его».

У потока по берегам его с той и другой стороны будут расти всякие деревья, доставляющие пищу; листья их не будут увядать, а плоды на них не будут истощаться; каждый месяц будут созревать новые, потому что вода для них течет из святилища; плоды их будут употребляемы в пищу, а листья на врачевание.

Это описание напоминает о мотивах, собранных в изучаемом нами славянском апокрифе, особенно в том его месте, где эдемское дерево упоминается в соотношении с другими деревьями:

И я видел там сад Эдем и плоды его, источник и реку, исходящую из него, и его растительность, и праведников. И я видел в нем пищу их и покой²⁶.

Невозможно не обратить внимание на длинный ряд удивительных соответствий между образным строем Книги пророка Иезекииля и *Откровения Авраама*. В обоих текстах сочетаются образы текущих рек, эдемских деревьев и плодов этих деревьев, которые будут питать избранных²⁷. И в Книге пророка Иезекииля, и в *Откровении Авраама* образы эдемского сада, по-видимому, служат указанием на мотив эсхатологического возобновления гармонии сотворенного мира, известной в различных традициях как рай для праведников. Как отмечалось ранее, видение пророка Иезекииля пронизано образами райского сада. Также и в славянском апокрифе патриарх видит «тех, кто поступает правильно», возле деревьев в Эдеме. В некоторых ранних иудейских текстах это возобновленное, нетленное, райское состояние сотворенного мира интерпретируется как предвестие эсхатологического храма²⁸.

²⁶ Следует особо отметить мотив покоя, в котором часто ощущаются священнические коннотации. В некоторых исследованиях подчеркивается связь мотива покоя с образным строем храма и служения в нем. Об этой связи см.: *Beale G. K. The Temple and the Church's Mission*. P. 60—62; *Walton J. H. Genesis*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001. P. 149—155; *Weinfeld M. Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord — The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1—2:3* // *Caquot A., Delcor M.* (eds). *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henrie Cazelles*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 1981. P. 501—512 at 501—502.

²⁷ Подобного рода значимое сочетание образов, таких как бурные реки, деревья, а также образов, связанных с раем, присутствует в тексте из *Зогапа* II.34a—b, посвященном теме Левиафана: «Этот стих был установлен, но *Бог сотворил морских змеев* — как мы установили: это Левиафан и его самка. *Танниним, Морские змеи* — с неправильной орфографией, так как Святой, будь Он благословен, убил самку, заготовив ее для праведников, как было установлено. *Великий морской змей* (Иез. 29:3) — есть девять рек, в которых он распространяется, и одна река, чьи воды спокойны, в которую стекаются благословения вод Сада три раза в год. Когда [они стекаются] два раза, вода благословенна, но в меньшей степени; когда один раз, [вода благословенна] еще меньше. Морской змей приплывает в реку, собирая силу, плавая вдоль, входя в море, поглощая рыб многих видов, обретая власть и возвращаясь в эту реку. Эти реки текут и вздымаются, а по их берегам растут деревья и травы различных видов». *The Zohar: Pritzker Edition* (transl. by D. Matt). 12 vols. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2003—. 4.150—151.

²⁸ См. на эту тему: *Beale G. K. The Temple and the Church's Mission*. P. 78.

Множество соответствий между Книгой пророка Иезекииля и *Откровением Авраама* заставляет предположить, что описание эсхатологического храма в грандиозном пророческом видении, возможно, в какой-то мере оказало влияние на повествование о сотворении мира в славянском апокрифе. Более того, мотивы храмового культа, различимые в видении Иезекииля, возможно, присутствуют и в *Откровении Авраама*, особенно если принять во внимание, что этот апокриф также содержит указания на традицию священнического служения²⁹.

Палаты храма-мира

Обратимся вновь к мотиву священного храмового двора, символизирующего море, сотворенное в первые дни. В иудейской традиции двор мирового храма ассоциировался с морем, тогда как другие помещения храма соответствовали небу и земле. В позднем раввинистическом предании, авторство которого приписывается Рабби Пинхасу Бен Яиру, говорится, что «Скиния подобна миру... Святая Святых соответствует высшему небу. Внешняя часть предназначалась для того, чтобы представлять землю, а двор — море»³⁰. Подобного рода эзотерическая система соответствия мира храму не представляет собой позднее раввинистическое измышление, а восходит своими корнями к древней космологической концепции. Уже Иосиф Флавий в своих *Иудейских древностях* 3.121—123 утверждает, что тройная структура земной скинии отражала трехчастное строение мироздания³¹, где помещения скинии соответствовали небу, земле и морю:

Разделив внутренность скинии на три части, Моисей поставил в расстоянии десяти локтей от задней стены четыре колонны, сделанные наподобие всех остальных столбов и покоившиеся на таких же основаниях, причем промежуток между этими колоннами был самый незначительный. Помещение за этими колоннами до задней стены представляло Святая Святых, тогда как остальное пространство скинии было открыто доступу священнослужителей. Такое распределение скинии знаменовало собою изображение всего мироздания: третья часть ее, которая отделялась четырьмя колоннами и в которую был запрещен доступ священнослужителям, изображала *небо*, как местопребывание Господа Бога, остальное же пространство в двадцать локтей было открыто для одних священнослужителей наподобие того, как земля и море доступны человеку³².

²⁹ Об использовании образного строя видения Иезекииля в *Откровении Авраама* см.: Rubinkiewicz R. Apocalypse of Abraham // Charlesworth J. H. (ed.) The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. New York: Doubleday, 1983—1985. P. 685.

³⁰ Patai R. Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual. New York: KTAV, 1967. P. 108—109.

³¹ О трехчастной структуре всего сотворенного мира в иудейской традиции см.: Stadelman L. J. The Hebrew Conception of the World — A Philological and Literary Study. Rome: Biblical Institute, 1970. P. 9.

³² Генкель Г. Г. и др. Иосиф Флавий, Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. М.: Альфа-Книга, 2011. С. 101.

Также и в *Иудейских древностях* 3.180—181 Иосиф упоминает похожую интерпретацию скинии:

Между тем, кто поразмыслит над устройством скинии, кто внимательно присмотрится к облачению священнослужителя и к принадлежностям нашего богослужения, тот придет к убеждению, что наш законодатель был человеком святым и что нам напрасно приходится выслушивать обвинения в отсутствии религиозности. Дело в том, что всякий, кто без задней мысли и внимательно присмотрится ко всему описанному, найдет, что все это устройство должно напоминать и служить отражением всего мироздания: скиния, имеющая в длину тридцать локтей, разделена на три части; две из них, как место несвященное, предназначены для всех священнослужителей и соответствуют земле и морю, которые также доступны всем. Третья же часть посвящена одному Господу Богу, потому что и небо для людей недосыгаемо³³.

Представление о соответствии между храмовым культом и строением мира можно обнаружить также в трудах еще одного великого иудейского интерпретатора Библии, Филона Александрийского, который в сочинении *Об особых законах* 1.66³⁴ высказал предположение, что священный храм Божий представляет собой образ всего сотворенного мира. Подобного рода представления, согласно которым земной храм служит копией всей вселенной, восходит к библейским текстам. Описание процесса творения мира в Быт. 1—2 служит параллелью к описанию процесса постройки скинии в Исх. 39—40. Моше Вайнфилд отмечает, что

³³ Там же. С. 107.

³⁴ В трактате *Об особых законах* 1.66 говорится: «Высший и в самом истинном смысле святой храм Божий, как нам предписано верить, — это вся вселенная, и в ней святилищем служит наиболее священная часть всего, что существует, то есть небо...» (*Philo*. 10 vols. / Transl. F. H. Colson, G. H. Whitaker. (Loeb Classical Library.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929—1964. 7.137). В *Зогаре* II.149а можно найти похожую идею: «Сказал р. Ицхак: “Мы знаем, что устройство скинии соответствует устройству неба и земли”» (*Sperling H, Simon M.* (transl.) *The Zohar*. 5 vols. London; New York: Soncino, 1933. 4.22). См. также *Зогар* II.231а: «Нижняя скиния была также сделана целиком и полностью по образцу вышней скинии, ведь конструкция скинии во всех ее деталях включала в себя все деяния и свершения вышнего мира и нижнего, благодаря чему и появилась возможность для *Шехины* присутствовать в этом мире, как в вышних сферах, так и в нижних. Подобным же образом и земной рай был создан по образцу вышнего рая, и в земном рае отражены все возможные формы и образы вышнего. Следовательно, как скиния, так и небо и земля принадлежат к одной тайне» (*Sperling H, Simon M.* (transl.). *The Zohar*. 4.289); *Зогар* II.235b: «Нижняя, земная скиния была копией вышней скинии, также как, в свою очередь, вышняя скиния была копией наивысшей скинии. При этом все они включены друг в друга и составляют единое целое, как сказано: “и будет скиния одно целое” (Исх. 26:6). Скиния была воздвигнута Моисеем, причем только было дозволено ее воздвигнуть, как мужу в отношении своей жены. Одновременно с возведением нижней скинии была возведена иная скиния, высшая, на что указывают следующие слова: “поставлена скиния” (Исх. 40:17), поставлена, то есть она была нерукотворной, явилась из высшей сокрытой тайны как результат проявления мистической силы, которой был наделен Моисей, чтобы она могла явить себя в этом свершении» (*Sperling H, Simon M.* (transl.). *The Zohar*. 4.303).

Быт. 1:1—2:3 и Исх. 39:1—40:33 отличаются типологической идентичностью. В обоих текстах представлено полное завершение деяний, исполненных по заповедям Бога, их осмотр и одобрение, благословение и освящение, связанное с выполнением соответствующих заповедей. Еще важнее то, что в способе выражения этих идей данные тексты частично совпадают³⁵.

Ученые зачастую высказывают предположения, что, учитывая эти параллели, земной храм рассматривается как уменьшенная модель мира, воспроизводящая структуру творения как места служения Богу.

Вернемся теперь к *Откровению Авраама*, не упуская из виду все эти многозначительные соответствия. Если аспект храмового служения действительно присутствует в космологических описаниях в Библии, тогда в славянском апокрифе, возможно, также прослеживается трехчастная структура мира как храма (небо, земля и подземное царство, представленное хаотичными водами), так как в видении, описанном в главах 19—21, упоминаются все эти части мира. Более того, местонахождение Авраама на вершине небес, представляющей Святая Святых мирового храма, дает ему уникальную точку зрения, с которой он может заглянуть в другие помещения этого космологического храма. Такое расположение дает дополнительное представление о структуре мирового святилища, в котором просматриваются детали, схожие с земным храмом.

Во многом подобно земному храму, в котором его внутренняя, наиболее сакральная часть была отгорожена от менее священных мест, у мирового храма, по-видимому, тоже была священная преграда между его Святая Святых, представленным небесными сферами, и менее сакральными частями, такими как земля и море. Такого рода преграда, представленная в славянском апокрифе небесной твердью, возможно, служит эквивалентом *Паргоду*, таинственной завесе в небесном Святая Святых, предмету, на котором, согласно некоторым интерпретациям, отражена вся история человечества от начала до эсхатологического конца. Теперь обратимся к более пристальному рассмотрению образа этой космической завесы.

³⁵ *Weinfeld M.* Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord—The Problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1—2:3. P. 503. См. также: *Balentine S. E.* The Torah's Vision of Worship. Minneapolis: Fortress Press, 1999. P. 67—68; *Beale G. K.* The Temple and the Church's Mission. P. 60—61; *Buber M.* Die Schrift und ihre Verdeutschung. Berlin: Schocken, 1936. 39 ff; *Fishbane M.* Text and Texture. New York: Schocken, 1979. P. 12; *Kearney P. J.* Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25—40 // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.* 1977. 89 (3). S. 375—378 at 375; *Levenson J. D.* Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible. Minneapolis: Winston Press, 1985. P. 143; *Idem.* Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence. San Francisco: Harper & Row, 1988. P. 85—86; *Walton J. H.* Genesis. P. 149; *Wenham G. J.* Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story. P. 19—25.

Завеса мирового храма

Принимая во внимание то, что идея мирового храма действительно присутствует в космогоническом описании, представленном в славянском апокрифе, возможно, эта космологическая конструкция, подобно земному святилищу, имела свою завесу, отделявшую наиболее сакральную часть храма от других, менее священных пространств.

Как уже отмечалось ранее, видения патриарха в небесном тронном зале напоминают *Паргод*, небесную параллель завесы земного храма³⁶. В более поздних иудейских мистических текстах *Паргод* представлен как таинственная тканевая занавесь, на которой чудесным образом отражена вся история творения. Тот факт, что патриарх оказывается помещенным в небесное Свята Святых, взирающим на небесную и твердь под ногами и то, что находится под ней, свидетельствует о его нахождении за завесой, отделяющей самое сакральное пространство от остальных частей мирового храма.

Более того, некоторые исследователи указывали на соответствие уникального способа, которым Авраам получает откровение о мировой истории, откровениям, которые получали визионеры мистики *Хейхалот* на небесной завесе, а апокалиптические созерцатели на небесных скрижалях³⁷. В особенности все это напоминает откровение на *Паргоде*, явленное р. Ишмаэлю³⁸ в *Сефер Хейха-*

³⁶ О роли и значении *Паргода* в иудейской религиозной традиции см.: *Alexander P.* 3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch // *Charlesworth J. H.* (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983—1985. 1.296; *Arbel D.* *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*. Albany: SUNY Press, 2003. P. 39, 100; *Bietenhard H.* *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2.) Tübingen: Mohr/Siebeck, 1951. 73 ff.; *Fallon F. T.* *The Enthronement of Sabaoth*. (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 10). Leiden: Brill, 1978. P. 55; *Halperin D.* *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven: American Oriental Society, 1980. P. 169, note 99; *Hofius O.* *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 14) Tübingen: Mohr/Siebeck, 1972. 17 ff.; *MacRae G.* *Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature*. P. 1.49—78; *Murray-Jones C. R. A.* *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism: A Source-critical and Tradition-historical Inquiry* // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period: Supplement Series*. 2002. 59 P. 164 ff.; *Rowland C., Murray-Jones C.* *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum, 12.) Leiden: Brill, 2009. P. 372; *Odeberg H.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. New York: KTAV, 1973. P. 141; *Shaked S.* *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. London: School of Oriental and African Studies, 1994. S. 5.

³⁷ См.: *Stone M. E.* *Apocalyptic Literature* // *Stone M. E.* (ed.) *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*. (Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum, 2.2.) Assen: Van Gorcum, 1984. P. 417, n. 190; *Philonenko-Sayar B., Philonenko M.* *Apocalypse d'Abraham* // *Dupont-Sommer A. et al.* (eds.) *La Bible. Écrits intertestamentaires*. La Bibliothèque de la Pléiade; Paris, 1987. 1691—1730, esp. 1720, n. 9.

³⁸ Раскрытие содержания завесы р. Ишмаэлю в *Третьей книге Еноха* — не единственное событие подобного рода в раввинистической литературе. В других раввинистических

лот³⁹, где этот раввинистический персонаж созерцает всю человеческую историю, представленную на космической завесе⁴⁰.

источниках можно обнаружить рассказы о мистиках, которым было даровано созерцать *Паргод*. Согласно Вавилонскому Талмуду и *Книге Зогар*, первым из людей, получивших видение обо всех поколениях и их главах, был Адам. В *Бавли Санхедрин* 38b говорится: «Именно это имел в виду Реш-Лакиш, когда он сказал: Каков смысл стиха: Вот книга родословия Адама? Это сказано, чтобы дать понять о том, что Святой, будь Он благословен, показал ему [Адаму] все поколения и их мыслителей, все родословия и их мудрецов. Когда он подошел к родословию Рабби Акивы, он [Адам] обрадовался, увидев его ученость, но огорчился, увидев его смерть, и сказал: Как важны друзья Твои, о Боже, и как тяжел их труд» (*Epstein I. The Babylonian Talmud. Sanhedrin*. P. 38b). В *Алфавите рабби Акивы* знаменитый танай получает откровение о будущих мудрецах Израиля на завесе. См.: *Jellinek A. Beth ha-Midrash*. 6 vols. Jerusalem: Wahrmann, 1967. 3.44.

³⁹ Об интерпретациях *Паргода* в раввинистической литературе см. также: в. *Йома* 77a; в. *Брахот* 18b; в. *Хагига* 15a—b; в. *Санхедрин* 89b; в. *Сота* 49a; *Пиркей де рабби Элиезер* 4:6; *Зогар* I.47a; II.149b—150a. Согласно в. *Санхедрин* 38b подобного рода видение было даровано Адаму, когда первому человеку были показаны все поколения, а также их самый звездный представитель. Одеберг сравнил этот текст с откровением на *Pargod* р. Ишмаэлю. См.: *Odeberg H. 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. New York: KTAV, 1973. P. 141.

⁴⁰ В 3 *Енохе* 45:1—6 говорится: «Р. Ишмаэль сказал: *Метатрон* сказал мне: Подойди, и я покажу тебе Занавес Вездесущего, который распростерт пред Святым, будь Он благословен, (и) на котором начертаны все поколения мира и все их деяния, которые уже осуществлены и которые еще должны быть осуществлены, до последнего поколения. Я пошел, и он показал их мне пальцами своей руки, подобно тому, как отец учит своего сына буквам Торы; и я увидел: каждое поколение и его владык; каждое поколение и его глав; каждое поколение и его пастырей; каждое поколение и его хранителей... И я увидел: Адама и его поколение, их деяния и их мысли... Мессию, сына Иосифа и его поколение, и все, что они соделают с язычниками...» (*Тантлевский И. Р.* Книга Еноха. М.: Мосты культуры; Гешарим, 2002. С. 231—232). В иудейской мистической традиции можно обнаружить попытки объяснения того, как всецелая историческая и физическая реальность может постоянно предстать перед глазами всеведущего создателя. В *Зогаре* I.90b—91b эта идея принимает следующий вид: «Приди и виждь: Рабби Шимон сказал, “Вот книга родословия Адама (Быт. 5:1). Была ли это на самом деле книга? Скорее они установили, что Святой, будь Он благословен, показал Адаму все поколения и их толкователей...” Как Он явил все это? Можно сказать, он увидел благодаря Святому Духу, что им было уготовано войти в этот мир, как некоторые люди могут предвидеть будущее благодаря мудрости. Но нет! Скорее он увидел все это своими собственными глазами, узрев тот образ, в котором им было уготовано пребывать в этом мире. Как это могло быть? Поскольку в день сотворения мира все эти души, которым было уготовано пребывать в человеческих существах, стоят в присутствии Святого, будь Он благословен, в том самом виде, какой им предстоит обрести в этом мире. Подобным же образом, после того, как все праведники покидают этот мир, все их души возносятся; и Святой, будь Он благословен, готовит для них иной облик, в который они облачаются, напоминающий тот, который они имели в этом мире. Так все они стоят в Его присутствии, и Адам видел их всех своими собственными глазами... Когда Святой, будь Он благословен, показал Адаму все эти поколения мира, он увидел всех и каждого, все поколения и каждое поколение, стоящими в Эдемском саду в том виде, какой им уготовано было принять в этом мире» (*The Zohar: Pritzker Edition*. 2.71—75). Как мы видим, откровение, полученное Адамом, выглядит очень похожим на содержание откровения, дарованного р. Ишмаэлю в *Сефер Хейхалот*. Первый человек видит все поколения и «их ученых мужей».

Мистическая завеса в *Третьей книге Еноха*, как и предмет, служащий средством откровения в *Откровении Авраама*, раскрывает порядок событий от поколения первых людей до появления Мессии. При этом, как уже отмечалось ранее, в *Откровении Авраама* видение *Паргода* охватывает не только исторические события, но и структуру всего мироздания.

В этом отношении интересно отметить свидетельства, содержащиеся в некоторых ранних иудейских текстах, что завеса, закрывающая земное Святая Святых, уже тогда представлялась как тканевое полотно, тем или иным способом отражающее весь мир. К примеру, в *Иудейской войне* Иосифа Флавия объясняется, что завеса иерусалимского храма представляла собой образ всего мира:

...над ними свешивался одинаковой величины вавилонский занавес, пестро вышитый из гиацинта, виссона, шарлаха и пурпура, сотканный необычайно изящно и поражавший глаз замечательной смесью тканей. Этот занавес должен был служить символом вселенной: шарлах обозначал огонь, виссон — землю, гиацинт — воздух, а пурпур — море, два из них — по сходству цвета, а два — виссон и пурпур — по происхождению, ибо виссон происходит из земли, а пурпур из моря. Шитье на занавесе представляло вид всего неба, за исключением знаков зодиака (*Иудейская война* V. 212—214)⁴¹.

В этом тексте со всей очевидностью подчеркивается сочетание цветов завесы, символизирующих, по утверждению автора, четыре мировые стихии: огонь, землю, воздух и воду. Иосиф также отмечает уже знакомую нам трехчастную структуру мира, то есть небесные сферы, землю и море. В *Иудейских древностях* он также размышляет о завесе скинии, представляя похожую картину, вновь с аллюзией на основные стихии и соответствующие им цвета:

Завесы, сотканные из четырех сортов материала, служат эмблемой стихий, причем виссон, очевидно, напоминает землю, которая родит лен, пурпур — море, окрашивающееся в пурпуровый цвет кровью рыб, фиолетовый гиацинт — лазоревый воздух, а багряный цвет служит символом огня (*Иуд. др.* III. 183)⁴².

Проецирование элементов сотворенного мира на завесу земной скинии, возможно, представляет собой существенный этап в процессе формирования концепции небесной завесы, *Паргода*, на которой мистики литературы *Хейхалот* созерцали всю вселенную.

После краткого обзора ранних стадий формирования концепции *Паргода* нам следует вернуться к той стадии развития этой концепции, которая представлена в *Откровении Авраама*. Прежде чем приступить к подробному рассмотрению откровения, явленного патриарху, необходимо уточнить некоторые

⁴¹ Генкель Г. Г. и др. Иосиф Флавий, Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. С. 1115.

⁴² Там же. С. 107 (с небольшими изменениями).

пространственные аспекты этого видения. К примеру, в *Отк. Авр.* 21:1—2, где повествуется о Божественном повелении, обращенном к патриарху непосредственно перед тем моментом, когда ему открывается видение, текст гласит:

И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь и познай изначально стенающее творение. На этом небе — творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь, что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем⁴³.

Здесь Бог призывает мистика посмотреть вниз себе под ноги. Сначала видение кажется несколько странным и совершенно непохожим на привычный вид *Паргода*, каким он предстает в раввинистических источниках, т. е. обычно в виде вертикальной преграды. Однако в славянском апокрифе завеса, отделяющая небесное Святая Святых, в отличие от завесы земного храма, расположена не вертикально, а горизонтально. Самим ходом повествования о видении подчеркивается тот факт, что Авраам смотрит вниз из небесного Святая Святых на медиум откровения, посредством которого пред ним предстает божественное видение, и этот медиум находится у него под ногами. Всем этим расположением утверждается парадоксальная пространственная структура мирового храма, в котором Святая Святых наверху отделено от нижних частей храма-мира горизонтальной преградой, названной в славянском апокрифе «простертием ножным»⁴⁴. Такое горизонтальное расположение небесной завесы не представляет собой уникальную отличительную особенность славянского апокрифа, а представлено также и в других иудейских источниках. В некоторых раввинистических текстах одно из небес воспринимается как завеса, отделяющая небесное Святая Святых от нижних небес, которые зачастую воспринимаются как менее сакральные помещения небесного храма. Джордж Мак-Рэй в своем исчерпывающем исследовании образа небесной завесы⁴⁵ обращает внимание на отрывок из Вавилонского Талмуда, в котором самое низкое небо, Вилон (וילון)⁴⁶, воспринимается как небесная завеса⁴⁷. Этот текст из *Бавли Хагига* 12b выглядит следующим образом:

⁴³ Кулик А. Откровение Авраама. С. 246.

⁴⁴ *Philonenko-Sayar B., Philonenko M. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes.* P. 84. Слово *простертие* вызывает ассоциацию с ранее приведенным текстом из *3 Енох* 45, в котором небесная завеса растянута перед Богом: «которая распростерта пред Святым». Другие слова, используемые в славянском апокрифе для обозначения способа, которым совершается откровение, — *образование* или *образ*.

⁴⁵ Мак-Рэй сделал важное замечание о разграничении двух способов геометрического расположения небесной завесы. По его мнению, «существуют два вида завесы: Вилон, или завеса, разделяющая небо и землю (или умопостигаемый и чувственный миры), и *Паргод*, или завеса перед Божьим тронem на небесах» (*MacRae G. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature.* P. 68).

⁴⁶ Это слово происходит от латинского *velum* (*Alexander P. 3* (Hebrew Apocalypse of) *Enoch.* 1.269).

⁴⁷ *MacRae G. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature.* P. 49.

Р. Иуда сказал: есть два неба, ибо сказано: Вот у Господа, Бога твоего, небо и небеса небес. Реш-Лакиш сказал: [Есть] семь, а именно, Вилон, Ракиа, Шехахим, Зевуль, Маон, Махон, Аравот. Для Вилона не предусмотрено иной цели, как входить утром и выходить вечером, и возобновлять каждый день акт творения, ибо сказано: Ты простираешь небеса, как тонкую ткань, и раскидываешь их, как шатер для жилья. Ракиа — это небо, на котором установлены солнце и луна, звезды и созвездия, ибо сказано: И поставил их Бог на тверди [Ракиа] небесной⁴⁸.

Таким образом, согласно раввинистическим представлениям о мире, небесная завеса, Вилон, представляющая собой самое низкое из семи небес⁴⁹, сворачивается каждое утро, открывая миру дневной свет, и разворачивается, закрывая дневной свет по вечерам⁵⁰.

Принято считать, что образ неба-завесы (*Вилон*) восходит к библейскому тексту Ис. 40:22, где Бог представлен простирающим небеса как ткань завесы: «Он есть Тот, который восседает над кругом земли, и живущие на ней — как саранча пред ним; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья...»⁵¹.

⁴⁸ Epstein I. The Babylonian Talmud. Hagiga. P. 12b.

⁴⁹ В некоторых источниках все небеса интерпретируются как «завесы». В *Зогаре* II.164b говорится следующее: «Открыл Рабби Хия, Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как покрывало (Пс. 103:2). Этот стих был установлен, ибо когда Святой, будь Он благословен, создал мир, Он обернулся в этот изначально созданный свет и вместе с ним создал небеса. Приди и виждь: Свет и мрак были едины, свет справа, мрак слева. Что сделал Святой, будь Он благословен? Он соединил их и создал из них небеса. Что такое *шамайим*, небеса? *Эш*, огонь, и *майим*, вода. Они были соединены вместе, и из них Он создал *шамайим*, небеса, примирив их. Когда они были соединены воедино, он растянул их как покрывало, удлинив их и свернув в букву *вав*, и это называется покрывалом. Покрывала (Исх. 26:1) — ибо смотри, из этой буквы распространяется сияние, становясь покрывалами! Семь небес было распростерто, скрытых в вышней сокровищнице, как было установлено, и одно небо протянулось поверх них. Это небо бесцветно, нет в нем открытого места, которое можно было бы созерцать, хотя оно и доступно для постижения разумом. Это небо сокрыто и освещает все остальные, приводя их в движение, каждое в соответствие с его природой. За пределами этого неба простирается область, недоступная знанию или восприятию, и теперь следует замкнуть уста, не разговаривая и не созерцая. Кто бы ни пытался созерцать, тот вернется назад, ибо никому не дано проникнуть туда. Существуют *десять покрывал*, и они — десять небес. А кто они такие? Покрывала Пребывания, которых десять, и они доступны знанию мудрых сердцем» (The Zohar: Pritzker Edition. 5.451—453). См. *Зогар* II.209а: «Однако здесь необходимо размышлять, ибо есть небеса, и опять же есть небеса! Небеса внизу и земля под ними; небеса наверху и земля под ними. Все ступени бытия, высшие и низшие, соответствуют этому образцу, одни производят других. Небеса внизу — *десять покрывал*, как сказано: *простирая небеса, как покрывало* (Пс. 103:2)» (Ibid. 6.192).

⁵⁰ Ср.: MacRae G. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature. P. 50. Филип Александер отметил, что «по-видимому, первое небо считается своего рода завесой или покрывалом, которое либо скрывает небесный мир от человеческих глаз, либо, открываясь и закрываясь, представляет собой причину смены дневного света и ночной темноты» (Alexander. 3 Enoch. 1.269).

⁵¹ Hofius O. Der Vorhang vor dem Thron Gottes. S. 21.

В *Бавли Брахот* 58b также сочетаются образы небесной завесы и *Вилона*: «Р. Хуна, сын Р. Йегошуа сказал: *Вилон* был порван пополам и свернут, и из-под него показалось сияние Ракиа»⁵². Необходимо отметить, что в обоих приведенных текстах из Талмуда Вилон со всем его символизмом связан с образом тверди (עֲרֵבָה). Эта связь очень важна для понимания образного строя *Откровения Авраама*, в котором патриарх созерцает тайны творения и человеческой истории, глядя себе под ноги, «на твердь»:

И он сказал мне: «Посмотри себе под ноги на небесную твердь (простертие) и познай изначально стенающее творение. На этом небе — творение и то, что в нем, и жизнь, уготовленная ему». И я смотрел на твердь (простертие), что под ногами, и видел подобие неба и то, что в нем (*Отк. Авр.* 21:1—2)⁵³.

В библейских текстах небесная твердь (עֲרֵבָה) часто представляется своего рода диафрагмой, разделяющей верхние и нижние воды. Так, в Быт. 1:6 говорится о том, что Бог создал твердь (עֲרֵבָה) посреди воды, чтобы отделить «воды от вод». В некоторых текстах мидраша, по-видимому, роль тверди как небесной завесы, разделяющей верхние и нижние воды в ключевой момент сотворения мира очень напоминает подобную же роль завесы в *Откровении Авраама*. Так, в *Мидраше Берешит Раббати* на Исх. 26:33 проводится параллель между завесой земного храма и небесной твердью, разделяющей верхние и нижние воды:

В скинии завеса разделяла святилище и Святая Святых, и в теле диафрагма разделяет сердце и желудок, и в мире именно небо разделяет верхние воды и нижние воды...⁵⁴

Подобного рода концепция представлена и в *Бемидбар Рабба* 12:13:

...Написано, В начале сотворил Бог небо и землю, и т. д. (Быт. 1:1), а также написано, Ты, который простираешь небеса, как покрывало (Пс. 103:2), в то время как о скинии написано, И сделай покрывала из козьей шерсти, чтобы покрывать скинию, и т. д. (Исх. 26:7). Это написано в связи со вторым днем, Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она..., и т. д. (Быт. 1:6), и о скинии написано, И будет завеса

⁵² О подобного рода традиции восприятия Вилона в *Мидраше Конен* и других раввинистических текстах см.: Hofius O. Der Vorhang vor dem Thron Gottes. S. 20—21; MacRae G. Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature. P. 50.

⁵³ Кулик А. Откровение Авраама. С. 246; Philonenko-Sayar B., Philonenko M. L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes. P. 82—84. Относительно этого текста Уильям Уитни справедливо отметил, что «Авраам пребывает на седьмом небе и взирает вниз сквозь несколько завес небесных сводов» (Harvard Semitic Monographs, 63. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006. P. 68).

⁵⁴ Midrash Bereshit Rabbati / Ed. by H. Albeck. Jerusalem: Mekitse Nirdamim, 1940. P. 32.

отделять вам (Исх. 26:33). О третьем дне мы читаем, Да соберется вода, которая под небом, в одно место (Быт. 1:9)...⁵⁵

В *Книге Зогар* храмовый символизм тверди как завесы подчеркивается утверждением о том, что она отделяет более священные места от менее священных:

Рабби Йегуда сказал, «Из этого мы узнает, что всякое разделение мнений по вопросу о небе обречено продолжаться, ведь есть разделение ради неба, и благодаря этому небо существует, как написано: *И назвал Бог твердь небом* (Быт. 1:8). Из сосудов неба они черпают кружками и так существуют. Ибо мы узнали, что написано: *и будет завеса отделять вам святилище от Святой Святых* (Исх. 26:33), а именно, *это твердь*, разделяющая храм посередине (*Зогар* 1.33а)⁵⁶.

Таким образом, в вышеупомянутых текстах из *Мидраша Рабба* и *Зогара* прослеживается очень значимое совпадение в вопросе о восприятии разграничения верхних и нижних вод как космической завесы. Раввинистическая концепция завесы как космической диафрагмы, пролегающей между более и менее священными частями мира, представленной в виде неба или небесной тверди, по-видимому, восходит к древним представлениям о мире. Мак-Рэй обращает внимание на тексты из Наг-Хаммади, в которых космическая завеса воспринимается как преддверие, отделяющее Божественную Плерому от материального мира. В одном из этих текстов, под названием *Сущность архонтов* (ННС, II, 94, 9—14), утверждается, что «есть завеса между пределами неба и Эонами, которые внизу. И тень была под завесой, и Тень та стала материей. И Тень та была брошена в некое место»⁵⁷. В этом тексте, как и в иудейских источниках, содержащих образ завесы (*Вилона*), эта завеса представлена в горизонтальном положении, т. е. отделяющей область божественного от ее низшей материальной «тени». В другом месте из *Сущности архонтов* (ННС, II, 95, 19—22) космическая завеса представляется как преграда, разделяющая верхние и нижние миры: «И София и Зоя восхитили его, и поместили на седьмом небе, у нижнего края завесы, между верхом и низом»⁵⁸. В этих христианских источниках, представляющих неортодоксальную традицию,

⁵⁵ Midrash Rabbah. 5.483.

⁵⁶ The Zohar: Pritzker Edition. 1.202. Христианские авторы также были знакомы с традицией интерпретации небесной тверди как священной завесы. В своей *Христианской топографии* 2:35 Козьма Индикоплов сообщает следующее: «Божественный Апостол в своем Послании к Евреям, объясняя скинию внутри, то есть ту, что была за завесой, заявляет, что она была образом небесных реалий, — то есть образом царства небесного или будущего века, объясняя завесу, разделяющую одну скинию надвое, как небесную твердь; в точности как небесная твердь, помещенная посередине, между небом и землей...» (*McCrinkle J. W.* (ed.). *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk. Translated from the Greek, and Edited with Notes and Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 42—43.

⁵⁷ Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / Пер. А. И. Еланской. СПб.: Алетей, 2001. С. 339.

⁵⁸ Изречения египетских отцов. С. 340.

как и в вышеупомянутых раввинистических текстах, в которых самое нижнее небо, *Вилон*, служит мировой завесой, София, самый нижний эон Божественной Плеромы, нередко выступает в роли завесы, отделяющей область Плеромы от области человеческого. В другом тексте из библиотеки Наг-Хаммади, *О происхождении мира* (ННС, II, 98, 21—23), читателям сообщается о том, что «она (т. е. София) (таким образом) является завесой, простертой между людьми и принадлежащими вышней области...»⁵⁹

Из рассмотрения этих текстов мы можем заключить, что космическая завеса наделяется функциями, связанными с храмовым культом, а именно служит для разделения более и менее сакральных областей. Мировая завеса в *Откровении Авраама* с ее горизонтальным расположением имеет как космологический, так и сакральный смысл. Такое пространственное положение завесы наводит на мысль, что нижние регионы мира, созерцаемые патриархом в его видении, возможно, представляются внешними помещениями мирового храма, соответствующими менее сакральным частям земного храма, известным как святилище (*хейкал*) и двор (*олам*)⁶⁰.

Левиафан как камень основания

Возвращаясь к мотиву храмового двора, который в славянском апокрифе ассоциируется с морем, следует обратить внимание на еще один значимый образ, а именно символику загадочного обитателя океана — Левиафана, охарактеризованного в тексте *Откровения Авраама* как основание творения. Использование этого образа чудовища, сотворенного в начале создания мира, следует рассматривать в контексте иудейской традиции, где в преданиях о первоначальном основании мира нередко прослеживаются мотивы храмового культа, а основание мира ассоциируется со священным обрядом закладки основания храма. Общая идея закладки основания мира как закладки храма получило свое выражение в понятии «Камня основания» (*Эбен Шетия*)⁶¹. Этот предмет,

⁵⁹ Там же. С. 310.

⁶⁰ Эти нижние «храмовые» помещения также содержат некоторые образы, относящиеся к священническому культу, включая вышеупомянутую теофанию Азазеля.

⁶¹ О концепции Камня основания см.: *Ginzberg L. Legends of the Jews*. 7 vols. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998. 5.15; *Burrows E. Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* // *Hooke S. H.* (ed.). *The Labyrinth*. London: SPCK; New York: Macmillan, 1935. P. 45—70; *Patai R. Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*. P. 54—58; *Schäfer P. Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur* // *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, 15.) Leiden: Brill, 1978. S. 122—133; *Fossum J. The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism*. (WUNT, 36.) Tübingen: Mohr/Siebeck, 1985. P. 250 ff; *Levenson J. D. Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. San Francisco: Harper & Row, 1985. P. 133 ff.; *Fletcher-Louis C. The Revelation of the Sacral Son of Man* // *Avemarie F., Lichtenberger H.* (eds). *Auferstehung-Resurrection*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 2001. P. 272 ff.

с которого, согласно религиозным текстам Месопотамии⁶² и Израиля, началось творение, стал фундаментом или краеугольным камнем не только всего мира⁶³, но также и храма⁶⁴. Эта идея основания храма как основания мира находит свое отражение уже во *Второй книге Еноха*, в которой источник всего творения — протологический эон Адоил выступает также в роли основания высшего храма, представленного Божественным Престолом⁶⁵.

В раввинистических источниках Камень основания часто идентифицировался как с основанием небесного святилища⁶⁶, так и со скалой в Святой Святы Иерусалимского Храма. В *Мишне Йома* 5:2 говорится, что «после исчезновения Ковчега на его месте со времен ранних пророков остался камень, и он был назван *‘Шетия’*. Он возвышался над полом на три ширины пальцев»⁶⁷.

⁶² Ученые отметили, что появление мотива запечатывания бездны камнем основания можно обнаружить уже в мифологии Месопотамии. См.: *Burrows E. Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion. 55; Fossum J. The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism. P. 250.*

⁶³ Так, в *Книге Зоар* I.231 Камень основания представлен следующим образом: «Мир не был сотворен до тех пор, пока Он не взял некий камень — камень, называемый *эбен шетия*, Камень основания. Благословенный Святой взял его и бросил его в бездну, и он установился сверху донизу; распространился из этого мира. Это центр всего мира, и на этом центре покоится Святая Святых, как написано: *или кто положил краеугольный камень ее?* (Иов 38:6). *Краеугольный камень ее* — как написано: *камень испытанный, краеугольный, драгоценный* (Ис. 28:16), или похожим образом: *Он сделался главою угла* (Пс. 117:22). Приди и осмысли: Этот камень был создан из воды, огня и воздуха, выкристаллизовавшись из всех них и став единым камнем. Этот камень стоит над бездной; иногда воды вытекают из-под него, наполняя бездну. Этот камень стоит как знак в центре мира» (The Zohar: Pritzker Edition. 3.396—397). См. также *Йерушалми Йома* 5:4: «Рабби Йоханан сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем основан мир. Рабби Хия: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем основан мир» (The Jerusalem Talmud. Tractates Pesahim and Yoma / Ed. by H. W. Guggenheimer. (Studia Judaica, 74.) Berlin: De Gruyter, 2013. P. 525; *Бемидбар Рабба* 12:4: «... строительство мира началось с того места, на котором предполагалось поставить храм. Р. Йоси бен Халафта сказал: Почему он называется Камнем основания? Потому что на нем началось основание мира» (Midrash Rabbah. 5.457).

⁶⁴ См. *Зоар* I.72a: «Открыл рабби Йегуда, сказав, “То этот камень, который я поставил памятником, будет домом Божиим (Быт. 28:22). Это камень основания, на котором мир был укоренен, на котором храм был построен”» (The Zohar: Pritzker Edition. 1.424).

⁶⁵ В краткой редакции 2 *Енох* 25 сообщается: «И повелел я в преисподнях, да взойдет одно из невидимых в видимое. И вышел Адоил, огромный весьма, и увидел я, что во чреве (своем) содержит (он) век великий. И сказал я ему: “Разрешись, Адоил, и да будет видимое рождено из тебя”. И разрешился (Адоил), и вышел из него век великий, несущий всю тварь, которую я хотел создать. И увидел я, что (это) хорошо. И поставил я себе престол, и сел на нем...» (*Наванович А. М. Книга Еноха // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева. 20 т. СПб., 1999. Т. 3. С. 216—217.*)

⁶⁶ См. *Зоар* I.71b: «“И над сводом, который над головами их, было подобие престола по виду как бы из камня сапфира” (Иез. 1.26). Это Камень основания, центр всей вселенной, на котором стоит Святая Святых» (The Zohar: Pritzker Edition. 1.423).

⁶⁷ *Danby H. The Mishnah. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 167.* См. также *Вайикра Рабба* 20:4: «После того, как пропал ковчег, на его месте был камень основания. Почему он

Более того, в иудейских источниках первозданный камень наделяется дополнительной функцией космической дамбы, служащей для умирения и запечатывания хаотических вод бездны. Подобного рода мотив запечатывания первозданных вод можно обнаружить уже в *Молитве Манассии* 1—3, в которой Бог представлен запечатывающим хаос своим славным Именем:

О Господи, Бог наших отцов, Бог Авраама, Исаака, Иакова и их праведных потомков; Тот, кто сотворил небо и землю со всей их красотой; Тот, кто связал море и установил его заповедью его слова, Тот, кто закрыл преисподнюю и запечатал ее своим могучим и славным именем...⁶⁸

Несмотря на то, что в этом раннем тексте Камень основания не упоминается, присутствие Божьего Имени косвенно указывает на этот предмет, так как *Эбен Шетия* часто ассоциировался с Именем. В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исход 28:30 утверждается, что в начале творения Бог запечатал пасть бездны (*Техом*) Камнем основания, на котором было начертано Божье Имя⁶⁹. В Вавилонском Талмуде⁷⁰ этот эпизод первых дней творения, где Бог запечатывает воды, затем воспроизводится царем Давидом, также запечатывающим воды хаоса камнем, на котором начертан Тетраграмматон⁷¹. В этом источнике подчинение первозданных вод хаоса связано с основанием храма⁷². Майкл Фишбеин отмечает, что

...воды бездны (*Техом*) удерживаются с помощью камня... и это тот самый камень основания, на котором был основан храм... Таким образом,... храм служит своего рода мировой осью (*axis mundi*), или точкой связи и взаимопроникновения, на которой пересекаются божественные вышние миры и нижние подземные воды хаоса. В этих образах довольно отчетливо прослеживаются характерные черты древнего мифа об основании мира и небесного святилища, поставленного в ознаменование торжества над побежденными водами хаоса. Эта тема особенно хорошо известна благодаря поэме *Энума элиш* iv-v, где говорится о великой битве и строительстве храма, однако можно также привести в качестве параллели битву Бога с морской стихией и строительство храма, как они представлены в Исх. 15:6—8,17⁷³.

Образ Камня основания как первозданного фундамента возвращает нас к космологической истории, изложенной в славянском апокрифе, в котором

так называется? Р. Йоси бен Халафта сказал, это потому, что на нем было создано основание мира» (Midrash Rabbah. 4.256).

⁶⁸ Charlesworth J. H. Prayer of Manasseh // Charlesworth J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. New York: Doubleday, 1983—1985. P. 634.

⁶⁹ См. также: *Таргум Экклез.* 3.11.

⁷⁰ в. Сукка 53b; в. Маккот 11a; и. Санхедрин 29a.

⁷¹ На эту тему см.: Fossum J. The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism. P. 250.

⁷² В *Таргуме Псевдо-Ионафана* на Исх. 28:30 говорится о скале основания, которой Бог вначале запечатал пасть великой бездны.

⁷³ Fishbane M. A. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 210.

Левиафан изображается как основание мира⁷⁴. Как и *Эбен Шетия*, Левиафан также играет роль дамбы, препятствующей напору бурлящих вод. В раввинистических источниках Левиафан также предстает не только как краеугольный камень мира⁷⁵, но также, подобно Камню основания, как преграда, не позволяющая водам хаоса уничтожить мир⁷⁶. В *Песикта Раббати* 48:3 говорится, что, если бы Левиафан не лежал поверх бездны и не придавливал ее, бездна в конце концов разрушила бы мир и затопила его⁷⁷. Учитывая все эти свидетельства, исследователи высказывали предположение, что в иудейской традиции Левиафан предстает как «заслонка на пути первоизданых вод, предотвращающая возникновение разрушительного потопа, который может прорваться из преисподней»⁷⁸. Подобным образом характеризуется и Камень основания⁷⁹. Следовательно, как Левиафан, так и Камень основания служат космическими

⁷⁴ Эта роль чудовища признана многими учеными. К примеру, Уильям Уитни отмечает, что «в *Отк. Авр.* 10:8—12 четко определено место Левиафана как космической оси. Там, при том, что оно лежит в основании мира, оно также обитает в подземном мире» (*Whitney K. W., Jr. Two Strange Beasts.* P. 123). Такая роль Левиафана также подтверждается в позднейшей иудаистической литературе; Уитни отметил, что в *Мидраше о Величине Мира* Левиафан представляется основанием мира (*Ibid.* P. 115—116).

⁷⁵ Так, Йегуда Либес, размышляя о раввинистическом понимании плавника Левиафана как основания мира, отметил, что в *Зогапе* II.34a—b плавник Левиафана истолковывается как космологический столп, подобно тому, как понимается и Р. Шимон (*Liebes Y. Studies in the Zohar / Transl. A. Schwartz et al. Albany: SUNY, 1993. P. 72*). В *Пиркей де рабби Элизер* 9 весь мир держится на плавниках Левиафана: «Левиафан, летающий змей, и обиталище его в нижних водах; и меж его плавников покоится средняя ось земли» (*Pirke de Rabbi Eliezer / Ed. by G. Friedlander. 2nd ed. New York: Hermon Press, 1965. P. 63—64*).

⁷⁶ Уже в *1 Енох* 60:7 Левиафан представлен находящимся над водными потоками.

⁷⁷ В *Песикта Раббати* 48:3 говорится: «Я замыслил, что Левиафан будет тебе в пропитание в грядущие времена. Однако если необходимо было бы для тебя кормить его, ты не смог бы обеспечить этого. Так он велик, говорил наш Учитель, что если бы он не лежал на дне и не придавливал бы бездну, бездна прорвалась бы на верхние слои и разрушила бы мир, затопив его» (*Braude. Pesikta Rabbati. 2. 824*).

⁷⁸ *Fishbane M. A. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 208*. В некоторых иудаистических текстах Левиафан изображается заглатывающим воды хаоса, и этот мотив присутствует уже в четвертой главе *Третьей книги Варуха*. См. также в *Бава Батра* 74b: «Рав Иуда далее утверждал от имени Рава: Иордан берет свое начало из пещеры Баниас. Также учили: Иордан берет свое начало из пещеры Баниас и течет через Самахонитское озеро и Тивериадское озеро, затем спускается к великому морю, откуда он течет до предела, где он впадает в пасть Левиафана; ибо сказано: он самонадеян, так как Иордан впадает в его пасть». О традиции подобного рода интерпретации см.: *Whitney K. W., Jr. Two Strange Beasts. P. 112—113; Kulik A. The Mysteries of Behemoth and Leviathan and the Celestial Bestiary of 3 Varuch // Le Muséon. 2009. 122. P. 291—329 at 306—309*. Как отмечает Александр Кулик, «известно, что регулирование мировой водной системы путем заглатывания излишних вод — это задача морских чудовищ, созданных в начале творения мира» (*Kulik A. The Mysteries of Behemoth and Leviathan. P. 307*).

⁷⁹ Так, в связи с образом Камня основания Фишбейн отметил, что «в смысле этого образа предполагается функция этого предмета как затычки, предотвращающей возможность для воды вырваться наружу...» (*Fishbane M. A. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking. P. 126—127*).

сдерживающими силами, призванными «усмирять перевозданные воды»⁸⁰. Уильям Уитни отмечает, что в раввинистических текстах Левиафану «отведена роль центра порядка в мироустройстве. Он представляет собой древнюю точку опоры, на которой мир может быть основан посреди морских глубин»⁸¹. Такая роль Левиафана также перекликается с раввинистическими представлениями о Камне основания как о его точке опоры, водруженной Богом посреди перевозданной бездны⁸². В этом отношении интересно отметить, что, согласно мифологическим представлениям о Левиафане, нашедшим отражение в *Первой книге Еноха* 60:9, Бог представлен бросающим чудовище в бездны морские в процессе сотворения мира, и этот эпизод поразительным образом напоминает историю о том, как Бог воздвиг Камень основания мира в бездне⁸³.

Роль Левиафана как священного основания космологического храма, возможно, предполагается и в *Откровении Авраама* 10:9—10, где Левиафан(ы) упоминаются наряду с херувимами / *Хаййот*⁸⁴. Здесь нужно подчеркнуть, что в формативном видении Иезекииля *Хаййот* функционируют как постаменты или основания для небесного святилища, представленного Божественной Колесницей. Они являются небесными прототипами херувимов в Святой Святых, которые поддерживали Божественное присутствие в самой священной части земного храма. Приписывание Левиафанам функции священных «постаментов» служит дополнительным свидетельством в деле осмысления этих морских чудовищ как важной части храмового культа⁸⁵.

⁸⁰ *Fishbane M. A. Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. P. 210.

⁸¹ *Whitney K. W., Jr. Two Strange Beasts*. P. 117.

⁸² *Зогар* II.222a: «В тот момент, когда Святой, да будет Он благословен, был готов сотворить мир, Он вынул один драгоценный камень из его трона Славы и погрузил его в Бездну, так что одним концом он был закреплен в бездне, а другой его конец возвышался над ней; и этот второй возвышавшийся конец стал ядром мира, точкой, от которой начался мир, распространившись направо и налево и во всех направлениях, и мир покоится на этом основании. Это ядро, этот камень называется *шетия* (основание), так он был точкой, от которой начался мир. Далее слово *шетия* состоит из *шат* (основан) и *Йя* (Бог), что означает, что Святой, да будет Он благословен, сделал его основанием и отправной точкой мира и всего, что в нем» (*Sperling H, Simon M. (transl.). The Zohar*. 4.258–259).

⁸³ *1 Енох* 60:9: «И я молил того другого ангела, чтобы он показал мне власть тех чудовищ, как они разделены в один день, и одно было поставлено в глубину моря, а другое на твердую почву пустыни» (*Тантлевский И. Р. Книги Еноха*. С. 342).

⁸⁴ *Отк. Авр.* 10:9—10: «По велению его я назначен примирить споры между Животными, принадлежащими херувимам. И в середине человеческой ночи, в седьмом часу, я обучаю Песни тех, кто носит его. Мне назначено владеть Левиафаном, потому что мне подвластны нападение и угроза пресмыкающихся» (*Кулик А. Откровение Авраама*. С. 242). Мотив симметрии ангелов и чудовищ, возможно, нашел свое отражение и в *Зогаре* II.20a: «Все было создано в один момент. И Он сделал так, чтобы этот мир соответствовал вышнему миру, и чтобы все, содержащееся в вышнем мире, находило свое соответствие здесь внизу, и все здесь внизу имело свое соответствие в море; и притом все это составляет единое целое. Он создал ангелов в вышних мирах, людей в этом мире и Левиафана в море».

⁸⁵ Соединение образов Левиафанов и Колесницы также можно обнаружить в *Мидраше Рабба* на Песнь Песней 1:28, где откровение тайн Колесницы сопоставляется с откровением

Показателен также мотив наделения Иаои́ла, ангельского воплощения Божественного Имени, полномочиями стабилизирующей силы над Левиафаном. Уитни отмечает, что текст из *Откровения Авраама* 10:9—10 связан с мотивом устойчивости Мировой Оси (*Axis Mundi*), поскольку Иаоил, ангел, носящий Божье Имя, управляет Левиафанами и представлен «тем, кто служит гарантом стабильности мировой оси»⁸⁶. Сопоставление тем Божьего Имени и мировой оси (*Axis Mundi*), символизируемой Левиафаном, вновь напоминает о мифологической традиции, связанной с Камнем основания, согласно которой этот первозданный фундамент был запечатлен Божьим Именем ради подавления водного хаоса под святилищем. Уитни указывает на такую же стабилизирующую роль Иаои́ла и по отношению к *Хаййот*; помимо функции укрощения Левиафанов этот ангел также служит примирителем соперничества Живых Существ. Уитни предполагает, что в *Откровении Авраама* «власть Имени Божьего служит подавлению темных и угрожающих сил под тронем Бога»⁸⁷. Персонифицированное Божье Имя, таким образом, приручает силы хаоса в основании как высшего святилища, так и храма творения.

Возможно также, что, согласно некоторым традициям интерпретации рассматриваемого мифа, Левиафан воспринимался не просто как Камень основания, запечатывавший первозданные воды, но также как и космологический двор мирового храма, который, подобно внешнему храмовому помещению, окружал сакральное пространство. Согласно некоторым источникам, Левиафан охватывает целый мир, выступая в роли «*Circuitus Mundi*»⁸⁸.

Концепцию Левиафана, как отражающего священную конструкцию храма, можно обнаружить также в Вавилонском Талмуде, где говорится, что в последние времена Левиафан будет использован как строительный материал для эсхатологической Скинии. В *Бавли Бава Батра* 75а сообщается о следующем: «Рабба от имени р. Йоханана далее утверждал: Святой, да будет Он благословен, в свое время придет чтобы создать Скинию для праведников из кожи Левиафана; ибо сказано: Можешь ли ты наполнить скинии его кожей»⁸⁹. Это предание о том, что будущая Скиния для праведников будет построена из кожи Левиафана, снова подчеркивает парадоксальный культовый статус загадочного обитателя глубин.

тайн Бегемота и Левиафана. В *Шур-га-Шурим Рабба* 1:28 говорится: «Ибо благодаря этому Елиую, сыну Варахила, Вузитянину дано было узнать, как раскрыть Израилю тайны Бегемота и Левиафана, и благодаря этому Иезекиилу дано было узнать, как раскрыть народу тайны Колесницы. Поэтому и написано: Царь ввел меня в свои [тайные] чертоги» (Midrash Rabbah. 9.47—48).

⁸⁶ Whitney K. W., Jr. Two Strange Beasts. P. 65.

⁸⁷ Ibid. P. 66.

⁸⁸ Ibid. P. 118. Происхождение мотива Левиафана как «*Circuitus Mundi*» можно обнаружить в ранних христианских текстах. Об этом предании см.: Whitney K. W., Jr. Two Strange Beasts. P. 121; Kulik A. The Mysteries of Behemoth and Leviathan. P. 299.

⁸⁹ Epstein I. The Babylonian Talmud. Baba Bathra. P. 75a.

Заключение

В нашем исследовании повествования об устройстве мира, содержащегося в 21-й главе *Откровения Авраама*, было высказано предположение, что в этой главе представлен космический храм, священные пространства которого соответствуют небу, земле и подземному миру. Присутствие подобной храмовой символики совсем не случайно в этом апокрифе, пронизанном культовыми мотивами. Созданный вскоре после разрушения Иерусалимского Храма, этот текст предлагает альтернативное, идеализированное видение святилища, призванное смягчить катастрофическую утрату земного храма. Главный герой этого произведения, патриарх Авраам, изображен как верный последователь священнического служения, получающий откровение об истинной, вышней культовой реальности. Величественная картина служения в храме творения, предстающая перед Авраамом в начале его видения в небесной Святой Святынях, служит, таким образом, утверждению Авраама как архетипического служителя культа, которому Бог раскрывает «идею священства». Мотивы храма и священства, содержащиеся в *Откровении Авраама* и других иудейских апокалиптических сочинениях, позднее окажут свое формативное влияние на развитие иудейской мистической традиции, в которой раввинистические мистики и визионеры литературы *Хейхалот* также будут получать откровения об идеализированном храме⁹⁰.

Другая характерная черта священнического образного строя *Откровения Авраама*, которая также будет играть заметную роль в позднейшей иудейской мистике, — это попытка изображения культовой стороны демонических сил, понимаемых в тексте как зеркальное отражение священнических реалий Божьего царства. Как отмечалось ранее, главный антагонист славянского апокрифа, падший ангел Азазель, описывается как обладающий своей собственной «Славой», или *Каводом*, которая в апокалиптических текстах обычно является

⁹⁰ Филип Александер заметил, что концепция небесного храма получала самые различные интерпретации в иудейской литературе. Он высказал предположение, что «учение о небесном святилище и ангельской литургии носило амбивалентный характер и могло быть использовано самыми различными способами. С помощью этого учения можно было усилить значимость культа в земном храме: если земное богослужение совершается в соответствии с небесным, значит, оно достигнет своей цели. Этот смысл, как мы предположили, и был изначально заложен в богословии иудейских священников периода Второго Храма. Учение о небесном служении также могло быть использовано для замещения земного культа. Такой его смысл был принят в общине Кумрана и в священнических кругах после 70-го года. Однако в обоих вышеупомянутых случаях такое замещение неизбежно воспринималось как временное, длящееся до восстановления храма в Иерусалиме. Концепция небесного культа также могла использоваться для замещения и, в конечном счете, отрицания земного служения в храме» (*Alexander P. The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts. (Library of Second Temple Studies, 61.) London: T&T Clark, 2005. P. 133).*

прерогативой в изображении Божества⁹¹. Приписывание божественных теофанических свойств главному антагонисту представляет из себя часть дуалистического мировоззрения славянского апокрифа, в котором прослеживается парадоксальная симметрия между силами, служащими добру и злу. Роль Левиафана как Камня основания в космическом святилище, возможно, также вписывается в подобный идеологический контекст, в котором предпринимаются попытки представить основных действующих лиц Другой Стороны, как неких симметричных соответствий небесным силам.

⁹¹ См.: *Orlov A.* “The Likeness of Heaven”: Kavod of Azazel in the Apocalypse of Abraham // *Arbel D., Orlov A.* (eds). *With Letters of Light: Studies in the Dead Sea Scrolls, Early Jewish Apocalypticism, Magic and Mysticism* (Ekstasis, 2.) Berlin; N. Y.: de Gruyter, 2010. P. 232—253.