

А. А. Орлов

Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской традиции



Иудейские корни христианской мистики

Серия:
Иудейские корни христианской мистики

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

Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской традиции / А. А. Орлов. — М.: Институт св. Фомы, 2020. — 628 с.

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 подобному типу 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 компендиумам, 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.

Перевод с английского: *И.Д. Колбутова*

12+

© Институт св. Фомы, 2020

ISBN 978-5-6042300-8-4

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.

ВВЕДЕНИЕ

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ В СЛАВЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Этот сборник посвящен исследованию ранних иудейских произведений, написанных в период Второго Храма и первых веков христианства, но по разным причинам не включенных в библейский канон. Поскольку эти тексты содержат откровения ветхозаветных патриархов и пророков, таких как Енох, Авраам и Иаков, но написаны значительно позже их библейских историй, в современной библеистике они получили название ветхозаветных псевдоэпиграфов — термин, происходящий от греческих слов ψευδῶς (ложно) и ἐπιγράφω (приписывать), который можно перевести как «ложно приписываемые».

Эти тексты имеют огромное значение не только для осознания богословской эволюции иудаизма Второго Храма, но и для понимания апокалиптической идеологии, из которой в I в. н.э. зародилось христианство. Хотя в прошлом и считалось, что эти произведения, не включенные в канонические собрания, обладают лишь относительной ценностью, открытие рукописей Мертвого моря и другие археологические находки, прояснили для нас важнейшую идеологическую роль этих документов во время, предшествовавшее созданию иудейских и христианских канонических коллекций. В свете этих открытий, сам термин «ветхозаветные псевдоэпиграфы» представляется довольно проблематичным, ведь многие из подобных документов уже существовали задолго до того, как канон еврейской Библии и, следовательно, «Ветхого Завета» сформировался окончательно. Более того, большинство книг, включенных позднее в канон еврейской Библии/Ветхого Завета, в действительности тоже являются псевдоэпиграфами. И это относится в равной мере как к Пятикнижию, так и к другим библейским писаниям, которые переписывались и дополнялись новыми откровениями во имя древних пророков, до того как они обрели канониче-

скую форму. В древнем мире подобная практика была широко распространена и не имела целью обмануть читателя, а часто понималась как мистический опыт, в ходе которого вознесенные библейские пророки прошлого по-прежнему были способны передавать новые откровения через своих земных адептов. Другими словами, древние не думали об этих откровениях как о «ложно приписываемых», но как об имеющих равную, а иногда даже превосходящую ценность по сравнению с более древними, в том числе и библейскими текстами. Но мы, однако, будем придерживаться установленной терминологии «ветхозаветных псевдоэпиграфов» ввиду того, что одна из главных задач нашего издания — представление библиографического описания предыдущих исследований, в подавляющем большинстве использовавших эту терминологию.

Особенности бытования ветхозаветных псевдоэпиграфических текстов и фрагментов в славянском литературном окружении

Многие ветхозаветные псевдоэпиграфические материалы и фрагменты, бытовавшие в славянских землях, попали туда из Византии, оказавшей непревзойденное воздействие на развитие славянского литературного корпуса. Некоторые исследователи, однако, не исключают и других культурных влияний, включая возможные сирийские миссии.¹ И все же подавляющее большинство псевдоэпиграфических текстов и фрагментов, распространенных в славянской традиции, были переведены с греческого языка, и значительная часть этих переводов были южнославянского происхождения. Хотя некоторые ученые и допускают, что какие-то псевдоэпиграфы, сохранившиеся на славянском, такие как *Откровение Авраама* или Вторая книга Еноха, могли быть переведены непосредственно с еврейского, подобные гипотезы не разделяются большинством современных исследователей. Однако исходный язык, стоящий

¹ B. Lourié, "Direct Translations into Slavonic from Syriac: a Preliminary List," in: *ПОЛУСТЪР. Scripta slavica Mario Capaldo dicata* (ed. C. Diddi; Москва-Рим, 2015) 161–168; idem, "Slavonic Pseudepigrapha, Nubia, and the Syrians," in: *The Other Side: Apocryphal Perspectives on Ancient Christian "Orthodoxies"* (ed. T. Nicklas et al.; Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 117; Göttingen, 2017) 225–250.

за потерянным греческим *Vorlage Откровения Авраама* и других псевдоэпиграфических произведений, сохранившихся на славянском, вполне мог быть древнееврейским или арамейским.

Хотя мы и можем обнаружить многие псевдоэпиграфические сочинения в так называемых списках истинных и ложных книг, подобные реестры зачастую не носили строго выраженного запретительного характера, имея, главным образом, ознакомительную функцию. Вариативность, обнаруживаемая в этих списках, может быть объяснена особенностями бытования неканонических материалов в славянской литературной среде, в которой псевдоэпиграфические тексты и фрагменты не были четко отделены от канонических материалов, часто существуя вместе с ними в одних и тех же сборниках. Многие псевдоэпиграфические документы и традиции были восприняты в рамках восточной православной традиции в своем новом богословском качестве. Так, например, некоторые древние иудейские тексты и фрагменты о Енохе, Ное, Иакове, Аврааме, Моисее и других библейских патриархах и пророках часто рассматривались как повествования о жизни ветхозаветных святых и были включены в агиографические сборники.

Slavia Othodoxa представляла собой литературную среду, в которой псевдоэпиграфические произведения передавались как часть более крупных историографических, моральных, естественнонаучных, агиографических, литургических и других собраний, которые содержали как идеологически маргинальные, так и канонические материалы. В этих сборниках иудейские псевдоэпиграфические материалы часто переделывались, расширялись или сокращались. Существовало несколько типов коллекций, с помощью которых подобные псевдоэпиграфические документы и фрагменты бытовали в славянской литературной среде.

Одними из важнейших способов передачи, которые сыграли главную роль в распространении иудейских псевдоэпиграфических традиций, были историографические компиляции, известные нам как палеи. Палеи представляют собой своего рода компендиумы, в которых канонические библейские истории являются смешанными с неканоническими источниками и интерпретациями, часто носящими антииудейский характер. Славянское литературное наследие знало несколько версий палей, в том числе так называемую Толковую Палею, представ-

ляющую библейскую и израильскую историю от сотворения мира до царей и содержащую псевдоэпиграфические фрагменты об Адаме, Еве, Ное, Аврааме, Иакове и других библейских персонажах.

Другой важной категорией историографических компиляций, которые служили средством бытования ранних иудейских псевдоэпиграфических текстов и традиций, были хронографы. В эту категорию вошли славянские переводы фрагментов и повествований всемирной истории таких авторов, как Георгий Амартол, Юлий Африкан, Иоанн Зонара, Симеон Логофет, Иоанн Малала, Константин Манассия и Георгий Синкелл, а также анонимные хронографические сборники, созданные в славянских землях на основе более ранних источников. Подобно палаям, хронографы не просто пересказывают канонические материалы, но и содержат обширные неканонические дополнения, касающиеся персонажей библейской истории.

Наконец, псевдоэпиграфические тексты и традиции были также включены в различные коллекции агиографического, морального, естественнонаучного и литургического характера, таких, например, как Великие Минеи-Четьи или *Мерило Праведное*, сохранившие фрагменты Второй книги Еноха и другие ранние иудейские источники.

Учитывая вышеупомянутые особенности передачи неканонических материалов в христианских историографических, литургических и моральных компиляциях, задача установления изначальной формы и характера иудейских псевдоэпиграфических повествований и фрагментов становится трудной, а порой и невыполнимой, из-за многочисленных редакционных дополнений, сокращений и перестановок. Однако в последние годы появилось несколько многообещающих методологических подходов к изучению иудейских текстов, сохранившихся на славянском языке.² Эти исследования помогают дифференцировать особенности уровней передачи и адаптации ранних иудейских материалов в славянской литературной среде.

² А. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (Text-critical Studies, 3; Atlanta, 2004).

Основные группы псевдоэпиграфических материалов в славянской литературной традиции

Классическое исследование А. И. Яцимирского,³ которое до сих пор остается непревзойденным по своей тщательности, выделяет более двадцати групп псевдоэпиграфических произведений и фрагментов, сохранившихся в славянском литературном окружении, организованных вокруг основных библейских персонажей.

Большинство этих псевдоэпиграфических источников были также сохранены другими христианскими традициями и уцелели не только на славянском, но также на греческом, латинском, сирийском, эфиопском, грузинском, армянском и других языках христианского Востока и Запада. Тем не менее, среди множества псевдоэпиграфических материалов, бытовавших в славянской литературной среде, существуют некоторые документы, которые сохранились полностью только в своих славянских переводах. Эта особая группа писаний включает Книгу Еноха Праведного, также известную в западной номенклатуре как Вторая книга Еноха, *Откровение Авраама* и *Лествицу Иакова*.

Вторая книга Еноха — славянский перевод раннего иудейского псевдоэпиграфа, традиционно датируемого началом I в. н.э., до разрушения Второго Иерусалимского Храма. Центральная тема текста — это небесное восхождение седьмого допотопного патриарха Еноха и его ангельское преображение возле престола Божьей славы. Книгу, в которой сочетаются черты апокалипсиса и завета, можно разделить на три части. Первая часть (главы 1—38) описывает потустороннее путешествие Еноха через семь небес, кульминацией которого является его встреча с Богом, открывающего провидцу тайны творения. Эта часть заканчивается возвращением Еноха на землю, где он должен передать своим детям и людям земли небесное знание, полученное им от Бога и ангелов. Вторая часть (главы 39—67) посвящена непосредственно наставлениям Еноха своим сыновьям во время его короткого визита на землю и заканчивается вторым вознесением патриарха. Третья часть книги (главы 68—73) опи-

³ А.И. Яцимирский, *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (Списки памятников)* Выпуск 1. *Апокрифы ветхозаветные* (Петроград, 1921).

сывает священнические функции семьи Еноха и чудесное рождение Мелхиседека.

Вторая книга Еноха существует в пространной и краткой версиях, которые отличаются не только по объему, но и по характеру текста, и обе эти версии содержат оригинальный материал. Большинство ученых придерживаются мнения, что славянская версия была переведена с греческого. Семитизмы, найденные в различных частях текста, указывают на возможность семитского прототипа, стоящего за греческой версией.

Откровение Авраама, еще один текст, сохранившийся исключительно в славянском переводе, представляет собой древнееврейский апокалипсис, написанный, вероятнее всего, в Палестине во II в. н.э.. Некоторые его особенности указывают на семитский оригинал, хотя славянскому переводу, по-видимому, предшествовал греческий этап бытования текста. Славянский текст апокалипсиса можно разделить на две части. Первая часть представляет собой аггадическую разработку истории о борьбе Авраама с идолопоклонством в доме его отца Фарры. Подобная интерпретация имеет раннее иудейское происхождение и была известна уже автору *Книги Юбилеев* во II в. до н.э. Вторая – апокалиптическая часть – описывает подготовку Авраама к небесному путешествию и его вознесение на небеса, где Бог посвящает патриарха в небесные и эсхатологические тайны. По мнению некоторых ученых, аггадическая и апокалиптическая части произведения могли изначально существовать независимо, однако в дошедшем до нас тексте *Откровения* они синтезированы в единое целое, разделяя общие богословские темы.

Лествица Иакова, которая также полностью сохранилась исключительно на славянском языке, бытовала в славянской среде как часть Толковой Палеи, где ее текст подвергался адаптации и редактированию. Несмотря на подобное существование в сборнике разнородных материалов и долгую историю бытования в разных культурных и языковых контекстах, *Лествица*, похоже, сохранила несколько ранних уникальных иудейских традиций, напоминающих идеологические и богословские реалии первых веков нашей эры. Ученые предполагают, что *Лествица*, скорее всего, была переведена с греческого текста, в свою очередь переведенного с древнееврейского или арамейского языка. *Лествица* предлагает интересную интерпретацию библейской истории патриарха Иакова, в особенности, его видения

ангельской лестницы связывающей землю и небеса. На самом верху небесной лестницы адепт видит небесное лицо, которое, по-видимому, понимается в тексте как небесный двойник Иакова, таким образом, вызывая в памяти определенные равнинистические представления об образе Иакова, запечатленном на престоле Бога. Нужно отметить, что все вышеупомянутые иудейские псевдоэпиграфы, сохранившиеся исключительно на славянском языке, разделяют общие идеологические тенденции, в которых ранние апокалиптические мотивы парадоксально совмещаются с преданиями более поздней иудейской мистики, нашедшей свое отражение в равнинистической традиции и литературе так называемых «небесных дворцов» (Хейшалот). Первая часть нашего сборника, посвященная мистическим традициям в иудейских псевдоэпиграфах, призвана отчасти прояснить некоторые аспекты этих взаимоотношений.

Помимо трех вышеупомянутых произведений, доступных полностью исключительно на славянском языке, славянское литературное наследие сохранило значительное количество псевдоэпиграфических текстов и фрагментов, которые также уцелели и на других языках, включая греческий.

Одной из самых обширных групп псевдоэпиграфических текстов и фрагментов, бытовавших в славянской литературной среде, являются материалы, посвященные истории творения и грехопадения Адама и Евы. Наиболее значительным памятником в этой когорте материалов является славянское *Житие Адама и Евы*. Оно содержит некоторые уникальные традиции, отсутствующие в других версиях *Первоначальных Адамических книг*, сохранившихся на греческом, латинском, армянском и грузинском языках. Так славянская версия, к примеру, включает историю второго обмана Адама и Евы Сатаной и легенду о договоре, который Сатана заключил с Адамом. Славянское *Житие* является переводом с греческого оригинала и существует в пространной и краткой версиях.

Материалы, повествующие о творении и грехопадении первых людей, также включают псевдоэпиграфические фрагменты о творении Адама и создании его первоначального тела из восьми элементов. К этой тематической группе примыкают источники, рассказывающие о падении высшего ангела Сатанаила, не пожелавшего поклониться Адаму. Поскольку тема грехопадения Первого Адама и его эсхатологического восстановления

подвигом Последнего Адама, Христа, была очень популярна в христианской среде, многие псевдоэпиграфические иудейские предания о первом человеке получили свою новую жизнь в этих христианских интерпретациях, включая цикл легенд о древе креста и других христианских композициях, популярных в славянской среде. Хотя эти композиции имеют отличительные христианские особенности, вполне очевидно, что они порой базируются на ранних иудейских псевдоэпиграфических традициях.

Многие псевдоэпиграфические произведения, бытовавшие в славянской среде, также сохранились и на других языках. Подобная группа текстов включает в себя славянские версии *Завета Авраама*, *Истории Мелхиседека*, *Апокрифа об Иосифе и Асенефе*, *Заветов двенадцати патриархов*, *Завета Иова*, *Жития Моисея*, *Вознесения Исаии*, Третьей книги Варуха, Четвертой книги Варуха (*Паралипоменона Иеремии*), *Апокалипсиса Зосимы (Истории рехавитов)*, *Повести об Ахикаре* и *Слова блаженного Зоровавеля*. Однако, несмотря на существование греческих и других версий этих произведений, славянские материалы иногда свидетельствуют о более древних чтениях, потерянных в других дошедших до нас средневековых переводах этих документов. Один из примеров подобного рода - славянская версия Третьей книги Варуха, где славянский перевод, хотя и сделанный с греческого языка, сохранил более древнюю редакцию памятника, нежели та редакция, которая до нас дошла на греческом языке.

Псевдоэпиграфическое наследие славянской письменной традиции включает в себя также обширные группы текстов и фрагментов, относящихся к истории Давида, Соломона, Илии и Даниила. Однако большая часть материалов, имеющая отношение к истории этих библейских персонажей, по-видимому, является продуктом более поздних эпох, включая возможные византийские и раввинистические реинтерпретации, а также переработки осуществленные непосредственно в славянской среде.

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, в которых они традиционно бытовали в славянском литературном окружении. Будем надеяться, что эта подробная библиографическая информация может оказаться полезной в деле дальнейшего изучения столь важного аспекта отечественной культуры.

Часть I

**РАБОТЫ ПО ВЕТХОЗАВЕТНЫМ
ПСЕВДОЭПИГРАФАМ**

ВЕЛИКИЕ ДЕЛА ЕНОХА-МЕТАТРОНА¹

Исследователи ранней иудейской мистики обнаруживают в образах некоторых героев еврейской религиозной традиции возможные истоки, к которым восходит формирование концепции Метатрона, и в их число, наряду с патриархом Енохом, входят, к примеру, Михаил,² Иаоил,³ Мелхи-

¹ Перевод с английского выполнен И.Д. Колбутовой по следующей публикации: А. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ, 107; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005) 86–147.

² Филип Александер отмечает, что «... Метатрон во многих своих аспектах похож на архангела Михаила: оба ангела известны как носители титула «Великий Князь»; об обоих из них говорится, что они совершают служение в небесном храме; оба они – ангелы, хранящие Израиль; слова, сказанные в одном тексте о Михаиле, в другом относятся к Метатрону. Возможным объяснением подобного рода совпадений служит гипотеза о том, что изначально Метатрон и Михаил были одним и тем же ангелом, и общим для них именем было «Михаил», в то время как слово «Метатрон» было одним из его эзотерических, магических имен. В какой-то момент, однако, связь между Метатроном и Михаилом перестала ощущаться, и в результате появился новый архангел, имевший независимое существование, но со многими свойствами, относящимися к Михаилу. Возможно, при этом, что связь между ними не была полностью утрачена, так как в некоторых поздних текстах можно обнаружить утверждения об том, что Михаил и Метатрон – это один и тот же ангел: см., например, *Книгу Зоровавеля ...*” Р. Alexander, “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch,” *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1983–85) 243–244; idem, “The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch,” *JJS* 28 (1977) 162. В *Книге Зоровавеля* Михаил идентифицируется с Метатроном. Об этом см. в М. Himmelfarb, “Sefer Zerubbabel,” in: *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature* (eds. D. Stern and M. J. Mirsky; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990) 73.

³ Гершом Шолем, Филип Александер и другие исследователи ранее уже отмечали, что процесс формирования концепции Метатрона, по-видимому, вообрал в себя также легенды, о другом знаменитом небесном персонаже, ангеле Иаоиле. Александер высказывает предположение, что традиция, связанная с фигурой Иаоиля, «возможно, восходит к интерпретациям библейского ангела, в котором пребывает Божье Имя, согласно Исх. 23:20 и т.д.» Alexander, “3 Enoch,” 244. Грюнвалд привлекает внима-

седек⁴ и другие персонажи.⁵ В данном исследовании будет предложено подтверждение подобного рода предположений, а также в нем будет показано, что даже в текстах, содержащих рассказы о Енохе, будущий образ Метатрона складывался постепенно, как результат влияния на него образов различных фигур, наделенных посредническими функциями и игравших заметную роль в других псевдоэпиграфических источниках.

Тот факт, что фигура Еноха не представляется единствен-

ние ученых к тому факту, что имя Иаоила приводится в качестве одного из имен Метатрона не только в списке семидесяти имен этого ангела, но также и в арамейских формулах, обнаруженных среди надписей на чашах для заклинаний. См. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 196. О личности Иаоила см. также: С. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (AGAJU, 42; Leiden; Boston: Brill, 1998) 142ff.

⁴ См. новаторское исследование традиции, имеющей отношение к фигуре Мелхиседека, в качестве возможного источника формирования концепции Метатрона в работе J.R. Davila, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J.R. Davila; STDJ, 46; Leiden: Brill, 2003) 248–274.

⁵ Первоначальная гипотеза Хуго Одеберга, состоящая в том, что идентификация Метатрона и Еноха представляла собой ключевой момент в процессе формирования образа Метатрона, подвергалась критике со стороны ряда выдающихся исследователей иудейской мистической традиции, таких как М. Гастер, Г. Шолем, Ш. Либерман, Й. Гринфилд и других ученых, отмечавших, что образ Метатрона невозможно объяснить только на основании ранней енохической традиции, так как Метатрон обладает множеством титулов и функций, почти не упоминающихся в ранних текстах о Енохе, однако, напротив, напоминающих о свойствах, присущих архангелу Михаилу, ангелу Иаоилу и другим ангельским персонажам ранних источников иудейской традиции. Несмотря на критику концепции Одеберга, осознание возможности влияния енохической традиции на образ Метатрона никогда покидало мысли исследователей, разрабатывавших новые подходы к проблеме, главным образом благодаря свидетельству такого влияния, сохраненному в *Сефер Хейхалот*. К примеру, Шолем постоянно указывал на несколько течений в мистической традиции, связанной с фигурой Метатрона, одно из которых, по его мнению, очевидно сложилось под влиянием енохической традиции на ее ранних стадиях развития, однако исследователи нередко истолковывают это «енохическое» течение как более позднюю стадию рассматриваемой традиции, соединившуюся с концепцией Метатрона уже после формирования первоначальных элементов этой концепции.

ной из послуживших источником формирования образа Метатрона, подтверждается раввинистическими текстами, а также литературой, связанной с традицией Хейхалот: в большинстве из подобного рода источников этот ангел не идентифицируется напрямую с седьмым патриархом. Именно отсутствие непосредственной связи между Енохом и Метатроном в некоторых источниках и задает параметры и приоритеты нашему исследованию, в ходе которого сначала будут проанализированы тексты, в которых великий ангел со всей очевидностью идентифицируется с Енохом, а затем прочие свидетельства раввинистической и Хейхалот традиций, в которых подобного рода прямая идентификация не находит своего отражения.

Основное внимание в ходе нашего анализа данной проблемы будет сосредоточено на изучении Третьей книги Еноха, текста, связанного с традицией Меркавы, известного также как *Сефер Хейхалот* (Книга небесных дворцов), в которой связь между Енохом и Метатроном⁶ выражена со всей очевидностью.⁷ Третья книга Еноха занимает особое место среди тек-

⁶ Филип Александер отмечает, что «образ Метатрона в Третьей книге Еноха воплощает в себе палестинские апокалиптические концепции, имеющие отношение к фигуре Еноха». Alexander, “3 Enoch,” 232.

⁷ В какой мере *Сефер Хейхалот* представляет собой целостное литературное произведение — очень сложный вопрос. В большинстве рукописей, содержащих этот текст, заметны «очевидные признаки редактирования»; кроме того, в нем присутствуют добавления, такие как главы 23–24 и 48BCD. Исследователи отмечают, что «Третья книга Еноха возникла как результат соединения множества различных течений: в ней можно проследить тенденцию к распаду на меньшие «самодостаточные» фрагменты, возможно, существовавшие до того, как их объединили в общий текст в том виде, в каком мы имеем его сейчас.... Это произведение не представляет собой целостного текста, написанного одним автором в некоторый определенный период времени, а состоит из фрагментов, бытовавших в качестве отдельных записей в ходе «традиции определенной школы», и оно вобрало в себя части текста, датируемые совершенно разными, далеко отстоящими друг от друга периодами формирования данной традиции». Alexander, “3 Enoch,” 223. Александер также заметил, что «исследование текстуальной традиции показывает, что главы 3–15/16, в которых представлено вознесение Еноха, имели хождение в качестве отдельного трактата... и, вероятнее всего, именно эти главы и легли в основу ядра, вокруг которого разрастались позднее пространные редакции этого текста». Alexander, “The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch,” 156–7. Обсуждение всех деталей текстуально-критического характера, а также

стов, связанных с традицией Хейхалот, благодаря своим уникальным формальным особенностям, содержанию и личности главного героя. Следует отметить, что роль *Сефер Хейхалот* в истории иудейской мистики, также как и ее место среди других источников, составляющих корпус писаний традиции Хейхалот, все еще не были оценены в полной мере. Несмотря на то, что исследователи по привычке отмечали, что Третья книга Еноха представляет собой позднюю стадию в развитии различных традиций, нашедших свое отражение в других текстах Хейхалот,⁸ уникальная структура данного текста,⁹ отсутствие специфических гимнов¹⁰ и формул заклинаний,¹¹ в избытке присутствующих в других текстах Хейхалот, ее своеобразная ангелология¹² и, что самое важное, постоянное отождествление

истории создания этого произведения и его распространения выходит за рамки нашего исследования.

⁸ См., к примеру, M.D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996) 178ff.

⁹ Джозеф Дан отмечает, что *Сефер Хейхалот* – «это единственное произведение среди других текстов литературы Хейхалот, начало которого похоже на мидраш, т.е. сначала приводится цитата из библейского стиха, за которой следует ее истолкование. Обычно в подобного рода литературе авторы редко следуют принципам толкования библейских стихов». J. Dan, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv: MOD Books, 1993) 110.

¹⁰ Филип Александер отмечает, что «в Третьей книге Еноха бросается в глаза отсутствие гимнов Меркавы, представляющих собой яркий отличительный признак текстов литературы Меркавы (таких, например, как в *Хейхалот Раббати* и *Маасе Меркава*). Очень немногочисленные небесные гимны в Третьей книге Еноха, такие как *Кедуша*, имеют традиционный и библейский характер». Исследователь также заметил, что обычно гимны Меркавы имеют теургическое применение, так что их совершенное отсутствие в Третье книге Еноха «возможно, служит указанием на анти-теургический характер окончательной редакции этого произведения». Alexander, “3 Enoch,” 245.

¹¹ Петер Шефер высказал замечание о том, что «формальный язык заклинаний имеет очень специфический характер, отличается большим разнообразием, и засвидетельствован почти во всех макроформах литературы Хейхалот (изредка в *Хейхалот Зутарти* и почти совершенно отсутствует в Третьей книге Еноха).” P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany: SUNY, 1992) 144.

¹² Исследователи особо подчеркивают уникальную «силу и глубину» ангелологии в *Сефер Хейхалот*. Так, Петер Шефер отмечает большое значение ангелологии как отличительной черты данного произведения. Этот ученый заметил, что «ни в одном другом произведении литературы Хейхалот

Метатрона с патриархом Енохом, по-видимому, указывают на принадлежность этого текста к особому роду мистики Меркавы, восходящей к истокам енохической традиции.¹³

К сожалению, вышеупомянутые особенности *Сефер Хейхалот* все еще не получили должной всеобъемлющей оценки исследователей ранней иудейской мистики, хотя некоторые отдельные попытки изучения данного материала, полезные для нашего исследования, предпринимались рядом ученых.¹⁴ Хотелось бы выразить надежду на то, что в дальнейшем вклад в эту область мог бы быть внесен благодаря более тщательному из-

ангелы не играют такой значительной роли, как в Третьей книге Еноха. Только в ней можно обнаружить систематизированную ангелологию (в которой предпринимается попытка соединения различных систем), а также всеобъемлющую иерархию ангельских существ». Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 144. В исследовании Итхамара Грюнвальда подчеркивается уникальность ангельских образов в Третьей книге Еноха. По утверждению этого исследователя, «очень немногие из ангелов, упоминающихся в других текстах Хейхалот, можно найти в *Сефер Хейхалот*. В самом деле, в *Сефер Хейхалот* перед нами предстает иной тип ангелологии, отличающийся от тех, которые встречаются в других трактатах традиции Хейхалот. Большинство из ангелов, упоминающихся в нашем произведении, исполняют космологические обязанности, и их имена представляют собой термины, производные от названий природных существ и явлений, для функционирования которых они и были назначены». По мнению Грюнвальда, подобного рода космологический характер ангелологии Третьей книги Еноха служит указанием на ее связь с енохической традицией, поскольку «такой тип ангелологии известен из текстов апокалиптической литературы о Енохе, и его следует отличать от другого типа ангелологии, магической, которую можно обнаружить в *Сефер ха-разим* и магических папирусах». Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 204.

¹³ Итхамар Грюнвальд обращает внимание на то, что «в свете текстуальной критики эта книга [Третья книга Еноха] связана с древней енохической традицией, и, по-видимому, несмотря на ее позднюю датировку, в ней содержится в больших количествах материал, происхождение которого следует искать в литературе апокалиптической енохической традиции». Этот исследователь также высказывает замечание о том, что «в Третьей книге Еноха сохранены многие изначальные черты апокалиптической енохической традиции, несмотря на то, что им приданы формы, позднее ставшие частью традиции Меркавы». Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 192.

¹⁴ Н. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (New York: KTAV, 1973); Alexander, “3 Enoch”; С. Mopsik, *Le Livre hébreu d’Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989).

учению Второй книги Еноха, ее связей с литературой традиции Меркавы в целом и с *Сефер Хейхалот* в частности.

Теперь нам следует вернуться к главному предмету нашего исследования, а именно, к вопросу ролей и титулов Еноха-Метатрона. При первой приблизительной оценке текста становится понятным, что в *Сефер Хейхалот* содержатся две группы ролей и титулов главного действующего лица. Первая группа ролей/титулов Метатрона, по-видимому, связана с соответствующими функциями, уже известными из довольно хорошо изученных ранних енохических традиций: в самом деле, обязанности подобного рода выглядят как продолжение и во многих отношениях доведение до логического завершения ролей седьмого допотопного патриарха. В отношении данных путей развития Криспин Флетчер-Луи отмечает, что «повествование о преображении Еноха в главного ангела Метатрона в Третьей книге Еноха представляет собой нечто вроде кульминации в развитии ранних енохических традиций».¹⁵ В моем анализе данной темы в дальнейшем эта уже ранее изученная группа обязанностей и имен Метатрона будет обозначена как «прежние» роли и титулы. Данная группа включает в себя такие роды деятельности Метатрона как обязанности небесного писца, знатока небесных тайн, небесного первосвященника, а также посредника. Все эти роли можно рассматривать в качестве результата развития соответствующих концепций в ранних енохических источниках и в месопотамских традициях, связанных с седьмым допотопным героем. В нашем исследовании будет показано, что, несмотря на узнаваемое сходство с этими ранними прототипами, роли и титулы, сохраненные в традиции, связанной с Метатроном, представляют собой в некоторых случаях результат глубокого переосмысления и развития соответствующих тем, происходящих из ранних енохических источников.

Вторая группа ролей и титулов Метатрона, которую мы рассмотрим в нашем исследовании, будет включать в себя те функции ангела, которые не обнаруживаются в Первой книге Еноха,

¹⁵ С. Н. Т. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT, 2.94; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997) 156. См. также M. Himmelfarb, "The Experience of the Visionary and Genre in the Ascension of Isaiah 6–11 and the Apocalypse of Paul," in: *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (ed. A. Y. Collins; Semeia, 36; Decatur, GA: Scholars, 1986) 97–111, esp. 102.

Книге юбилеев и енохических источниках, найденных среди рукописей Кумрана. В нашем исследовании будет показано, что в традиции Меркавы Енох-Метатрон обретает некоторые новые роли, о которых в этих ранних енохических источниках нет никаких упоминаний. Данная группа обозначений и обязанностей Метатрона, в отличие от прежних ролей и титулов, будет названа «новыми» ролями и титулами. Следует подчеркнуть, что подобного рода разграничение новых и прежних ролей и титулов проводится только в рамках енохической традиции, поскольку в других псевдоэпиграфических источниках подобного рода разграничение в обязанностях посреднических фигур засвидетельствовано далеко не всегда.

Обязанности, входящие в эту новую группу, связаны с такими титулами Метатрона как «Отрок», «Князь Мира», «Измеритель/Мера Господа», «Князь Божьего Присутствия», «Князь Торы» и «Малый Яхве». Вполне возможно, что некоторые из этих обозначений восходят своими истоками к иудаизму домишнитского периода и возникли под влиянием различных традиций, в которых получила развитие концепция героев-посредников, таких как Михаил, Иаоил, Адам, Моисей,¹⁶

¹⁶ О Моисее в преданиях см.: E.L. Allen, "Jesus and Moses in the New Testament," *ExpTimes* 67 (1955–56) 104–6; R. Bloch, "Moïse dans la tradition rabbinique," in: *Moïse, l'homme de l'alliance* (ed. H. Cazelles; Tounai, New York: Desclée, 1955) 93–167; C. Chavasse, "Jesus: Christ and Moses," *Theol* 54 (1951) 244–50; G. W. Coats, *Moses: Heroic Man, Man of God* (JSOTSup, 57; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1988); M. R. D'Angelo, *Moses in the Letter to the Hebrews* (SBLDS, 42; Missoula, MT: Scholars, 1979); C. Fletcher-Louis, *Luke-Acts*; idem, "4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christianity," *DSD* 3 (1996) 236–252; idem, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002) 136ff; 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) 90–94; E. Grässer, "Mose und Jesus: Zur Auslegung von Hebr 3:1–6," *ZNW* 75 (1984) 2–23; D. M. Hay, "Moses through New Testament Spectacles," *Int* 44 (1990) 240–252; S. J. Hafemann, "Moses in the Apocrypha and Pseudepigrapha: A Survey," *JSP* 7 (1990) 79–104; C.R. Holladay, "The Portrait of Moses in Ezekiel the Tragedian," *SBLSP* (1976) 447–52; P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," *JJS* 34 (1983) 21–29; idem, "Some Notes on the Exagoge of Ezekiel," *Mnemosyne* 37 (1984) 364–5; L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Monotheism* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) 58ff; H. Jacobsen, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge: Cambridge

Ной,¹⁷ Мелхиседек и других персонажей, воспринимаемых в

University Press, 1983); P.R. Jones, "The Figure of Moses as a Heuristic Device for Understanding the Pastoral Intent of Hebrews," *RevExp* 76 (1979) 95–107; K. Kuiper, "Le poète juif Ezéchiël," *Revue des études juives* 46 (1903) 174ff; W. A. Meeks, "Moses as God and King," in: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (ed. J. Neusner; Studies in the History of Religions; Supplements to Numen, 14; Leiden: Brill, 1968) 354–371; idem, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (SNT, 14; Leiden: Brill, 1967); A. Orlov, "Ex 33 on God's Face: A Lesson from the Enochic Tradition," *SBLSP* 39 (2000) 130–147; A. Schalit, *Untersuchungen zur Assumptio Mosis* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums, 17; Leiden: Brill, 1989); J.P. Schultz, "Angelic Opposition to the Ascension of Moses and the Revelation of the Law," *JQR* 61 (1970–71) 282–307; J. Tromp, *The Assumption of Moses: A Critical Edition with Commentary* (SVTP, 10; Leiden: Brill, 1993); R. Van De Water, "Moses' Exaltation: Pre-Christian?" *JSP* 21 (2000) 59–69.

¹⁷ О Ное в преданиях см.: М. Bernstein, "Noah and the Flood at Qumran," *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D.W. Parry and E. Ulrich; STDJ, 30; Leiden: Brill, 1999) 199–231; D. Dimant, "Noah in Early Jewish Literature," *Biblical Figures Outside the Bible* (eds. M.E. Stone and T.A. Bergren; Harrisburg: Trinity Press International, 1998) 123–50; C. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 42; Leiden: Brill, 2002); F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (STDJ, 9; Leiden: Brill, 1992) 24–44; F. García Martínez, "Interpretation of the Flood in the Dead Sea Scrolls," *Interpretations of the Flood* (eds. F. García Martínez and G.P. Luttikhuisen; TBN 1; Leiden: Brill, 1998) 86–108; H. Kvanvig, *Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man* (WMANT 61; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988) 242–54; J. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden: Brill, 1968); *Noah and His Book(s)* (eds. M. Stone, A. Amihay, V. Hillel; Atlanta: Scholars, 2010); D.M. Peters, *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity* (Atlanta: Scholars, 2008); J. Reeves, "Utnapishtim in the Book of Giants?" *JBL* 12 (1993) 110–15; J.M. Scott, "Geographic Aspects of Noachic Materials in the Scrolls of Qumran," *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After* (eds. S.E. Porter and C.E. Evans; JSPS 26; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) 368–81; R.C. Steiner, "The Heading of the Book of the Words of Noah on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a 'Lost' Work," *DSD* 2 (1995) 66–71; M. Stone, "The Axis of History at Qumran," *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M.E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 133–49; M. Stone, "Noah, Books of," *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Keter, 1971) 12.1198; J. VanderKam, "The Righteousness of Noah," *Ideal Figures in Ancient*

качестве небожителей.¹⁸ На данной предварительной стадии нашего исследования можно было бы предложить четыре гипотезы, с помощью которых следует попытаться объяснить возможные факторы, способствовавшие возникновению и развитию новых ролей и титулов Метатрона.

Во-первых, бросающееся в глаза отсутствие «новых» ролей и титулов в Первой книге Еноха, *Книге юбилеев* и *Книге исполинов* не означает, что в енохической традиции совершенно исключена возможность формирования основы для развития данных концепций. Эти роли и титулы могли появиться в рамках енохической традиции (или традиций) после того, как были написаны ранние истории Еноха в эпоху Второго Храма.

Данная гипотеза представляется возможной особенно в свете преданий содержащихся в енохической *Книге образов*, где Енох наделяется некоторыми титулами, обозначающими его как небесное существо, а именно такими как Сын Человеческий и мессия. Несмотря на то, что ни одна из вышеупомянутых «новых» ролей и титулов не упоминается в *Книге образов*, тем не менее в этом тексте можно проследить тенденцию к разработке этих новых характерных признаков седьмого патриарха как небесного существа. Во-вторых, «новые» роли и титулы Метатрона, возможно, ведут свое происхождение от характерных признаков героев-посредников других ранних иудейских традиций

Judaism: Profiles and Paradigms (eds. J. J. Collins and G.W.E. Nickelsburg; SBLSCS 12; Chico: Scholars Press, 1980) 13–32; J. VanderKam, "The Birth of Noah," *Intertestamental Essays in Honor of Józef Tadeusz Milik* (ed. Z.J. Kapera; Qumranica Mogilanensia 6; Krakow: The Enigma Press, 1992) 213–31; C. Werman, "Qumran and the Book of Noah" *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and the Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Chazon and M. E. Stone; STDJ 31; Leiden: Brill, 1999) 171–81.

¹⁸ Александр высказывает предположение о том, что «образ Метатрона в Третьей книге Еноха, по-видимому, вобрал в себя образы трех изначально никак не связанных друг с другом персонажей: Еноха, Иаои́ла/Малого Яхве и Михаила/Метатрона. Нам только остается догадываться о том, как и почему эти концепции были объединены, однако небезосновательным было бы предположить, что Енох, Иаоил и Метатрон постепенно независимо друг от друга стали представляться настолько похожими в небесной иерархии, что в общине или группе общин, наследовавших подобного рода традиции, религиозное сознание не могло противостоять искушению упростить эти разнородные элементы, соединив все три образа в один». Alexander, "The Historical Settings of the Hebrew Book of Enoch," 163.

и текстов, в которых Михаил, Иаоил, Адам,¹⁹ Моисей, Мелхиседек²⁰ и Уриил воспринимались как представители небесного

¹⁹ Об Адаме в преданиях см. D.H. Aaron, "Shedding Light on God's Body in Rabbinic Midrashim: Reflections on the Theory of a Luminous Adam," *HTR* 90 (1997) 299–314; S. Brock, "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition," in: *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (ed. M. Schmidt; EB, 4; Regensburg: Friedrich Pustet, 1982) 11–40; A.D. DeConick and J. Fossum, "Stripped before God: A New Interpretation of Logion 37 in the Gospel of Thomas," *VC* 45 (1991) 123–150 at 141; N.A. Dahl and D. Hellholm, "Garment-Metaphors: The Old and the New Human Being," in: *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy: Presented to Hans Dieter Betz on his 70th Birthday* (eds. A.Yarbro Collins and M.M. Mitchell; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2001) 139–158; A. Goshen-Gottstein, "The Body as Image of God in Rabbinic Literature," *HTR* 87 (1994) 171–95; L.L. Grabbe, "Better Watch Your Back, Adam: Another Adam and Eve Tradition in Second Temple Judaism," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 273–282; J. R. Levison, "Adam As a Mediatorial Figure in Second Temple Jewish Literature," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 247–272; J. Magliano-Tromp, "Adamic Traditions in 2 Enoch and in the Books of Adam and Eve," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 283–304; B. Murmelstein, "Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre," *WZKM* 35 (1928) 242–275 at 255; Rubin and Kosman, "The Clothing of the Primordial Adam as a Symbol of Apocalyptic Time in the Midrashic Sources," 155–174; J.Z. Smith, "The Garments of Shame," *HR* 5 (1965/1966) 217–238; A. Toepel, "Adamic Traditions in Early Christian and Rabbinic Literature," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 305–324.

²⁰ О Мелхиседеке в преданиях см.: I. Amusin, "Novyj eshatologicheskij tekst iz Kumrana (11QMelchizedek)," *Vestnik Drevnej Istorii* 3 (1967) 45–62; idem, *Teksty Kumrana* (Pamjatniki pis'mennosti vostoka, 33/1; Moscow: Nauka, 1971); V. Aptowitz, "Malkizedek. Zu den Sagen der Agada," *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 70 (1926) 93–113; D. Arbel, "On Adam, Enoch, Melchizedek, and Eve," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 431–454; H.W. Attridge, "Melchizedek in Some Early Christian Texts and 2 Enoch," in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 387–410; A. Caquot, "La pérennité du sacerdoce," *Paganisme, Judaïsme, Christianisme* (Paris: E. De Boccard, 1978), 109–16; M. De Jonge and A.S. Van der Woude, "11QMelchizedek and the New Testament," *NTS* 12 (1965–6)

сообщества. В-третьих, нельзя исключить возможности незави-

301–26; M. Delcor, “Melchizedek from Genesis to the Qumran texts and the Epistle to the Hebrews,” *JSJ* 2 (1971) 115–35; D. Dimant, “Melchizedek at Qumran and in Judaism: A Response,” in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 361–368; F. du Toit Laubscher, “God’s Angel of Truth and Melchizedek. A note on 11 Q Melh 13b,” *JSJ* (1972) 46–51; J. Fitzmyer, “Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11,” *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBLSPS, 5; Missoula, MT: Scholars Press, 1974), 245–67; J. Gammie, “Loci of the Melchizedek Tradition of Gen. 14:18–20,” *JBL* 90 (1971) 385–96; F. García Martínez, “4QAmram B 1:14; ¿Melkiresa o Melki-sedeq?” *RevQ* 12 (1985) 111–14; C. Gianotto, *Melchizedek e la sua tipologia: Tradizioni giudaiche, cristiane e gnostiche* (sec II a.C.–sec. III d.C.) (SrivB, 12; Brescia: Paideia, 1984); C.A. Gieschen, “Enoch and Melchizedek: The Concern for Supra-Human Priestly Mediators in 2 Enoch,” in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 369–386; I. Gruenwald, “The Messianic Image of Melchizedek,” *Mahanayim* 124 (1970) 88–98 (in Hebrew); F. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews* (SNTSMS, 30; Cambridge/London/New York/Melbourne: Cambridge University, 1976); P. Kobelski, *Melchizedek and Melchirešac* (CBQMS, 10; Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1981); E.F. Mason, “Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism,” in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 343–360; O. Michel, “Melchizedek,” *TDNT* 4.568–71; B. Pearson, “The Figure of Melchizedek in the First Tractate of the Unpublished Coptic-Gnostic Codex IX from Nag Hammadi,” *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religion* (Supplements to Numen, 31; Leiden: Brill, 1975), 200–8; B. Pearson, *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1990); J. Petuchowski, “The Controversial Figure of Melchizedek,” *HUCA* 28 (1957) 127–36; H. Rowley, “Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps 110),” *Festschrift für Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1950), 461–72; P. Piovaneli, “‘Much to Say and Hard to Explain’ Melchizedek in Early Christian Literature, Theology, and Controversy,” in: *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* (eds. A. Orlov, G. Boccaccini, J. Zurawski; Studia Judaeoslavica, 4; Leiden: Brill, 2012) 411–430; M. Simon, “Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende,” *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* (1937) 58–93; R. Smith, “Abram and Melchizedek (Gen. 14, 18–20),” *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* LXXXVII (1965), 129–53; H. Stork, *Die sogenannten Melchizedekianer mit Untersuchungen ihrer Quellen auf Gedankengehalt und dogmengeschichtliche Entwicklung* (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 8/2; Leipzig: A. Deichert, 1928); G. Vajda, “Melchisédech dans la mythologie

симого, не связанного с ранними традициями, происхождения некоторых из новых ролей и титулов Метатрона из более поздних концепций, возникших в процессе развития раввинистической и Хейхалот традиций. В-четвертых, новые роли и титулы, возможно, появились в результате соединения и переплетения некоторых из вышеупомянутых факторов.

Данные четыре возможности возникновения новых титулов теперь следует проанализировать более тщательно. Гипотеза о том, что многочисленные ответвления традиции могли способствовать появлению различных ролей и титулов Метатрона, не представляет собой нового взгляда на проблему, она обсуждалась в научной литературе и прежде. К примеру, в ставшем классическим исследовании Гершома Шолема проводится различие между двумя основными аспектами концепции Метатрона, которые, по мнению Шолема, соединились и слились в одно целое в раввинистических и Хейхалот источниках. Такими аспектами служат, с одной стороны, характерные признаки и обозначения Еноха, а с другой стороны, истории, связанные с такими небесными персонажами как Иаоил и Михаил. Шолем пишет, что

в одном своем аспекте Метатрон идентифицируется с Иаоилом и Михаилом, и в источниках, свидетельствующих об этом, нет никаких указаний на его преобразование из человеческого существа в ангельское. К источникам такого типа относятся талмудические тексты, в которых говорится о Метатроне. В другом своем аспекте Метатрон идентифицируется с фигурой Еноха, в том его образе, как он представлен в апокалиптической литературе и многочисленных текстах литературы агады и таргумов, которые, хотя и не обязательно датируются более поздним временем, чем Талмуд, тем не менее, никак с ним не связаны. Ко времени создания *Сефер Хейхалот*, или Третьей книги Еноха, эти два аспекта уже сплелись в одну концепцию.²¹

Мы приступаем к данному исследованию с надеждой на то, что оно поможет в установлении и прояснении различных тенденций, способствовавших формированию образа Метатрона.

ismaélienne,” *Journal Asiatique* 234 (1943–1945) 173–83; G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem: Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (BZNW, 5; Giessen: Töpelmann, 1927).

²¹ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965) 51.

Сначала, однако, следует предварить наше исследование некоторыми замечаниями и предостережениями, касающимися его пределов: невозможно в рамках столь короткого исследования предоставить исчерпывающее рассмотрение всех текстуальных свидетельств титулов Метатрона, встречающихся в раввинистической литературе.²² Дейвид Гэлперин отме-

²² О Метатроне в преданиях см. D. Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead," *HTR* 87 (1994) 291–321; P.S. Alexander, "The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch," *JJS* 28–29 (1977–1978) 156–180; idem, "3 (Hebrew Apocalypse) of Enoch," *OTP*, 1.223–315; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1951) 143–160; M. Black, "The Origin of the Name Metatron," *VT* 1 (1951) 217–219; M.S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theory in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*; J. Dan, "The Seventy Names of Metatron," in: J. Dan, *Jewish Mysticism. Late Antiquity* (2 vols.; Northvale: Jason Aronson, 1998) 1.229–34; idem, *The Ancient Jewish Mysticism* (Tel-Aviv: MOD Books, 1993) 108–124; J. R. Davila, "Of Methodology, Monotheism and Metatron," *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (eds. C. C. Newman, J. R. Davila, G. S. Lewis; SJSJ, 63; Leiden: Brill, 1999) 3–18; idem, "Melchizedek, the 'Youth,' and Jesus," in: *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (ed. J. R. Davila; STDJ, 46; Leiden: Brill, 2003) 248–74; W. Fauth, "Tatrosjah-totrosjah und Metatron in der jüdischen Merkabah-Mystik," *JSJ* 22 (1991) 40–87; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 156; Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420ff; M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh: T&T Clark, 1995) 191–194; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 195–206; M. Himmelfarb, "A Report on Enoch in Rabbinic Literature," *SBLSP* (1978) 259–69; C. Kaplan, "The Angel of Peace, Uriel – Metatron," *Anglican Theological Review* 13 (1931) 306–313; M. Idel, "Enoch is Metatron," *Immanuel* 24/25 (1990) 220–240; idem, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia* (tr. J. Chipman; Albany: SUNY, 1988) 117–19; S. Lieberman, *Shekiin* (Jerusalem, 1939) 11–16; idem, "Metatron, the Meaning of his Name and his Functions," Appendix to Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, 235–241; R. Margaliot, *Ma'akei'Elyon* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1964) 73–108; Milik, *The Books of Enoch*, 125–35; G. F. Moore, "Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron," *HTR* 15 (1922) 41–85; C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des palais* (Paris: Verdier, 1989) 28ff; C. R. A. Morray-Jones, "Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition," *JJS* 43 (1992) 1–31, esp.7–11; A. Murtonen, "The Figure of Metatron," *VT* 3 (1953) 409–411; H. Odeberg, "Föreställningarna om Metatron i äldre judisk mystic," *Kyrkohistorisk Årsskrift* 27 (1927) 1–20; idem, *3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch*, 79–146; idem, "Enoch," *TDNT* 2.556–560; A. Orlov, "The Origin of the Name 'Metatron' and the Text

чает, что «проблемы, связанные с образом Метатрона — одни из самых сложных в изучении иудейской ангелологии».²³ Следовательно, данное изложение титулов следует рассматривать только как своего рода предварительное введение в изучение основных титулов этого загадочного ангельского существа. В свете «енохической» перспективы данного исследования мы в основном будем концентрировать наше внимание на титулах Еноха-Метатрона, засвидетельствованных в *Сефер Хейхалот*, поскольку в этом тексте, принадлежащем к традиции Меркавы, Метатрон прямо идентифицируется с Енохом, и в нем прослеживается великое множество традиций, связанных с изучаемой нами концепцией.

В добавление к изучению Третьей книги Еноха будут приведены различные свидетельства, относящиеся к ролям и титулам Метатрона, которые можно обнаружить в таргумах, Мишне, Иерусалимском и Вавилонском Талмудах, мидрашах и литературе, связанной с традицией Хейхалот. Все эти разрозненные, и зачастую весьма озадачивающие, свидетельства будут рассмотрены с равным вниманием, поскольку даже в поздних средневековых раввинистических текстах и преданиях могли сохраниться ранние материалы, имеющие отношение к предмету нашего исследования. По признанию многих ученых, во-

of 2 (Slavonic Apocalypse) of Enoch,” *JSP* 21 (2000) 19–26; Schäfer, *Hidden and Manifest God*, 29–32; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 43–55; idem, *Kabbalah*, 377–381; idem, *Major Trends*, 43–55; idem, “Metatron,” *EJ* (Jerusalem: Keter, 1971) 11.1443–1446; idem, *Origins of the Kabbalah*, 214–15; A. Segal, *Two Powers*, 60–73; G.G. Stroumsa, “Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ,” *HTR* 76 (1983) 269–288; L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology* (WUNT, 2. Reihe, 70; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995) 71ff; I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1989) 2.626–632; G. Vajda, “Pour le dossier de Metatron,” in: *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to A. Almann* (eds. S. Stein and R. Loewe; University of Alabama Press, 1979) 345–354; E.E. Urbach, *The Sages, Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; tr. I. Abrahams; Jerusalem, 1975) 1.138–139; 2.743–744; E. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 113, 334; idem, “Metatron and Shi’ur Qomah in the Writings of Haside Ashkenaz,” in: *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism* (eds. K. E. Groezinger and J. Dan, Berlin—New York: Walter de Gruyter, 1995) 60–92.

²³ Halperin, *The Faces of the Chariot*, 420.

прос датировки раввинистических текстов — это «проблема, печально знаменитая своим ускользающим от точного исследования характером».²⁴ Еще сложнее выносить суждения о степени древности отдельных мотивов и тем, содержащихся в этих источниках.

В моем изложении материала, относящегося к отдельным конкретным ролям и титулам, я, как правило, буду начинать исследование, по мере возможности, со свидетельств, содержащихся в Третьей книге Еноха, источнике, в котором Метатрон напрямую идентифицируется с Енохом (и эта идентификация имеет ключевое значение для данного исследования), за которыми последует приведение других свидетельств, в той мере, в какой они относятся к развитию концепций отдельных обязанностей или обозначений Метатрона.

Наконец, следует подчеркнуть, что данное изложение не претендует на исчерпывающее рассмотрение каждой отдельной роли или каждого отдельного титула. Следовательно, приведенные тексты и комментарии к ним следует рассматривать как своего рода предварительные наброски, имеющие целью помочь читателю познакомиться с возможными обязанностями и обозначениями Еноха-Метатрона в раввинистических источниках и литературе Хейхалот.

ИМЯ «МЕТАТРОН»

Предваряя исследование символического смысла образа Метатрона, необходимо сделать некоторые замечания о возможных реконструкциях этимологии имени «Метатрон». Несмотря на значительное число попыток, предпринятых учеными с целью приоткрыть завесу тайны этого слова, приводящего исследователей в замешательство, имя этого великого ангела по-прежнему остается загадкой для тех, кто изучает источники ранней иудейской мистики.²⁵ На данное время не существует

²⁴ Himmelfarb, “A Report on Enoch in Rabbinic Literature,” 259.

²⁵ Утверждение Гершона Шолема, которое мы здесь приводим, может служить своего рода «оптимистическим» лозунгом для любых возможных попыток установить этимологию слова «Метатрон». Исследователь сделал замечание, что «происхождение имени Метатрон — тайна, покрытая мраком, и сомнительно, чтобы когда-либо появилось объяснение его

никакого консенсуса среди ученых по вопросу происхождения имени Метатрон, которое встречается в раввинистических источниках в двух формах, одна из которых состоит из шести букв, מַטְרֹן, другая из семи, מֵיטְרֹן. Исследователи выдвигали многочисленные гипотезы о возможной этимологии этих еврейских лексем. По крайней мере девять возможных решений проблемы, бытующих в научной литературе, заслуживают рассмотрения.

1. Некоторые ученые полагают, что имя Метатрон, возможно, происходит от слова מַטְרֵן, означающего приблизительно «того, кто стоит на страже», существительного, по-видимому, производного от корня נָטַר, «охранять, защищать». ²⁶ Хуго Одеберг указывает на самое раннее упоминание такого случая словообразования в сочинении *Шимуша Рабба*, где Енох представлен облаченным в сияние света, и ему поручено стеречь души тех, кто возносится с земли на небеса. ²⁷ Эту гипотезу поддерживали Адольф Йеллинек, по мнению которого מַטְרֵן служит возможным этимологическим основанием для образования слова Метатрон, ²⁸ и Маркус Ястров, указавший с своим словарем на слово מַטְרֵן как на возможный этимологический источник для образования имени Метатрон. ²⁹

2. Вторая предложенная гипотеза состоит в том, что данное имя, возможно, происходит от слияния двух греческих слов, μετά и θρόνος, которые, будучи объединены в одно слово, μετάθρονος, могли бы обозначать «того, кто совершает служение за тронном», или «того, кто восседает на троне рядом с Тронном Славы». Эта гипотеза получила признание ряда ученых, но была отвергнута Шолемом, отметившим, что «в греческом языке не существует такого слова как *Metathronios*, и весьма маловероятно, чтобы евреи сами составили или придумали гре-

этимологии. Возможно, это имя намеренно было изобретено как тайна и не имеет никакого конкретного значения, а может быть, оно произошло из подсознательной медитации или в результате глоссолалии». Scholem, “Metatron,” *EJ*, 11.1445–1446.

²⁶ Odeberg, *3 Enoch*, 1.125.

²⁷ Odeberg, *3 Enoch*, 1.126.

²⁸ A. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala* (Leipzig: Fritzsche, 1852) 4.

²⁹ M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (New York: Judaica Press, 1985) 767.

ческое выражение подобного рода».³⁰ Шодем также отмечает, что в талмудической литературе слово $\theta\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ никогда не служит эквивалентом соответствующего слова древнееврейского языка.³¹ В ходе своего критического анализа Шодем приходит к выводу, что, несмотря на попытки некоторых исследователей привести дополнительные доказательства в пользу этимологии имени Метатрон как комбинации греческих слов $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ и $\theta\rho\nu\nu\omicron\varsigma$, «эта часто повторяемая этимология ... не имеет обоснования».³²

3. Третья возможность этимологии имени Метатрона состоит в том, что оно, по мнению ряда ученых, происходит от греческого слова $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\rho\nu\nu\omicron\varsigma$ в смысле «сидящего на Троне рядом с Богом».³³ Одеберг подверг критике такую этимологию, так как «не существует ни единого известного иудейского источника, в котором бы Метатрон был представлен как сидящий с Богом на одном Троне».³⁴ Шаул Либерман, однако, в своем исследовании этимологии этого имени³⁵ приводит новые аргументы в пользу принятия такого решения проблемы.³⁶

4. В еще одной предложенной гипотезе это имя объясняется как ассоциирующееся с иранским Богом Митрой. Одеберг приводит список возможных параллелей между Метатроном и Митрой, подчеркивая их похожие небесные обязанности. По мнению этого ученого, роль Митры в качестве Заступника мира, Посредника между небом и землей, Князя мира, а также Свидетеля всех мыслей, слов и дел напоминает о подобных титулах и видах деятельности Метатрона.³⁷

³⁰ Scholem, *Major Trends*, 69.

³¹ Scholem, *Major Trends*, 69.

³² Scholem, *Jewish Gnosticism*, 91.

³³ Филип Александер указал на возможный эквивалент к слову *sunthronos*, греческое слово *metaturannos*, которое можно было бы перевести как «тот, кто находится рядом с правителем». Alexander, "3 Enoch," 243.

³⁴ Odeberg, *3 Enoch*, 1.137.

³⁵ S. Lieberman, "Metatron, the Meaning of His Name and His Functions," in: I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill, 1980) 235–241.

³⁶ Петер Шефер высказался в поддержку этой гипотезы. Он заметил, что самой убедительной представляется этимология Либермана: Metatron = греческое metatronos = metathronos = synthronos; т.е. «меньший бог», трон которого находится возле великого «главного Бога». Schäfer, *The Hidden and Manifest God*, 29, п. 70.

³⁷ Odeberg, *3 Enoch*, 1.132.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской литературной традиции	5
--	---

Часть I

РАБОТЫ ПО ВЕТХОЗАВЕТНЫМ ПСЕВДОЭПИГРАФАМ

Великие дела Еноха-Метатрона	17
Небесные священники и небесные жертвоприношения в Откровении Авраама	123
Енохические черты образа Моисея в Эксагоге Иезекииля Трагика	172

Часть II

БИБЛИОГРАФИЯ ПО ВЕТХОЗАВЕТНЫМ ПСЕВДОЭПИГРАФАМ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ

1. Ветхозаветные псевдоэпиграфы в славянской традиции

1.1. Сборники псевдоэпиграфических текстов сохранившихся на славянских языках	197
1.2. Сборники переводов псевдоэпиграфических текстов сохранившихся на славянских языках	198
1.3. Библиографии по псевдоэпиграфическим текстам в славянской традиции	199

1.4. Псевдоэпиграфические произведения и фрагменты ...	203
Семьдесят имен Богу	203
О всей твари	204
Житие Адама и Евы	206
Сказание как сотворил Бог Адама	211
Из скольких частей сотворил Бог Адама	214
Договор человека с дьяволом	216
Фрагменты об Адаме в Слове о крестном древе	218
Фрагменты об Адаме в Беседе трёх святителей	222
Слово Адама во аду к Лазарю	226
Фрагмент о Сатанаиле	227
Фрагменты об Адаме и Сатанаиле в Легенде о Тивериадском море	228
О борьбе архангела Михаила с Сатанаилом	230
Книга Еноха Праведного	234
Енохический фрагмент о двух скрижалях	270
О потопе	270
Фрагменты о Ное в Откровении Мефодия Патарского	272
Фрагмент о Ламехе	275
Фрагменты об Аврааме и Саре	275
Откровение Авраама	279
Завет Авраама	296
Фрагменты о Мелхиседеке	300
Фрагменты об Измаиле	303
Фрагменты об Исааке	304
Лестница Иакова	306
Фрагменты об Иосифе	312
Апокриф об Иосифе и Асенефе	316
Заветы двенадцати патриархов	318
Завет Иова	322
Житие пророка Моисея	324
Фрагменты о Самсоне	328
Фрагменты о Самуиле	329
Фрагменты о Давиде	330
Фрагменты о Соломоне	336
Повесть о царе Адариане	345
Фрагменты об Илье Пророке	347
Фрагменты об Илье в Хождении Агапия в рай	348
Видение Исайи	350

Откровение Варуха	355
Повесть о пленении Иерусалима	364
Фрагменты о Данииле	368
Хождение Зосимы к рахманам.....	371
Повесть об Акире Премудром	372
Слово блаженного Зоровавеля.....	376
Мудрость Менандра	377
Сказание о двенадцати снах Шахаиши	379

2. Бытование ветхозаветных псевдоэпиграфов в славянской традиции

2.1. Палеи.....	382
Историческая Палея.....	382
Толковая Палея.....	385
Хронографическая Палея.....	395
2.2. Хроники.....	399
Хроника Георгия Синкелла.....	399
Хроника Георгия Амартола.....	401
Хроника Иоанна Малалы.....	409
Хроника Иоанна Зонары	415
Хроника Константина Манассии.....	417
Хроника Симеона Логофета	420
Хроника Юлия Африкана	421
2.3. Хронографы.....	422
Хронограф по великому изложению.....	422
Русский Хронограф	423
Троицкий Хронограф	428
Летописец Еллинский и Римский	430
Архивский Хронограф	432
Софийский Хронограф	435
Виленский Хронограф.....	436
Академический Хронограф	437
Тихонравовский Хронограф	438
Варшавский Хронограф	439
2.4. Другие произведения и сборники.....	440
Славянская версия <i>Истории Иудейской войны</i> Иосифа Флавия	440
Повесть временных лет	446
Изборник Святослава 1073 года	456

ОГЛАВЛЕНИЕ

Изборник Святослава 1076 года	463
Изборник XIII в.	468
Александрия Хронографическая	470
Александрия Сербская.....	473
Торжественник	476
Пролог	480
Великие Минеи Четии.....	488
Чудовские Минеи Четьи.....	496
Азбуковник	497
Шестодневы	501
Космографии	509
Златоструй	515
Златоуст.....	521
Измарагд.....	522
Маргарит.....	526
Физиолог.....	528
Трепетник.....	532
Пчела	533
Мерило Праведное	536
Златая цепь.....	539
Златая матица	542
Голубиная книга	543

3. Родственные исследования

3.1. Ветхозаветные псевдоэпиграфические традиции и славяне.....	546
3.2. “Отреченные книги”.....	585
3.3. Богомилство и ветхозаветные псевдоэпиграфы	591
3.4. “Ересь жидовствующих”.....	599
3.5. Хазары и славяне.....	607
3.6. Ранние переводы с еврейского в славянской традиции	613