

ВОЛШЕБНАЯ ГОРА

XV

ТРАДИЦИЯ
РЕЛИГИЯ
КУЛЬТУРА

**Волшебная Гора
Москва, 2009**



У Престола Славы



Андрей Орлов

«И ГЛАСЪ ВЪСТЪ»:

Традиции Имени Божиего в «Откровении Авраама»

Введение

Значительная часть «Откровения Авраама», иудейского письменного памятника, сохранившегося только в славянском переводе, посвящена описанию небесного путешествия ветхозаветного патриарха. В подробном рассказе об этом путешествии, сообщающем о посвящении Авраама в небесные тайны, важная деталь, часто встречающаяся в других апокалиптических текстах, отсутствует. Авторы текста, представленного славянской версией, по всей видимости, намеренно воздерживались от антропоморфных черт в описании Божества, появлением которых часто отмечены моменты высшего откровения в ранних иудейских апокалиптических преданиях. Это нежелание поддерживать предания, говорящие о Божием Образе, выглядит достаточно необычно, если иметь в виду, что другие черты данного псевдоэпиграфического текста содержат явные отсылки к мотивам и темам традиции Божественной Колесницы – Меркавы, основанной на первой главе книги пророка Иезекииля. Некоторыми известными исследователями раннего иудейского мистицизма уже отмечалось, что «Откровение Авраама», возможно, представляет собой один из наиболее ранних образцов текстов традиции Меркавы, того течения иудейской мистики, где представления об Образе Божием приобретают, очевидно, наиболее явное выражение¹. И тем не менее, несмотря на

ВѢНИГА АВРААМЪ СНА
 ФЕРИПА. СНА АОРЪ
 СНА СЕРУХОВА. СНА
 РОДОВА. СНА АРФА
 ДОВА. СНА СИЛО
 ВА. СНА ПОЕВА. СНА
 ЛАМЕХОВА. СНА
 МЕФУСАЛАИЛА.
 СНА КНОХОВА СНА
 АВЕДОВА.



ВЪ ДНЬ МАСТРЪ
 ЮЩО ДЛИВЪ ОЦА
 ФЕРИПА. СНА
 НА ОЩА БРАСВО
 ЕГО. КЪДА СНА
 ТОВАХЪ ВЪ ИИ
 СТЪ ВОИСТИНЦЪ
 СИЛЕНЪ. АЗЪ АВРА
 МЪ ВЪ ВРЕМЯ ПРИ
 РУЧЕНИЯ ЖРЕБИ
 ГИЛОЕГО. КЪДА
 СКОНЦЕ ВАХЪ СЛУ
 ЖЬ ВЪ ТРЕВЪ ОЦА

Фрагмент рукописи
 «Откровения Авраама» из т.н.
 Сильвестровского Сборника
 XIV века. Факсимиле рукописи
 опубликовано в
 П.П. Новицкий, «Откровение
 Авраама», Общество
 любителей древней
 письменности 99
 (С.-Петербург, 1891).

¹ Об иудейских традициях, представленных в «Откровении Авраама», см.: George H. Box and Joseph I. Landsman, *The Apocalypse of Abraham* (Translations of Early Documents; London: SPCK, 1918), xxix-xxx; Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Helle-*

наличие в описании небесных реалий многих указанных аллюзий, авторы «Откровения Авраама» демонстрируют последовательное нерасположение к поддержанию одного из ключевых положений в традиции Божественной Колесницы – антропоморфного описания Божией Славы. Такой уклон авторов текста смотрится довольно озадачивающе при наличии в том же тексте некоторых особенностей образности ангельского мира, сближающих «Откровение Авраама» с первой главой книги Иезекииля, которая является формообразующим преданием в традиции Меркавы, где представление об Образе Бога обретает самое отчётливое выражение².

Ранее уже отмечалось, что рассказ о видении Божиего Престола, приведённый в «Откровении Авраама», основывается на предании о видении пророка Иезекииля и является прямым продолжением традиции Меркавы³. В то же время, однако, исследователи замечали, что славянский псевдоэпиграф свидетельствует о попытке отойти

nistic Jewish Literature (Judentum und Umwelt 8; Frankfurt am Main: Lang, 1984), 251-53; Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGAJU 14; Leiden: Brill, 1980), 55-56; David Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1988), 103ff.; Alexander Kulik, *Retverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham* (TCS 3; Atlanta: Scholars, 2004), 83ff.; Belkis Philonenko-Sayar and Marc Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham. Introduction, texte slave, traduction et notes* (Semitica 31; Paris: Librairie Adrien-Maisonneuve, 1981), 28-33; Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982), 86ff; Ryszard Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave. Édition critique du texte, introduction, traduction et commentaire* (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: Źródła i monografie 129; Lublin: Société des lettres et des sciences de l'Université catholique de Lublin, 1987), 76-83; Michael E. Stone "Apocalyptic Literature", in *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (ed. M. E. Stone; CRINT 2/2; Assen: Van Gorcum, 1984), 383-441; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, 1961), 52, 57-61, 72; idem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1965), 23-24; idem, *Kabbalah* (New York: Quadrangle, 1974), 18.

² Рышард Рубинкевич в своей монографии даёт полезный обзор использования «Иезекиилевых» традиций в «Откровении Авраама». Он отмечает, что «среди пророческих книг, книга Иезекииля занимает для нашего автора такое же место, как книга Бытия в Пятикнижии. Рассказ о видении Божиего Престола (Отк. Авр. 18) вдохновлён 1-й и 10-й главами книги Иезекииля. Авраам видит четырёх «живущих» (Отк. Авр. 18:5-11), которые также представлены в тех же главах: Иез 1 и 10. Он также видит огненные колёса, исполненные глаз (Отк. Авр. 18:3), Престол (Отк. Авр. 18:3; Иез. 1:26), Колесницу (Отк. Авр. 18:12 и Иез. 10:6); он слышит глас Божий (Отк. Авр. 19:1 и Иез. 1:28). Когда поднимается огненное облако, он также слышит «глась моря въ възмущении его» (Отк. Авр. 18:1; Иез. 1:24). Нет никаких сомнений, что тексты 1 и 10 глав книги Иезекииля служили для автора «Откровения Авраама» источником вдохновения». Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 87.

³ John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 228-229. Джон Коллинз также отмечает, что видение Авраама «находится в традиции 1 Ен. 14, передавая чувство переживаемого тайнозрителем страха и трепета» *ibid*, 229.

от откровенного антропоморфизма пророческой книги. Кристофер Роулэнд, к примеру, отмечает в описании Божиего Престола в 18-й главе «Откровения Авраама» очевидный отход от антропоморфности⁴. Наряду со многими отсылками к первой главе книги Иезекииля в описании обстановки пребывания Престола Славы, присутствующими в 18-й и 19-й главах «Откровения Авраама», Роулэнд отмечает радикальный «парадигматический сдвиг» в описании Божества в том же тексте. Налицо, – говорит он, – «осознанное стремление... исключить всякие указания на человеческий образ, фигурирующий в первой главе книги Иезекииля»⁵. По заключению Роулэнда, таким образом «наблюдается влияние определённого направления в традиции апокалиптической мысли, уклоняющегося от непосредственного описания Божества...»⁶.

Подобные наблюдения относительно антиантропоморфных тенденций в славянском тексте рассматриваемого апокалипсиса весьма итригующи и заслуживают дальнейшего изучения. Даже беглый взгляд на данный текст позволяет отметить что, несмотря на продолжение развёрнутой визуальной образности, его авторы стремятся избегать антропоморфных описаний Божества и некоторых других небесных существ⁷. Эта тенденция ведёт к появлению новой апокалиптической образности, которая сочетает в себе традиционные и новаторские моменты. Предлагаемая статья посвящена исследованию этих новых концептуальных направлений, представленных «Откровением Авраама», и отражает стремление понять их место в общем контексте антиантропоморфных тенденций характерных для данного славянского псевдоэпиграфа.

Библейские корни традиции Имени

«Откровение Авраама» – иудейский памятник, написанный предположительно в первые века нашей эры в Палестине⁸. Он может быть

⁴ Rowland, *The Open Heaven*, 86.

⁵ Rowland, *The Open Heaven*, 87.

⁶ Rowland, *The Open Heaven*, 87.

⁷ Следует отметить, что антиантропоморфное истолкование видения Иезекииля обнаруживается также в таргумах. См. подробное рассмотрение уклонения от антропоморфизмов в таргуме на Иез 1 в Halperin, *The Faces of the Chariot*, 120ff.

⁸ О датировке и происхождении «Откровения Авраама» см.: Vox and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xv-xix; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*. 34-35; Ryszard Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham," *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; ed. J. H. Charlesworth; New York: Doubleday, 1985 [1983]), 1.681–705 at 683; idem, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 70-73; Александр Кулик, «К датировке 'Откровения Авраама,'» *In Memoriam: Памяти Я. С. Лурье* (под ред. Н. М. Ботвинник и Э. И. Ванеевой; С.-Петербург, 1997), 189-195; Alexander Kulik, *Retrouvering Slavonic Pseudepigrapha*, 2-3.

разделен на две части⁹. Первая часть этого произведения, включающая главы 1-8, представляет из себя аггадическое повествование, в котором Авраам отвергает религиозную практику своего отца, Фарры. Вторую, апокалиптическую, часть образуют остальные главы этого произведения (9-32). В них описывается вознесение патриарха на небеса и посвящение Авраама в небесные и эсхатологические тайны его ангелом-толкователем (*angelus interpres*) – Иаилом.

Первые восемь глав псевдоэпиграфа имеют форму разработанного мидраша и повествуют о ранних годах Авраама, который предстаёт здесь как невольный помощник своего отца Фарры, приверженного идолопоклонничеству. Концептуальные позиции, обозначенные в этой части, особенно в описаниях идольских фигур, очевидно, играют важную роль в прослеживаемом в тексте общем неприятии антропоморфных

⁹ Об опубликованных славянских рукописях и фрагментах «Откровения Авраама» см.: Иван Франко, «Книга о Аврааме протци патриарси», *Апокріфії легенди українських рукописів* (Monumenta Linguae Necnon Litterarum Ukraino-Russicarum [Ruthenicarum] 1-5; 5 vols.; Львов: Шевченка, 1896-1910), 1.80-86; Александр И. Яцимирский, «Откровение Авраама», *Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности (Списки памятников) Выпуск 1. Апокрифы ветхозаветные* (Петроград: Отделение русского языка и словесности Российской академии наук, 1921), 99-100; П. П. Новицкий (ред.), «Откровение Авраама», *Общество любителей древней письменности* 99.2 (С.-Петербург: Марков, 1891); Иван Я. Порфирьев, «Откровение Авраама», *Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям соловецкой библиотеки* (Сборник отделения русского языка и словесности Императорской академии наук 17.1; С.-Петербург: Типография Императорской академии наук, 1877), 111-130; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 36-105; Александр Н. Пыпин, *Ложные и отреченные книги славянской и русской старины. Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко Том 3* (С.-Петербург: Тип. Кулеша, 1860-62), 24-36; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 98-256; Измаил И. Срезневский, «Книги Откровения Авраама», *Известия Императорской академии наук по отделению русского языка и словесности. Том 10* (С.-Петербург: Тип. Императорской академии наук, 1861-1863), 648-645; Николай С. Тихонравов, *Памятники отреченной русской литературы* (2 тома; С.-Петербург/Москва: Общественная польза, 1863), 1.32-77. См. также переводы «Откровения Авраама»: Nathanael Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer* (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, Bd.1, Heft 1; Leipzig: Deichert, 1897); Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, 35-87; Mario Enrietti and Paolo Sacchi, «Apocalisse di Abramo», *Apocrifi dell'Antico Testamento* (5 vols.; ed. Paolo Sacchi, et al.; Torino/Brescia: Unione tipografico-editrice torinese, 1981-1997), 3.61-110; Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha*, 9-35; A. Pennington, «Apocalypse of Abraham», *The Apocryphal Old Testament* (ed. H.F.D. Sparks; Oxford: Clarendon, 1984), 363-491; Donka Petkanova, «Откровение на Авраам», in: *Старобългарска Есхатология. Антология* (eds. D. Petkanova and A. Miltenova; Slavia Orthodoxa; София: Slavica, 1993), 17-30; Belkis Philonenko-Sayar and Marc Philonenko, «Die Apokalypse Abrahams», *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5.5* (Gütersloh: Mohn, 1982), 413-460; Paul Rießler, «Apokalypse des Abraham», in: *Altjüdisches Schriftum außerhalb der Bibel* (Freiburg: F.H. Kerle, 1928), 13-39; 1267-69; Ryszard Rubinkiewicz, «The Apocalypse of Abraham», *The Old Testament Pseudepigrapha*, 1.681-705; idem, «Apocalypsa Abraham», *Apokryfy Starego Testamentu* (ed. R. Rubinkiewicz; Warszawa: Oficyna Wydawnicza «Vocatio», 1999), 460-481.

представлений Божества. Похоже, что более широкий контекст внебиблейских преданий о жизни Авраама и его противоборстве идолопоклонничеству своего отца, Фарры, используется авторами текста для обозначения их собственных позиций, отвергающих возможность того, что Бог может иметь человекообразное Тело¹⁰. В описаниях идола Бар-Эшата («Сына огня»)¹¹ и некоторых других человекоподобных фигур, чьи черты живо напоминают об известных антропоморфных образах, используемых при описании Божества у Иезекииля и в других библейских текстах и псевдоэпиграфах, нетрудно распознать тонкую полемику с традицией божественного Тела. Ранее мне уже доводилось излагать своё осмысление природы и масштаба антиантропоморфных представлений в первой части «Откровения Авраама»¹². Настоящая статья задумана как продолжение исследования такого рода тенденций в «Откровении Авраама» и рассмотрение полемических положений второй, апокалиптической, части этого псевдоэпиграфа. Вторая часть славянского псевдоэпиграфа имеет форму рассказа о видении тайнозрителя и сообщает о небесных и эсхатологических откровениях, открытых Аврааму после его отречения от идолопоклонничества.

Одна из важных черт этой части текста – открытое авторское неприятие антропоморфизмов, что выражается в своеобразном описании Божества и ангельского сонма в главах 8-19. Хотя апокалиптическая образность, присутствующая в этой части псевдоэпиграфа, по всей видимости является производной от парадигмы Боговидения, характерной для ранней традиции Меркавы, подобно той, которые можно увидеть в первой главе книги Иезекииля, четырнадцатой главе Первой Книги Еноха¹³ и «Эксагоге» Иезекииля Трагика, авторы славянского текста последовательно демонстрируют своё стремление преобразовать эту традиционную теофаническую образность, приведя её в соответствие с антиантропоморфными образцами, в которых Божественное Присутствие подчёркнуто выражается через описание Божиего Голоса¹⁴. В своём сравнительном анализе видений из книги Иезекииля и из «Откровения Авраама» Кристофер Роулэнд отмечает, что, сохраняя

¹⁰ Данное предание развивается в Книге Юбилеев, сочинениями Иосифа Флавия, Филона и поздними раввинистическими произведениями (*Genesis Rabbah* 38:13, *Tanna debe Eliahu* 2:25, *Seder Eliahu Rabba* 33). См. также: Box and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, 88-94; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 43-49.

¹¹ О Бар-Эшате и значении этого имени см.: Kulik, *Retverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 63.

¹² Andrei A. Orlov, "The Gods of My Father Terah": *Abraham the Iconoclast and the Anti-Anthropomorphic Tendencies of the Apocalypse of Abraham* (forthcoming).

¹³ Джордж Никельбург отмечает, что «вознесение Авраама и видение Престола находятся в традиции, простирающейся от 1 Ен. 12-16 до текстов средневековых мистиков». George W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (2nd ed.; Minneapolis: Fortress, 2005), 288.

¹⁴ Об иподастности Божиего Голоса см.: James H. Charlesworth, "The Jewish Roots of Christology: The Discovery of the Hypostatic Voice", *Scottish Journal of Theology* 39 (1986): 19-41.

в целом ангелологию, характерную для первой главы книги Иезекииля, авторы славянского апокалипсиса тщательно избегают антропоморфного описания Славы – *Кавод*, заменяя его указаниями на Голос Божий.

Указанные антиантропоморфные тенденции могут быть отмечены уже в начале апокалиптической части этого произведения. Самое первое явление Божества тайнозрителю, о котором сообщается в восьмой главе, совершается в виде откровения Божиего Голоса, описываемого сходящим с небес в потоке огня¹⁵. Это своеобразное Самопроявление Божества как Голоса, исходящего из огненного потока, будет в дальнейшем встречаться постоянно, и будет использоваться при описании Богоявления в тексте настоящего апокалипсиса много раз, включая описание высшего откровения Аврааму, данного ему на седьмом небе. Там в описании обстановки Престола, которая напоминает об ангелологии Иезекииля, подвижнику веры открывается не человекоподобный образ Бога, а не имеющий облика Глас Божий.

Отмеченная тенденция подмены антропоморфного описания Божества указанием на явление Его Голоса или Имени – конечно, не новшество, введённое авторами «Откровения Авраама», а образец древней традиции Боговосприятия, корни которой могут быть найдены уже в библейских текстах.

В ветхозаветной части Библии можно проследить непростое противостояние между антропоморфными представлениями о Боге и неприятием таких представлений. Исследователи утверждают, что антропоморфная образность библейских текстов получила своё кристальное выражение в идеологии израильского свящества, представленной в так называемом «священническом источнике» (*Priestly Source*). Моше Вайнфилд указывает, что в контексте учения о богослужении, изложенного в священническом источнике, о Боге говорится «в высшей степени осязательных уподоблениях образам тела»¹⁶. В традициях связанных со священническим источником, Бог понимается

¹⁵ Исследователями уже отмечалось, что видение патриарха, рассказ о котором содержится во второй части славянского апокалипсиса, вызывает в памяти не только первую главу книги Иезекииля, но также рассказ о видении, приведённый в 15-й главе книги Бытия («с аллюзией на Быт. 22, поскольку жертвоприношение совершается на высокой горе». Collins, *Apocalyptic Imagination*, 226). Джордж Генри Бокс замечает, что «апокалиптическая часть данной книги основана на [библейском] повествовании о жертвоприношении Авраама и трансе, описанном в Быт. 15». Vox and Landsman, *The Apocalypse of Abraham*, xxiv. И в книге Бытия, и в славянском апокалипсисе Аврааму говорится, чтобы он приготовил жертвоприношение, и предметы жертвоприношения сходны. Однако, теофаническая традиция Божиего Голоса не играет значимой роли в Быт. 15. Хотя там упоминается о слове Бога, обращённом к Аврааму, ничего не говорится о голосе из среды огня – стандартной для Отк. Авр. теофанической формуле. Надо сказать, что в конце рассказа книги Бытия о видении Авраама огненный феномен фигурирует: дым, слово из печи, и языки пламени.

¹⁶ Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 191.

как сотворивший человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:27) и потому часто представляемый как обладающий человекоподобными формами¹⁷. Исследования на эту тему показывают, что антропоморфизм авторов священнической традиции тесно связан с представлением о Божием пребывании в определённом географическом месте на земле – Бог обладает человекоподобными формами и потому нуждается в жилище или обители¹⁸. М. Вайнфелд утверждает антропоморфная образность не была изобретением священнической традиции, но происходила из ранних, унаследованных ещё до Вавилонского пленения, месопотамских представлений о священном и о божественных явлениях в конкретных образах¹⁹. Исследователи отмечают, что священническое понимание «телесности» Божества находит наиболее явное выражение в учении о «Славе Божией» (כבוד יהוה)²⁰. Это учение всегда выражалось в священнической традиции посредством символов, укоренённых в мифологической телесной образности²¹. Одно из таких парадигмообразующих описаний Божией Славы (*Кавод*) представлено в первой главе книги пророка Иезекииля, которая может рассматриваться как своего рода манифест священнической идеологии телесной теофанической образности. *Кавод* представлен там как пребывающая на Престоле человеческая фигура, объятая пламенем²².

Но Ветхий Завет содержит не только свидетельства заметного влияния антропоморфных воззрений; в нём представлены и полемические нарративы, противостоящие телесной образности в представлениях о Божестве. Исследователями уже давно было замечено критическое противостояние книги Второзакония и второзаконнической школы ранним антропоморфным описаниям. Второзаконническая школа обыкновенно воспринимается как традиция противоборства антропоморфизмам и использованию телесной образности по отношению к Божеству; эта критическая традиция была позже поддержана пророками Иеремией и Второ-Исайей²³. Стремясь вытеснить древнее антропоморфическое учение, книга Второзакония и второзаконническая школа предложили вместо этого богословие Божиего Имени, не содержащее телесной образности, что предполагало понимание обиталища Бога как указание на особое место пребывания Его Имени²⁴. Герхард фон Рад замечает,

¹⁷ Ludwig Köhler, "Die Grundstelle der Imago-Dei Lehre, Genesis i, 26", ThZ 4 (1948): 16ff; Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 199.

¹⁸ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 191.

¹⁹ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 199.

²⁰ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 200-201.

²¹ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 201.

²² Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 201.

²³ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 198.

²⁴ По наблюдению Тригве Меттингера, концепция Бога в богословии Имени «... поразительно абстрактна... Сам Он больше не присутствует в Храме, но лишь на небесах. Он, одна-

что формула «чтобы [там] пребывало Имя Его» (לשכן שמו) отстаивает новое понимание Божества, которое оказывается отвергающим распространённое древнее верование, что Бог в самом деле пребывает внутри святилища²⁵. Примечательно, что второзаконническое учение об Имени не отрицает полностью терминологию, присущую представлениям о Божией Славе – *Кавод*²⁶, но оно явно лишает её всякого намёка на телесность. Вайнфилд отмечает, что «понятие כבוד [*Кавод*], встречающееся во Второзаконии, подразумевает не сущность и субстанциальность Бога, как это было в ранних источниках, но Его блистание и величие», обозначая, таким образом, «абстрактные, а не конкретно-телесные качества»²⁷.

Так, один из ранних примеров полемики между представлениями о телесности божественной Формы (*Кавод*), которые зачастую также предстают в виде повествований о явлении божественного Лица (*Паним*), и представлениями, находящими своё выражение в виде богословия божественного Имени может быть найден в 33-й главе книги Исход, в которой сообщается, что в ответ на просьбу Моисея увидеть Богоявление Славы (*Кавод*) Господь возвещает ему *устное* откровение: пророку даётся обетование о провозглашении ему Божиего Имени:

[Моисей] сказал: покажи мне славу Твою (כבודך). И сказал [Господь Моисею]: Я проведу пред тобою всю благость Мою и провозглашу Имя (יקראתי בשם) Господне пред тобою... И потом сказал Он: лица Моего (פני) не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых.

В данном рассказе можно видеть подчеркнутое противопоставление визуального и устного типов откровения, указание на то, что встреча с Богом возможна не только через Его явление в видении, но и через Его откровение в произнесении. Один из типов откровения часто заменяет собой другой – идея, намёк на которую содержится в Исх. 33, более отчётливо выражена в Втор. 4: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа (תמונה) в тот день, когда говорил к вам Господь на [горе] Хориве из среды огня». В этом отрывке из книги

ко, представлен в Храме Своим Именем...». Tryggve N.D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 18; Lund: Wallin & Dalholm, 1982), 124. См. также: Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 193.

²⁵ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 193.

²⁶ Эта тенденция полемически перетолковывать образы конкурирующей парадигмы наблюдается также в традиции *Кавод*, которая, в свою очередь, использует символизм Божиего Голоса и другие аспекты течения *Шем*.

²⁷ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 206.

Второзакония исследователи видят «парадигматический сдвиг» – перенос модуса откровения из визуального плана в слуховой²⁸. В этом новом, *Бого-возвещаемом*, в протипоставлении *Бого-являемому*, понимании даже откровение Бога Моисею на горе Синай (Исх. 19) – явление, находящееся в центре антропоморфической парадигмы, – оказывается истолкованным в терминах рассказа об устном откровении. Втор. 4:36 описывает Богоявление на Синае как слышание Божиего Голоса: «С неба дал Он слышать тебе глас Свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огонь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня». Откровение, таким образом, описывается не как совершившееся в виде дарования начертанных Богом скрижалей, что подразумевало бы Его телесность, но «заповеди были слышны, возвещаемыми из среды огня... ниспосланного Богом с небес»²⁹. Такой характер Божиего откровения, проявляющийся как исхождение из огня не имеющего облика Голоса устраняет всякую необходимость в представлениях о предстающей в видимых образах антропоморфной Славы Божией.

Описание Божиих проявлений и присутствия как голоса, исходящего из огня, становится, таким образом, одной из характерных черт богословия Имени³⁰. Классический пример такого рода описаний – это рассказ о явлении Бога пророку Илие на горе Хорив в 3-й книге Царств (19:11-13):

И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним, и вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь; после огня веяние тихого ветра, [и там Господь]. Услышав сие, Илия закрыл лице свое милотью своею, и вышел, и стал у входа в пещеру. И был к нему голос и сказал ему: что ты здесь, Илия?

Этот фрагмент живо напоминает описание Богоявления в 8-й главе «Откровения Авраама», где о Боге говорится как о «голосе Всемогущего, сходящем с небес в потоке огня». И хотя в рассказе из 3-й книги Царств огонь показан не так рельефно, пламенность Божиего Гласа отражена в изображении тайнозрителя укрывающегося своей накидкой, чтобы защититься от страшной природы звучащего Голоса.

²⁸ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 207.

²⁹ Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 207.

³⁰ Как говорит Меттингер, «неудивительно, что Имя Божие занимает столь значимое положение в теологии, столь энергично подчёркивающей значимость Божиих слов и Его Голоса». Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124.

Глас Всемогущего: Мистика Звучания в «Откровении Авраама»

Теперь, храня в памяти вышеприведённые примеры из библейских книг, которые были связаны с представлениями о Славе (*Кавод*) и Имени (*Шем*), рассмотрим подробнее, как же в «Откровении Авраама» передаётся Божие Присутствие.

Откровение Божественного Звучания

Теофанические описания Божиего Голоса в «Откровении Авраама» имеют явное сходство с традициями, нашедшими своё отражение в книге Второзакония и тех памятниках, которые находятся под её влиянием³¹. Уже в восьмой главе, отмечающей переход к апокалиптической части этого произведения и сообщающей об отклике Авраама на Божий призыв во дворе дома Фарры, Божие Присутствие описывается как «голос Всемогущего», исходящий из потока огня³². Такое описание Самообнаружения Бога – как явления не имеющего облика «гласа», а не как предстающего взору ангелоподобного или божественного образа – становится для автора «Откровения» обычным средством выражения проявлений Божества³³.

Божий Голос постоянно упоминается в повествовании. Так, в 1-м стихе 9-й главы «Откровения» голос «превечного и всемогущего Бога» повелевает Аврааму принести жертвоприношение, а в главе 10-й тот же голос определяет ангелу Иаилу быть небесным путеводителем при вознесении патриарха.

Подобно явлениям *Кавод* в зрительной теофанической традиции, воспринимаемое на слух Самообнаружение Бога вызывает трепет и поклонение. Явление Божиего Голоса постоянно сопровождается в повествовании указаниями на поклонение Ему таким же образом, как

³¹ Идеиное родство с памятниками второзаконнической мысли может быть выявлено как в имплицитных, так и в явных связях между видением Авраама и второзаконнической версией рассказа о Синайском откровении Моисею. В этой связи Дейвид Гэлперин замечает, что автор «Откровения Авраама» «... некоторым образом даёт нам понять, что оформляет сообщение об опыте Авраама по образцу пережитого Моисеем на Синае. Самым очевидным указанием на это является то, что он связывает опыт Авраама с горой Хорив, с которой Второзаконие связывает Синайское откровение». Halperin, *The Faces of the Chariot*, 109-110. Гэлперин отмечает также аллюзии на другие предания второзаконнической традиции, включая историю пророка Или.

³² Отк. Авр. 8:1: «И бысть... глас Крѣпкаго падеть с небесѣ въ потоцѣ огньнѣ глаголя зови: «Авраме! Авраме!»». См.: Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 16; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 54.

³³ См. напр. Отк. Авр. 18:2: «И гласъ слышахъ яко възмушения морьска и не престаяше от исполнения огня». См.: Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 76.

апокалиптические традиции, опирающиеся на зрительную образность, описывают поклонение перед *Кавод*. Так, в драматическом изображении адепта, переживающего встречу с Божеством, в стихах 1-3 10-й главы «Откровения Авраама», говорится, что дух его был исполнен страха, душа – покинула его, а сам он окаменел («*быхъ яко камыкъ*») и подобно камню пал на землю («*и падохъ ниць на земли*»)³⁴.

Потрясение мистика и его падение ниц во время исполняющей трепета встречи с Божеством не являются новшеством; указания на такое же воздействие Богооткровения часто встречается в теофанических повествованиях, начиная с самых ранних: уже в книге пророка Иезекииля говорится о спонтанном поклонении адепта, совершаемом при приближении Славы Божией³⁵. Существенная разница между этими двумя мистическими традициями, однако, состоит в том, что в «Откровении Авраама» он показан совершающим поклонение не перед божественным Образом, но перед божественным Голосом. Благоговение перед божественным Звучанием показано и в других местах этого произведения, где не только сам Авраам, но и его ангельский спутник Иаоил тоже совершает поклонение такому явлению Божества:

И ѣще ему глаголющу и се огонь грядый противу нама окрѣсть. И гласъ бысть въ огни яко гласъ водъ многоъ, яко гласъ моря въ възмущении его. И покляче съ мною ангель и поклонися (Отк. Авр. 17:1-2)³⁶.

Воспевающий Превечного

Фигура небесного путеводителя Авраама – Иаои́ла – занимает чрезвычайно важное место в богословской вселенной рассматриваемого славянского апокалипсиса. В нём можно увидеть один из его ключевых символов, определяющих понимание самого существа данного псевдоэпиграфа. «Откровение Авраама» показывает его посредствующим в откровении неизреченного Имени Божиего («*неизрекомаго Имени Моего*»)³⁷. Да и вне такого истолкования, пытающегося описать служение, порученное спутнику Авраама, сам факт, что он именуется «Иаоилом» (*Yahoel*), красноречиво свидетельствует об этом ангельском существе как о представителе Божиего Имени. И вовсе не случайно, что в тексте, демонстрирующем свою близкую связь с традицией богословия

³⁴ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 17; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 126; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

³⁵ См. также: 1 Ен. 71; 2 Ен. 22.

³⁶ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 22; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 72.

³⁷ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 17; Rubinkiewicz, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave*, 128; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 58.

Имени, происходящего из библейской книги Второзакония, ангел-путеводитель главного действующего лица представлен как Ангел Имени. Исследователями уже была отмечена определяющая роль фигуры Ангела Имени (Ангела YHWH) в концептуальных построениях богословской мысли, укоренённой в книге Второзакония и её окружении, где особенно подчёркивалась значимость Имени. Согласно одной гипотезе, фигура Ангела *ГОСПОДНЯ* (или Ангела Божиего Имени), обнаруживающаяся в книге Исход, определяет концептуальный исток богословия Имени. Тригве Меттингер замечает, что «когда богословы второзаконнической традиции отдавали предпочтение понятию Имени (*Shem*), они использовали термин, который уже был связан с идеей Божиего присутствия. В Исх 23:21 говорится о том, как Бог предупреждал израильтян во время их странствий в пустыне, что им надлежит повиноваться ангелу-[путеводителю] и слушаться его голоса, “ибо имя Моё в Нём”»³⁸.

Иаоил может восприниматься и как являющий Имя Бога и в тоже самое время не являющий его. Это во многих отношениях парадоксальная фигура: он одновременно указывает на присутствие Бога посредством Тетраграмматона и в то же время препятствует его открытому почитанию³⁹. Такая неоднозначность его роли посредника в откровении Божиего Присутствия весьма схожа с той важной ролью которую Ангел Метатрон играет в традиции Меркавы, где он выражает не только Имя Божие, но и самый Облик Божества, или точнее Меру Божественного Тела (*Shi'ur Qomah*)⁴⁰. Благодаря тому, что этот великий ангел может восприниматься как представитель божественного Облика, он сам оказывается в двусмысленном положении, поскольку, как известно из трактата Вавилонского Талмуда «Хагига» (15а), он оказался своего рода камнем преткновения для печально известного мистика по имени Элиша бен Абуя, ибо тот принимает Метатрона за второе божество и таким образом приходит к еретическому утверждению о наличии «двух властей» (ב' רשויות) на небесах. Поэтому и в том, и в другом случае (талмудическом и псевдоэпиграфическом) проводится различие между Божеством и Его ангелоподобным проявлением. В «Откровении Авраама» Иаоил предостерегает Авраама от поклонения ему, поднимая его с колен. В трактате «Хагига» (15а) дистанция между Божеством и Его представителем подчёркивается ещё более радикальным способом – великий ангел на виду у ангельских сонмов получает наказание в виде шестидесяти ударов огненными плетьюми, чтобы впредь не возникало смешения между Самим Божеством и Его ангелоподобным образом. И всё же, несмотря на эти

³⁸ Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 124-125.

³⁹ Отк. Авр. 10:5: «И ять мя за руку десную и постави на ногу моею». См.: Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 17.

⁴⁰ О формирующем влиянии преданий связанных с Иаоилом на представления о Метатроне см.: Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

предостережения, границы между Божеством и Его ангелоподобным проявлением в виде *Shi'ur Qomah* или Имени остаются не всегда чётко обозначенными. Парадоксальная природа представления ангелом Имени Бога, по-видимому, находит своё отражение в «Откровении Авраама»: Иаоил там показан возносящим молитву к Богу, в которой неожиданно оказывается присутствующим его собственное имя – «Иаоил»⁴¹.

Тебе Одеющагося

Идентификация Божоявления как откровения Голоса или Звучания в рассматриваемом превдоэпиграфе выявляет важность вознесения хвалы как параллельного процесса устного выражения отношения творения к своему Творцу. Авторы данного текста, по-видимому, понимают прославление Бога как особое мистическое делание, которое во многих отношениях является параллелью визионерской мистики в традиции *Кавод*. Исследователями уже было отмечено, что устное *призывание*, важность которого подчёркивается в традиции почитания Имени, следует понимать как делание, целью которого является актуализация Божиего присутствия⁴².

Призыванием Божества (или, точнее говоря, Божиего Имени) во время молитвы мистик буквально «приводит» Божество в «существование»⁴³, вызывая Его из не-бытия в бытие, таким образом воспроизводя архетипический акт творения описанный в первой главе Книги Бытия, где Бог Сам приводит в бытие всё сущее через призывание Имени⁴⁴.

Снова и снова ангел Иаоил предстаёт как твёрдый приверженец мистического молитвенного делания. «Откровение Авраама» называет его восхваляющим Превечного (12:4). Он выступает как особого рода совершитель хвалы и одновременно наставник в этом устном мистическом делании, передающий учение о нём различным Божиим творениям, как земным, так

⁴¹ Отк. Авр. 17:7-13: «И глаголахъ и глаголаше и самъ пѣснь: Прѣвѣчне Крѣпче Святе Эль, Боже единевластне... Вѣчныи Крѣпче Святе Саваофе Преславне Эль Эль Эль Эль Иаоиль». См.: Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 23.

⁴² Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 125.

⁴³ Процесс установления ангельского или божественного присутствия или восстановления человеческой природы на небесах посредством призывания Имени можно видеть на примере утверждения Моисея откровением ему Имени во время пребывания на Синае или на примере утверждения Иисуса в Его служении возглашением Имени во время крещения на Иордане. Более детально рассмотрение этих аспектов см. в: Jarl Fossum, *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), 76-112.

⁴⁴ В традиции палестинских таргумов (*Тарг. Неоф.*, *Фрагм. Тарг.*) повеление ׀׀׀, возглашаемое Богом при творении, отождествляется с Тетраграмматоном. Подробнее об этом см. в: Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Mediation Concepts and the Origin of Gnosticism*, 80.

и небесным. В Отк. Авр. 10:8-9 он описывается как небесный регент хора «живущих» – *Ḥayyot*:

Азь есмь Иаоиль сы именованъ от трясущаго сущая съ мною на седмѣи широтѣ на тверди, сила посредиемъ неизъглаголемаго слежаща имене въ мнѣ. Азь есмь данъ по повелѣнью его смирити хѣровимьскыхъ животень другъ на друга претьбы. И учая носящая его пѣснь средствомъ чловѣчскыя нощи седемьмагочаса (Отк. Авр. 10:8-9).⁴⁵

Такое служение Иаоиля также может быть сопоставлено с тем, которое затем будет отведено Метатрону – в традиции Небесных Дворцов (*Hekhalot*), и еврейских мистических преданиях об Мерах Божественного Тела (*Shicur Qomah*) где он выступает как небесный руководитель хора⁴⁶, исполняющего литургию «живущих» существ⁴⁷.

Роль Иаоиля, как лидера прославления, возносимого Богу не ограничено только тем, что совершается в небесах. Так в «Откровении Авраама» он предстаёт как регент человеческих существ, вводящий мистика из числа людей, в данном случае Авраама, в совершение мистического делания – прославления Божества, которое подано здесь как альтернатива визуальному мистицизму.

⁴⁵ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 18. Подробное рассмотрение мест в Отк. Авр. (10:8-9 и 18:8-10), касающихся соперничества *Ḥayyot*, см. в: K. William Whitney, Jr. *Two Strange Beasts. A Study of Traditions Concerning Leviathan and Behemoth in Second Temple and Early Rabbinic Judaism* (Ph.D. Diss.; Harvard University, 1992), 94ff.

⁴⁶ О роли Метатрона как небесного регента хора *Ḥayyot* см. в: Andrei A. Orlov, “Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition,” in: idem, *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha* (JSJSup. 114; Leiden: Brill, 2007), 197-221.

⁴⁷ «Один живущий (*ḥayyah*) возвысился над серафимами и опустился на скинию Отрока, имя которому Метатрон, и возгласил великим голосом, голосом совершенного молчания: “Престол Славы блистающий”. Внезапно ангелы смолкли. Стражи и святые затихли. В молчании они вверглись в течение огня. Живущие (*ḥayyot*) поникли лицами своими на землю, и сей Отрок, имя которому Метатрон, принёс огонь оглушения и вложил его в уши их, чтобы они не могли слышать звука речения Божиего или Его неизглаголанного Имени. Сей Отрок, имя которому Метатрон, затем возгласил семью гласами Его живое, чистое, честное, страшное, святое, возвышенное, сильное, возлюбленное, крепкое, мощное Имя». Peter Schäfer et al., *Synopse zur Hekhaloth-Literatur* (TSAJ 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 164. Еще один пассаж из традиции *Hekhalot*, находящийся в *Synopse* §385, также развивает тему особого литургического служения верховного ангела: «...когда Отрок входит в присутствие Престола Славы, Бог объёмлет его с блистающим лицом. Все ангелы вместе обращаются к Богу как «великому, могучему, страшному Богу» и они превозносят Бога трижды в день через посредство Отрока...». Schäfer, et al., *Synopse*, 162-3. Обозначение в Отк. Авр. 12:4 Иаоиля как Воспевающего Превечного особенно интересно. Это снова напоминает описание Метатрона в вышеприведённом фрагменте как ведущего певца небесного множества, того, кто может возглашать Имя Божие семью гласами.

И рече: Поклонися тоцю, Авраме, и глаголи пѣснь еиже тя научихь!
 ... И рече: Глаголи непрестая! И глаголахъ и глаголаше и самъ пѣснь
 (Отк. Авр. 17:5-7).⁴⁸

Приведённые выше наблюдения относительно связей между визуальным и устным мистическим деланием позволяют отметить как особенно интересное описание Боговосприятия, которое оформлено в «Откровении Авраама» в парадоксальных антитезах видения/не видения: «И егоже узриши грядуща прямо нама въ мнозѣ гласѣ святѣбы, то есть възлюбивыи тя Прѣвѣчныи. Самого же не зриши» (Отк. Авр. 16:3).⁴⁹

Эта неоднозначная смесь парадигм визуального и устного откровений наблюдается также в других частях данного текста. Так, в повествовании о poste Авраама в 12:2 две мистические традиции представлены одновременно:

И идоховѣ два сама едина М дънии и ношии. И хлѣба не яхъ ни воды не пихъ, зане брашно мое бяше зрѣти на ангела сушаго со мною и бесѣда его яже со мною бяше и питие мое (Отк. Авр. 12:1-2).⁵⁰

Традиционная в визуальной мистике мысль о том, что тайнозритель питаем созерцанием небесного существа, предстающего обычно в форме Божией Славы (*Кавод*), мысль, также известная благодаря поздней интерпретации рассказа о Моисее, в которой он показан насыщающимся видением Божией Шехины, имеет здесь свою параллель в виде идеи насыщения адепта слышанием голоса небесного существа, в данном случае ангела Иаоида⁵¹.

Стоит также отметить, что в «Откровении Авраама» прославление, очевидно, понимается как своего рода одеяние, в которое облачается не имеющее облика Божество. В традиции Меркавы этому тоже есть параллель: Образ Божий предстаёт облечённым в одеяние, *Haluq* (חלוק), подразумевающий антропоморфный характер Божиего Облика. В противоположность этим представлениям в Отк. Авр. 16:2-4 о Боге говорится как

⁴⁸ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 22-23.

⁴⁹ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 22. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 70.

⁵⁰ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 19.

⁵¹ Дейвид Гэлперин отмечает сходство между сообщениями о небесной пище Авраама и Моисея: «... Моисей также обнаружил, что Божие Присутствие есть само по себе пища. Поэтому в Исх. 24:11 говорится, что Моисей и бывшие с ним “видели Бога, и ели, и пили”. Это значит, – объясняет один рабби, – что видение Бога было пищей и питием для них, так как Писание также говорит, что видение лица Царя есть жизнь... Мы можем предположить, что автор “Откровения Авраама” держал в памяти такого рода мидраши, когда он писал, что “пищей моей было видеть ангела, бывшего со мною, и речь его была моим питием”. Halperin, *The Faces of the Chariot*, 111.

об облечённом в звучание ангельского прославления, что призвано подчеркнуть Его «нетелесное» присутствие⁵²:

И рече [Иаоиль] ко мнѣ: Пребуди со мною, не боися! И егоже узриши грядуща прямо нама въ мнозѣ гласѣ святѣбы [qedushah], то есть възлюбивыи тя Прѣвѣчныи. Самого же не зриши. Да не ослабѣеть духъ твой зане азъ съ тобою есмь укрѣпляя тя (Отк. Авр. 16:2-4).⁵³

Значимость ангельского прославления подчёркивается также в 18-й главе, где Престол Божий описан с привлечением образности, заимствованной из 1-й главы книги пророка Иезекииля. Своеобразие «Откровения Авраама» в данном случае проявляется в очевидном акценте на символизме устного делания: в изображении «живущих существ» (*Ѓаууот*) и небесных Колѣс (*Ophannim*), авторы апокалипсиса подчеркивают, что те воспевают Божество:

И яко възвысися огонь въспаря на высочее, видѣхъ подѣ огньмъ престолѣ от огня и многоочесныхъ окрстѣ и глаголюще пѣснь. И подѣ престоломъ животы четыри огньны поюща (Отк. Авр. 18:3).⁵⁴

Таким образом, вместо указания на традиционную роль *Ѓаууот* как своеобразного ангельского основания Престола (представление о подерживании ими оформленного Божиего Присутствия является формообразующим в книге Иезекииля), славянский апокалипсис описывает «живущих» как воспевающих Божие Присутствие и тем самым акцентирует их новую роль — вознесение устной хвалы.

И не бѣше инацѣмъ образомъ силы иноя

Самой поразительной деталью в описании Божиего Престола в 18-й главе, показывающей радикальное расхождение «Откровения Авраама» с теофаническим описанием книги Иезекииля, является то, что в высший момент откровения, когда мистика открыто созерцание божественной Колесницы – которая, кстати, представлена без восседающего на ней – в тексте не даётся никакого указания на присутствие антропоморфной Славы Божией, описываемой в книге Иезекииля (1:26) как *דמות כמרצה אדם*.

Вместо человекоподобного Облика, фигурирующего в видении Иезекииля, здесь мистика открывается всё тот же Голос, исходящий из среды огня и сопровождающийся звучанием святости (*qedushah*):

⁵² Концепция хвалы как одеяния, по-видимому, находится в связи с представлением об утверждении Именем, о котором говорилось выше.

⁵³ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 22.

⁵⁴ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24.

Единаче ми стоящю и смотрящю и видѣхъ въ слѣдъ животныхъ колесницю колесы огньны. Коеждо коло полно очесъ окрсть и свыше колесъ бя престоль егоже видѣхъ. И тѣ бяше покрываемъ огньмъ и огонь обхожаше окрсть. И се свѣтъ нескажемъ обьстояше народа огньнаго. И слышахъ гласъ свѣтѣи ихъ яко гласъ мужа единаго. И приде ко мнѣ гласъ от среды огня... (Отк. Авр. 18:12-19:1).⁵⁵

Полемика с традициями Божиего Тела далее развивается в 19-й главе «Откровения Авраама», которую можно охарактеризовать как своего рода кульминацию авторского противостояния концепции Божией «телесности». Здесь мистик у дозволяется взглянуть в разверзшиися высше небеса, чтобы он (а также внимающие этому рассказу) удостоверились, что в небесах не существует никакого образа Божества. Рассказ останавливается на этом, важнейшем, моменте довольно подробно:

И рече (гласъ от среды огня): Съглядаи протяжения яже суть подъ простертиемъ на немже ты управленъ еси, и виждь яко нѣсть ни на единомже протяжении иного развѣ егоже изиска или иже возлюби тя. И еще ему глаголющю и се разъверзошася протяжения подъ мною небеса. И видѣхъ на седмемъ на немже стояхъ твердствѣ огнь распростертъ и свѣтъ и росу и множество ангель и силу невидимыя славы от свыше яже видѣхъ животень. Иного же не видѣхъ никогоже ту. И смотрихъ съ горы стояния моего на шестое простертие. И видѣхъ ту духовныхъ ангель бесплотное множество творяща повелѣния огньныхъ ангель на осмѣи тверди, якоже быхъ стоя на повешенныхъ ея. И се не бяше ни на томъ простертѣи инацѣмъ образомъ силы иноя, нѣ точю духовныхъ ангель и яже на 3 мѣ твердествии сила юже видѣхъ (Отк. Авр. 19:3-7).⁵⁶

Интересно, что текст не только неоднократно подчёркивает отсутствие какой-либо «телесной» манифестации Божества, даже при этом используя в своём отрицании слово «образ»⁵⁷, но также настаивает на отсутствии небесных тел даже у ангелов. Об этом говорит нарочитое именование их «бесплотными» и «духовными». Для нашего исследования также существенно, что «сила», присутствие которой ощущается мистиком, понимается здесь не как проявление Божества, но как эффект от присутствия на седьмом небе ангельского множества.

Идол ревнования

Пolemическое столкновение антропоморфной традиции Славы Божьей и бестелесной традиции Божьего Имени приобретает эсхатологическое

⁵⁵ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24.

⁵⁶ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 24-25.

⁵⁷ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 25; Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 80.

измерение в 25-й главе, где Бог открывает Аврааму видение будущего Храма, осквернённого «идолом ревнования»:

Видѣхъ ту подобие идола ревнования яко подобие древодѣльско якоже дѣлаше оць мои и тѣло его мѣди льщащася и предѣ нимъ мужъ и поклоняшеся ему. И требникъ прямо ему и отроци закалаеми на немъ в лице идолу. Ему же ркохъ: Что есть идолъ съи или что есть требникъ, или кто суть жьромии или кто жьряи, или что есть цркы юже азъ вижю доброльпну, хытровоство и красоту твоея подѣпрестольныя славы? И рече: Слыши, Авраме, си яже видѣ црковь и олтарь и доброльпная есть ми мышление святительства имени славы моя, в нюже вселится всяка молба мужьска и въсходѣ цѣсарь и пророкъ, и елико жертву положю дѣяти мнѣ въ придушихъ моихъ людехъ из племени твоего. А тѣло еже видѣ, то есть разгнѣвание мое имже разгнѣвають мя приидуши ми ис тебе людие. А мужь егоже видѣ закалающа, то есть прогнѣваяи. Жерьтва – убиство ихже суть мнѣ послушство суда концания в зачало твари (Отк. Авр. 25:1-6).⁵⁸

Настоящее описание представляет собой ещё один наглядный пример полемического взаимодействия традиций Славы и Имени, в котором представлены решающие символы обоих направлений. В этой, одной из наиболее значимых, частей псевдоэпиграфа снова появляются мотивы, с которыми читатель сталкивался ранее, в первой части текста; мотивы, связанные с идолопоклонничеством отца Авраама. Истукан, подобный тому, что был изготовлен в доме Фарры, теперь установлен в Храме Божиим. Описание идолопоклоннического служения фигуре из блестящей меди, называемой в рассказе «подобием древодѣльским, якоже дѣлаше о[те]ць мой» призвано, по-видимому, вызвать ассоциации с понятием «подобия», очень популярным в языке священнической теофанической парадигмы, примеры которого могут быть найдены в Быт 1:26 и Иез 1. Идолопоклонническому служению медному истукану затем противопоставлено подлинное поклонение Богу, описанное в уже известных терминах традиции Имени. Здесь будущий, эсхатологический, Храм изображён как место, созданное не для пребывания богомерзского блистающего идола, но для «святительства имени славы моя, в нюже вселится всяка молба мужьска»⁵⁹. Отчётливо видно, что авторы апокалипсиса пытаются перетолковать терминологию традиции Кавод и внести в её теофанический язык выражения, заимствованные из богословской парадигмы Божиего Имени. Несомненно также, что отношение этих авторов к антропоморфным представлениям проявляет себя как однозначно полемическое, что видно из факта именованья блистающей фигуры «идолом ревнования».

⁵⁸ Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 29. Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 92.

⁵⁹ Philonenko-Sayar and Philonenko, *L'Apocalypse d'Abraham*, 92.

Заключение

Как было показано выше, «Откровение Авраама» представляет собой результат сложного взаимодействия концептуальных построений традиций Кавод и Шем, где богословие Божиего Имени и мистическое делание, основанное на внимании Божию Гласу и его прославлению, соседствует рядом с парадигмой Богоявления, характерной для «священнического источника», книги пророка Иезекииля, Первой Книги Еноха и ряда других источников периода второго Храма. Следствием этого полемиического столкновения двух направлений явилось продолжительное взаимное влияние. Тот комплекс представлений, который отражён в рассматриваемом славянском апокалипсисе, не следует интерпретировать только как отвержение антропоморфного теизма в пользу устного откровения Имени. Скорее, его следует рассматривать как переработку образности Меркавы в рамках парадигмы устного откровения, которое приводит к созданию новой символической вселенной⁶⁰, в которой оба направления могут теперь сосуществовать друг с другом⁶¹. Такой синтез интересен ещё и тем, что его изучение открывает важную перспективу понимания природы более поздних течений иудейского мистицизма, в которых традиции Божиего Образа и Божиего Имени претерпевают творческое воссоединение. Как уже было отмечено, ведущая фигура в более поздней иудейской мистике, представленной традицией небесных дворцов (*Hekhalot*), и традицией Меры Божественного Тела (*Shi'ur Qomah*), верховный ангел Метатрон часто предстаёт как небесный регент, направляющий «живущих существ» в совершении теми славления Божества. Эти поздние мистические традиции изображают его также как יהוה הקטן⁶², Малый Тетраграмматон, роль очень сходная с той, что отведена Иаоилу в «Откровении Авраама»⁶³.

Вышесказанное побуждает вспомнить гипотезу Гершона Шолема о существовании двух течений, которые, по его мнению, обусловили формирование представлений о Метатроне: одно – связанное с образом

⁶⁰ Эта новая символическая вселенная предстаёт нашему взору, например, в описании обстановки пребывания Престола с его парадоксальной образностью, отражающей традицию как визуального, так и устного мистицизма.

⁶¹ Синтетическая природа представлений, засвидетельствованных в рассматриваемом славянском псевдоэпиграфе, уже отмечалась исследователями. Так, по наблюдению Джона Коллинза, «Откровение Авраама» «в общем относится к тому же периоду, что 4-я книга Ездры и 2-я книга Баруха, и так же как в них, в Отк. Авр. присутствует стремление к построению теодицеи. В то же время, наряду со второзаконнической традицией, которую представляют эти книги, здесь налицо присутствие мистического течения, известного по ранним книгам Еноха». Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 225.

⁶² О титуле Метатрона יהוה הקטן см. в: Andrei A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 136-143.

⁶³ Джон Коллинз отмечает, что «вообще, Иаоил обладает поразительным сходством с Метатроном, как тот представлен в литературе *Hekhalot*. Метатрон – это «малый Господь» (3 Ен. 12), его имя подобно Имени Самого Бога (b. *Sanh.* 38b)». Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 228.

Иаои́ла, а другое – с фигурой седьмого допотопного патриарха Ено́ха⁶⁴. Роли и служения этих двух апокалиптических персонажей могут во многих отношениях рассматриваться как символы наглядно демонстрирующие две парадигмы Боговыражения – посредством Божиего Образа и Божиего Гласа, позже объединившиеся в одно целое в лице главной фигуры традиции Меркавы. Ввиду этой значимости взаимовлияний между традициями Божией Славы и Божьего Имени в позднем иудейском мистицизме Небесных Дворцов (*Hekhalot*), концептуальное развитие, засвидетельствованное в «Откровении Авраама» не следует недооценивать. Вполне возможно, что представления отражённые в данном славянском апокалипсисе, где мистика славления Божиего Имени разворачивается в контексте существования известной образности Божественной Колесницы, могут быть поняты как важное концептуальное связующее звено. В нём можно увидеть определённый переход от полемического столкновения традиции Имени с воззрениями, характерными для визуальной парадигмы Меркавы, к процессу их последующего постепенного объединения в русле поздней иудейской мистики.⁶⁵

Авторизованный перевод с английского **Николая Селезнёва**

⁶⁴ В своём, ставшем классическим, исследовании Гершом Шолем выделяет два основных аспекта в преданиях о Метатроне, которые, по его мнению, были объединены в раввинистической литературе и традиции *Hekhalot*. Это, с одной стороны, предания о Енохе и, с другой, предания, связанные с фигурами Иаои́ла и Михаи́ла. Г. Шолем пишет, что «в одном типе преданий Метатрон отождествляется с Иаои́лом и Михаи́лом, и там ничего не сообщается о его трансформации из человеческого существа в ангельское. К этому типу относятся талмудические предания о Метатроне. В другом типе преданий Метатрон отождествляется с Енохом как тот представлен в апокалиптических текстах... К тому времени, когда была создана Книга Небесных Дворцов (3 Книга Ено́ха), оба эти аспекта были уже объединены». Scholem, *Jewish Gnosticism*, 51.

⁶⁵ По замечанию Александра Кулика «Откровение Авраама» может рассматриваться как «представляющее собой недостающее звено между ранней апокалиптической традицией и средневековым течением *Hekhalot*». Kulik, *Retroverting the Slavonic Pseudepigrapha*, 1.