

4

Библиотека журнала «СИМВОЛ»

Небесные Посредники: Иудейские Истоки Ранней Христологии

под редакцией
Т. Гарсии-Уидобро, S.J.
и А. А. Орлова



Сборник статей Небесные Посредники. Иудейские Истоки Ранней Христологии

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=18964032

Небесные Посредники. Иудейские Истоки Ранней Христологии:

Институт св. Фомы; Москва; 2016

ISBN 978-5-9907661-2-9

Аннотация

Настоящее издание содержит работы посвященные исследованию иудейских традиций божественных посредников и их роли в формировании раннего христианского богословия. Материалы сборника показывают, что в раннем иудаизме существовало несколько типов божественных посредников, которые включали в себя (1) персонализированные божественные атрибуты и силы (такие как, например, Премудрость Божия или Божественный Логос); (2) вознесенные библейские фигуры (такие как, например, Енох, Мелхиседек и Моисей); и (3) великие ангелы (Михаил и Иаоил). Особое внимание в сборнике уделяется традициям вознесенных библейских персонажей таких как Енох и Мелхиседек и тому влиянию, которые эти небесные посредники оказали на ранние христологические представления.

Содержание

Предисловие	5
Глава I	9
Ларри Хартадо	9
Три типа божественных посредников	10
Вариативность типов	12
Итоги	22
Ларри Хартадо	24
Премудрость	26
Логос	33
Ларри Хартадо	49
Образ Еноха и его роли и титулы	51
Енох как сын человеческий	55
Конец ознакомительного фрагмента.	61

Небесные Посредники. Иудейские Истоки Ранней Христологии

© Институт св. Фомы, 2016

* * *

Предисловие

В последнее время становится все более очевидным, что концептуальные ключи, очень важные для более полного и всестороннего понимания ранней христологии, отраженной в писаниях Нового Завета, являются скрытыми не только в откровениях и пророчествах Ветхого Завета, но также в писаниях не вошедших в библейский канон и обычно обозначаемых неадекватным термином «межзаветная литература».

Эта литература, наряду с другими произведениями, включает в себя многочисленные иудейские псевдоэпиграфы, приписываемые различным ветхозаветным персонажам, таким как Енох, Авраам, Иаков, Моисей, Варух и Эзра. Ученые традиционно относят эти произведения к так называемой апокалиптической литературе, которая получила широкое распространение в иудейской религиозной среде начиная с пятого века до нашей эры и до времени первых веков христианства.

Апокалиптическая литература развивалась из нескольких источников, в том числе из библейской пророческой литературы и месопотамских традиций, знание о которых израильтяне получили во время их вавилонского пленения. В период Второго Храма, апокалиптика становится главной богословской тенденцией иудейской религиозной традиции, которая,

перерабатывая наследие пророческой литературы, поднимает её на новый концептуальный и символический уровень.

Основными темами апокалиптических произведений являются откровения небесных и эсхатологических тайн, знание, которое выходит за пределы земной сферы и человеческой истории. Герои апокалиптических рассказов – это проводники, часто представленные фигурами библейских патриархов и пророков, такими как Енох, Ной, Авраам, Иаков и Моисей, которые получают от Бога и ангелов небесные тайны о будущих эсхатологических испытаниях человечества и откровения о приходе грядущего Мессии и спасении праведных.

Так как апокалиптические повествования исполнены мессианскими темами и сюжетами, обсуждающими роли, поступки и характер будущих мессианских фигур, они приобретают первостепенную значимость для ранних христиан, которые в свою очередь пытаются через призму этих традиций, понять природу и роль мессианского призвания Иисуса Христа.

Иудейская апокалиптика, будучи основной богословской парадигмой периода Второго Храма, таким образом, оказывает непревзойденное влияние на ранних христианских авторов и становится, по словам известного библейского богослова 20-го столетия, Эрнста Каземанна, «матерью всего христианского богословия.»¹

¹ E. Kasemann, «The Beginning of Christian Theology,» in: E. Kasemann, New

Ключевые события в жизни христианского Мессии, отраженные в Новом Завете, такие как Его рождение, крещение, искушение в пустыне, преображение и вознесение, глубоко проникнуты апокалиптическими мотивами и символами и не могут быть полностью поняты без понимания иудейской апокалиптической традиции.

Особую ценность в апокалиптическом наследии для ранних христианских богословов имели предания связанные с так называемыми «божественными посредниками» – небесными и земными фигурами, которые были призваны осуществлять связь между Богом и людьми. Иудейская апокалиптическая межзаветная литература была важным концептуальным полигоном, где различные библейские традиции божественных посредников – как ангельских, таких как, например, архангел Михаил или Ангел Имени Божьего, так и человеческих, таких как Енох или Мелхиседек, получили свое дальнейшее развитие.

В последнее время исследователи во все большей мере осознают всю сложность социального и политического климата эпохи Второго Храма, когда различные священнические группы и кланы соперничали за авторитет своего священнического наследия. В контексте такой атмосферы соперничества появилась целая галерея божественных посредников наделенных священническими полномочиями. Это указывает на то, что в период Второго Храма функ-

ции божественных посредников были тесно связаны с социальными и богословскими реалиями. Поэтому неслучайно, что эти герои часто наделялись мессианскими, царскими и судебными эсхатологическими ролями. Подобные иудейские традиции были очень важны для ранних христианских экзегетов, которые через призму этих преданий пытались понять мессианские, царские и судебные полномочия Христа.

Цель данного сборника заключается в том, чтобы познакомить русского читателя с некоторыми современными зарубежными исследованиями иудейских традиций божественных посредников и их ролью в формировании раннего христианского богословия.

Глава I

Методология

Ларри Хартадо

Божественное посредничество в древнем иудейском монотеизме²

Теперь приступим к рассмотрению некоторых тенденций в развитии древней иудейской традиции, которые способствовали, по всей видимости, возникновению веры в вознесенного Христа на самых ранних стадиях ее формирования.

Исследователям, разумеется, хорошо известен тот факт, что в литературе иудаизма, созданной в период после плена, содержится множество свидетельств о различных небесных персонажах, в некотором роде участвующих в Божьем управлении миром и искуплении избранных праведников. В некоторых случаях эти небесные персонажи уступают в этой своей ро-

² Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: L.W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 17–39.

ли только Богу и действуют от имени Бога, располагая большими полномочиями. Именно такие персонажи в наибольшей степени имеют отношение к исторической проблеме происхождения культового поклонения Иисусу. По моему мнению, подобного рода небесные существа служат свидетельством возникновения концепции, которую можно было бы назвать «божественным посредничеством», при этом имея в виду, что мотивы, способствовавшие появлению такого посредничества, могли быть разными, а сама потребность в данной концепции проявлялась в разнообразных формах. Исследователи нередко обращали внимание на отдельные проявления концепции божественного посредничества (таких, к примеру, как Логос Филона Александрийского или персонифицированная Премудрость), однако я полагаю, что древние свидетельства существования этих особых фигур служат отражением более фундаментального представления о том, что у Бога мог быть главный посредник, превосходящий всех остальных служителей Бога и связанный с ним особо тесными узами.

Три типа божественных посредников

В рамках концепции божественного посредничества в целом можно различить три типа божественных посредников:

(1) божественные атрибуты и силы (такие как Премудрость или Логос у Филона); (2) вознесенные патриархи и пророки (как, например, Моисей и Енох); и (3) великие ангелы (такие как Михаил, Иаоил и [возможно] Мелхиседек в Кумранской рукописи 11QMelch). Подобного рода классификацию не следует воспринимать как строгое разграничение между различными типами божественных посредников, и я не хочу таким образом сказать, что древние иудеи выработали систему разграничения персонажей на основании логического анализа, однако такого рода схема могла бы служить рабочим инструментом для современных исследователей при их анализе текстов и других способов выражения религиозных идей.

Очевидно, что в древнем иудаизме можно обнаружить большое количество персонажей, действующих в качестве посредников Бога, таких как пророки, священники, цари и Мессия (или Мессии), а также сонмы ангелов, однако типы посреднических фигур, предложенные мной для рассмотрения в данной работе, обладают рядом отличительных признаков, которые можно было сформулировать следующим образом: (1) Все они представлены либо имеющими небесное происхождение, либо вознесенными на небеса и ставшими их обитателями, таким образом, по сравнению с вышеупомянутыми земными персонажами, в большей мере приближаясь к небесному статусу вознесенного Иисуса, как его воспринимали в ранней церкви. (2) Несмотря на то,

что огромное множество ангелов также обладает небесным происхождением, тем не менее, эти главные ангельские персонажи представлены в качестве носителей свойств и качеств, присущих божественным существам, в большей мере, чем земные персонажи или сонмы обычных ангелов. Более того, каждый из выделенных нами персонажей представляет Бога совершенно особым способом и играет роль, вторичную только по отношению к Богу, таким образом выделяясь среди всех остальных служителей Бога и посредников между ним и людьми.

Вариативность типов

Вариативность имен и типов персонажей, рассматриваемых нами здесь в их статусе наибольшей приближенности к Богу, имеет немаловажное значение по следующим трем причинам:

1. Подобного рода вариативность выявляет тот факт, что идея о главном посреднике Бога, уступавшем по своей значимости только Богу, существовала в ряде различных иудейских религиозных групп. Это наблюдение представляется фактом огромной важности, означая, что, каково бы ни было происхождение идеи о божественном посреднике, в греко-римский период она получила широкое распространение, и ее невозможно определить как исключительную отличительную черту одного из типов иудаизма. Далее мы уви-

дим, что и иудеям диаспоры, таким как Филон, и палестинским евреям эта идея была хорошо известна, хотя она функционировала в религиозном сознании различными способами, в зависимости от назначения каждого из небесных посредников.

Значение данной идеи для изучения истоков поклонения вознесенному Иисусу представляется совершенно очевидным, и нет никакой необходимости в утверждении прямого влияния на ранние христианские религиозные представления одного особого типа иудаизма. Почему? Ответ напрашивается сам собой, так как в среде довольно большого количества групп нашла отражение концепция, которую можно было бы назвать «божественным посредничеством». В такого рода группах фигура того или иного главного небесного посредника могла быть представлена в виде обитателя вышних миров без ощущения того, что почитание одного Бога при этом подвергалось каким-либо сомнениям.

2. Рассматриваемая вариативность указывает на разнообразие религиозных мотивов, стоящих за формированием образов этих персонажей, а также разнообразие религиозных запросов, которым отвечало появление той или иной из главных посреднических фигур. Далее я предполагаю сформулировать, на каком основании возникли эти мотивы и запросы, в разделе, посвященном исследованию отдельных типов главных небесных посредников (см. главы 2–4). Приступая к изучению концепции божественного посредничества, я хо-

тел бы уточнить, что мы имеем дело не с интеллектуальными построениями, а скорее с образами и мотивами, постепенно сформировавшимися внутри религиозной традиции. Таким образом, для наиболее глубокого понимания этих образов и мотивов необходимо исследование религиозных факторов, способствовавших их появлению, и также их связями с другими концепциями, развивавшимися внутри этой религиозной традиции.

Одно из наиболее часто высказывающихся мнений по данной проблеме состоит в том, что в иудаизме периода после плена Бог воспринимался в меньшей степени достигаемым для верующих, чем это было в прежние времена, так что благочестивое иудейское сознание населило небеса различными посредническими персонажами ради преодоления религиозного ощущения разрыва между Богом и людьми. В поддержку такой точки зрения можно было бы сказать, что с ее помощью действительно предпринимается попытка обоснования связи между развитием рассматриваемых концепций и религиозной жизнью древнего иудаизма, однако в данном исследовании я постараюсь показать, что подобная попытка не выдерживает критики.³

³ По мнению Дж. Ф. Мура (G. F. Moore/Christian Writers on Judaism,» *HTR* 14 [1921] 227–54), концепция «недоступного Бога» в древнем иудаизме представляет собой, по существу, современную протестантскую идею, и есть все основания предполагать, что она соответствует скорее целям теологически мотивированной полемики, чем объективного определения религиозного объекта поклонения в древнем иудаизме.

3. Подобного рода вариативность выявляет также тот факт, что ни одна из фигур и ни один из типов фигур никогда не обладали безоговорочным и общепризнанным статусом наибольшей приближенности к Богу в общем контексте всего многообразия иудейской религиозной традиции. Иначе говоря, несмотря на то, что представление о главном посреднике, служащем Богу и значительно превосходящем своим статусом всех остальных его служителей, получило широкое распространение в древнем иудаизме, тем не менее, ни одна отдельно взятая фигура не получила всеобщего признания в качестве главного посредника. Более того, даже несмотря на то, что в источниках этого периода описание того или иного главного посредника представлялось в весьма возвышенных выражениях, нет никакой ясности относительно того, что авторы этих источников верили, что в иудейской благочестивой среде существовал запрос на признание особого главного посредника между Богом и людьми, а также поклонение ему.

Важность данных рассуждений состоит в том, что, какой бы интерес ни представляла собой концепция божественного посредничества для понимания древней иудейской религиозной традиции, и несмотря на ее несомненную значимость для объяснения дальнейшего развития этой традиции в направлении поклонения Иисусу или, по мнению А. Ф. Сигала и Я. Э. Фоссума, для формирования гности-

ческих демиургических концепций,⁴ нам следует избегать тенденции приписывать этой концепции более важную роль, чем это было в действительности в иудаизме периода после плена. В данном исследовании я постараюсь показать, что концепция божественного посредничества изначально не привносила значительных изменений в древний иудейский монотеизм, что особенно заметно по сравнению с культовым поклонением вознесенному Иисусу. В книге Сигала представлены доказательства того, что в раввинистических источниках 2-го в. н. э. и более позднего времени, по-видимому, содержатся указания на обвинения в адрес некоторых иудейских «еретиков» в том, что они слишком далеко зашли в почитании главного посредника Бога, и их осуждали как последователей идеи о «двух владычествах» на небесах.⁵ В доступных нам текстах до-христианского периода, однако, невозможно обнаружить ни одного прямого указания на то, что тот или иной главный небесный посредник рассматривался как достойный особого, относящегося только к Богу, поклонения, или на то, что иудейский монотеизм подвергался существенным изменениям из-за необходимости введения в религиозное сознание подобного рода персонажей.

Мой способ использования выражения «божественное

⁴ A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill, 1977) 244–59; 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).

⁵ Segal, *Two Powers in Heaven*.

посредничество» представляет собой попытку обозначить основную концепцию, которая, по моему мнению, лежит в основе появления различных рассматриваемых здесь персонажей в древних источниках, где главные посредники связаны с Богом совершенно особым способом, проявляя некоторые характерные черты его владычества. Следует отметить, что, помимо вариативности имен и природы главных посредников, в источниках обнаруживается вариативность в специфике выполняемых ими ролей. К примеру, в некоторых текстах в центре внимания авторов находится концепция сотворения Богом мира и управления им, и в таких случаях главный посредник представлен в основном принимающим участие в деяниях подобного рода. В *Книге Премудрости Соломона* такой ролью наделена персонифицированная Премудрость, представленная как «искусная создательница всего» (7:22), та, что «мощно простирается от одного края земли до другого», которая «умело всем управляет» (8:1) как «избранная помощница в его деяниях» (8:4; см. 9:9, 11). Подобным образом и у Филона Александрийского Логос представлен как Божий правитель мира и главный управляющий (*kybernetes kai oikonotos*, *Вопросы и ответы на книгу Бытия 4. 110–111*).⁶

⁶ См. обсуждение термина «ипостась» во 2-й главе, в которой я высказываю предположение о том, что этот термин не слишком удачный для понимания реальной функции и роли такого рода персонажей. Я бы предложил более точное обозначение их как «персонификаций божественных атрибутов». Даже несмотря на то, что я не считаю правдоподобным представление древних иудейских ав-

В иных источниках авторы уделяют наибольшее внимание Божьему процессу эсхатологического искупления избранных, и, соответственно, главный посреднический персонаж представлен в них главным образом участвующим в такого рода свершениях. К примеру, в Первой книге Еноха можно обнаружить существо, исполняющее роль Божьего посредника в совершении эсхатологического суда над грешниками и проявлении милости к избранным праведникам (46:1–8; 48:4–10; 51:3–5; 52:4–9; 61:8–9; 62:7–16). Подобным образом и в рукописи 11QMelch Мелхиседек представлен, по всей видимости, действующим от имени Бога в эсхатологических событиях.⁷ В данных текстах главный посреднический персонаж не связан с событиями сотворения мира или процессом его управления, а в ранее упоминавшихся текстах Премудрость и Логос не связаны с темой эсхатологического искупления.⁸

В ряде других текстов главный посреднический персонаж не связан непосредственно с Божьим актом сотворения ми-

торов о них как о реальных, самостоятельных существах, или как о чем-то среднем между реальными существами и божественными эманациями, тем не менее, способ их представления в текстах включает в себя терминологию, которая, по видимому, служит отражением концепции божественного посредничества.

⁷ См. P. J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa* (CBQMS, 10; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1981).

⁸ В *Премудрости Соломона* 10–11, персонифицированная Премудрость представлена в ее связи с основными событиями священной истории, однако ни в этом сочинении, и ни в каком-либо ином она не играет эсхатологической роли.

ра или с эсхатологическим искуплением, а скорее выглядит выполняющим роль, в той или иной степени напоминающую должность Божьего великого визиря или главного представителя в осуществлении его владычества и силы. В *Завете Авраама* ангел Михаил представлен Божьим «главнокомандующим» (*archistrategos*, 1:4; 2:1), с возможной аллюзией на загадочную фигуру, появляющуюся в Книге Иисуса Навина 5:13–15, что служит указанием на восприятие автором этого сочинения Михаила как главного небесного посредника Бога. В *Откровении Авраама*, напротив, представлен ангел Иаоил, в котором обитает Божье Имя (аллюзия на Исх. 23:20–21), выполняющий, соответственно, весьма впечатляющим образом роль распорядителя в Божьем процессе управления миром (10:1–14).⁹ Возвышенные эпитеты, которые использует Филон для описания Моисея, не связаны непосредственно с темой сотворения мира или эсхатологических чаяний; напротив, Моисей скорее представлен как Божий соратник (*koinonos*), единственный из людей, достойный быть названным «богом» (*theos*) от имени самого Бога (аллюзия на Исх. 7:1; см., к примеру, *О жизни Моисея* 1.155–58), смертный, которому предоставлен в подчинение

⁹ Следует отметить описание внешности ангела в *Откр. Авр.* 11:1–3, с помощью которого автор, возможно, косвенно намекает на описания событий богоявления, содержащихся в Ветхом Завете, а также ангельских явлений, подобным тем, что представлены в Книге Иезекииля 1:26–28. См. также упоминание богини Астарышем-Баал в надписи на саркофаге Эшмуназара, *ANET*, 662, где эта богиня тесно связана с именем Баала.

весь мир, и человеческое существо, достойное быть одной природы с Богом (*tes heauton physeos*; Филон, *О потомстве Каина* 28).¹⁰

Различные главные посреднические персонажи исполняли разнообразие ролей, однако общей характерной чертой описаний всех этих фигур служит основная идея о самом существовании главного посредника, наделенного единственным в своем роде статусом среди других служителей Бога. Тем не менее, вариативность ролей персонажей, представленных в статусе главного Божьего посредника, служит указанием на то, что эта идея получала различные интерпретации в религиозной среде древнего иудаизма, рассматриваемого в его целостности.

Вариативность в сфере деятельности этих главных посреднических персонажей вызывает интерес в отношении более полного понимания роли вознесенного Иисуса в ранних христианских источниках. Достаточно показательны в этом отношении хотя бы некоторые из хорошо известных

¹⁰ Разумеется, в других источниках, таких как самаритянские документы, ставшие предметом обсуждения в книге У. А. Микса [W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup, 14; Leiden: Brill, 1967) 216–57], Моисей ассоциируется с эсхатологическими ожиданиями. Подобного рода ассоциация могла возникнуть значительно раньше времени датировки этих источников (4-й в. н. э. и позднее). См. М. F. Collins, «The Hidden Vessels in Samaritan Traditions,» *JSJ* 3 (1972) 97–116. По моему мнению, специфическая природа роли, предназначенной божественным посредникам, таким как Моисей, отличается многообразием, исходя из всего спектра древних свидетельств.

текстов, в которых Иисус представлен посредником при сотворении мира (1 Кор. 8:6; Ин. 1:1–3) и искуплении (1 Кор. 1:30; 15:20–28; Рим. 3:23–26; 4:24–25; 1 Фес. 1:10), тем, кого всякая тварь признает «Господом», со статусом, по своей значимости далеко превосходящим положение всех остальных существ в любой из сфер вселенной (Фил. 2:9–11), эсхатологическим судьей, перед которым все обязаны держать ответ как перед Богом (2 Кор. 5:10).

Подтверждением моей точки зрения может служить еще один текст. В Послании к Евреям 1:1–14 Иисус представлен как наследник всего (ст. 2), посредник при сотворении мира (ст. 2, 10), чье сияние славы отражает славу и природу Бога (ст. 3), как тот, кто совершил очищение от грехов (ст. 3б) и председательствует на эсхатологическом победном суде (ст. 13; см. 2:5).

Подобного рода место Иисуса в центре буквально всех аспектов Божьих свершений, такой всеобъемлющий способ функционирования Иисуса как главного посредника между Богом и людьми не находят полных параллелей в ролях, приписанных другим главным посредникам, представленным в иудейских текстах раннего греко-римского периода. Таким образом, подобного рода свидетельства служат подтверждением того факта, что потребность в Божьем главном посреднике в тот период, который мы здесь рассматриваем, не представляет собой глубинного изменения в иудейском монотеизме.

Итоги

1. В литературе иудаизма после Вавилонского пленения можно обнаружить появление интереса к различным персонажам, каждый из которых представлен обладающим статусом приближенного к Богу в отношении почести и власти, и за интересом к этим различным фигурам подразумевается присутствие концепции, которую можно было бы назвать «божественным посредничеством».¹¹

2. Важность рассматриваемой концепции состоит в том, что она способствовала формированию религиозного контекста, в который можно было бы поместить идею вознесённого Иисуса, так как в религиозный опыт первых христиан было привнесено убеждение в том, что Иисусу было даровано пребывание «по правую руку» от Бога.¹²

3. Идея о наличии у Бога главного посредника между ним и людьми, по-видимому, получила широкое распространение в иудаизме рассматриваемого периода, однако при этом вариативность имен и образов персонажей, выполняющих

¹¹ Я не хочу сказать тем самым, что религиозный запрос на персонажей подобного рода появился только в рассматриваемый период. Вполне вероятно, что концепция божественного посредничества имеет древние корни в иудейской религиозной традиции, однако я не предполагаю исследовать эту проблему в данной моей работе.

¹² См. D. M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (Nashville: Abingdon Press, 1973).

подобную роль, служит указанием на то, что данная концепция в иудейском религиозном сознании отвечала весьма разнообразным религиозным запросам. Кроме того, несмотря на высокий статус подобного рода фигур, потребность в них не достигала степени глобального «переосмысления» природы иудейской монотеистической веры, по сравнению, к примеру, с более радикальным наделением Иисуса ролью главного посредника во всех аспектах деятельности Бога, как это произошло в религиозном сознании и обрядах ранних христиан. Моя данная точка зрения противоречит взглядам некоторых других исследователей, интерпретировавших подобного рода свидетельства и утверждавших, что потребность в концепции божественного посредничества в древнем иудаизме служит указанием на то, что почитание Бога в иудаизме периода после плена не носило больше «чисто» монотеистического характера (как, например, считал В. Буссе) или было уже изначально бинитарным (по мнению Фоссума).

Ларри Хартадо

Персонифицированные атрибуты Бога как божественные посредники¹³

Обратимся теперь к трем типам персонажей, представляющих Божьих посредников, начиная с типа, обозначенного нами как божественные атрибуты. Подобные персонажи, особенно персонифицированные Премудрость и Логос, привлекали внимание исследователей, изложивших свои взгляды на них в работах, посвященных изучению иудейских религиозных истоков ранней христологии.¹⁴ В некоторых исследованиях Премудрость и Логос представлены самыми важными факторами иудейской традиции, в той мере, в ка-

¹³ Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: L. W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 41–50.

¹⁴ См. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (BHT, 26; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959); H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (TU, 82; Berlin: Akademie-Verlag, 1961); H. -F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palastinischen Judentums* (TU, 97; Berlin: Akademie-Verlag, 1966); B. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973); R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); B. A. Pearson, «Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul,» in *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (ed. R. L. Wilken; Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1975) 43–66.

кой они отвечают цели понимания развития веры в вознесенного Иисуса как божественного существа.¹⁵

Совершенно очевидно, что основатели христианского вероучения, такие как Павел (к примеру, в тексте Кол. 1:15–20) и автор пролога Евангелия Иоанна (1:1–4) использовали терминологию, с помощью которой иудеи определяли свойства Премудрости, Логоса и Торы для формулирования идеи о вознесённом Иисусе (см. также Евр. 1:1–4);¹⁶ открытым, однако, остается вопрос о том, что на самом деле представляют из себя подобного рода понятия. В. Буссе называл персонифицированные атрибуты Бога ипостасями, божественными существами, почти не отличающимися от самого Бога, а сам факт появления их в иудейском религиозном сознании служил, по его мнению, свидетельством внутреннего разрушения изначально монотеистической религиозной концепции.¹⁷

Я же придерживаюсь той точки зрения, что персонифи-

¹⁵ См., к примеру, J. Dunn, *Christology in the Making* (2d ed.; London: SCM Press, 1989) 163–250.

¹⁶ Об использовании Павлом образного языка, относящегося к концепции Премудрости см. Pearson, «Hellenistic-Jewish Wisdom Speculation and Paul.» Для общего обзора происхождения богословских концепций пролога Евангелия Иоанна см. в Е. J. Epp, «Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel,» in: *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of M. C. Tenney* (ed. G. F. Hawthorne; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1975) 128–46.

¹⁷ Например, W. Bousset, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter* (3d ed.; ed. H. Gressmann; Thbingen: Mohr-Siebeck, 1926) 357.

цированные божественные атрибуты главным образом свидетельствуют об образном характере языка, используемого для описания сил и творческих проявлений Бога, и они не воспринимались сознанием иудеев в качестве существ, разрушающих их веру в единого Бога. Выражение «ослабленный монотеизм», которым Буссе и другие исследователи охарактеризовывали пост-библейский иудаизм, представляет собой ошибочную научную гипотезу.

Более того, по моему мнению, терминология, используемая для описания видов деятельности и ролей божественных атрибутов, зачастую отражает концепцию божественного посредничества. Иначе говоря, представление об атрибутах Бога как его главных служителях в действительности не свидетельствует о каких-либо значительных изменениях в иудейском богословии, а, напротив, выявляет метафорический характер языка, в других контекстах использовавшегося для описания главных ангелов и вознесенных патриархов.

Премудрость

Персонификация божественных атрибутов – широко известный отличительный признак древнего иудейского религиозного языка, и среди подобных персонажей самая знаменитая – Премудрость, образ которой уходит своими корнями глубоко в историю Израиля.¹⁸ Можно утверждать, что в та-

¹⁸ О традиции Премудрости в древнем иудаизме, см. в G. von Rad,

ких отрывках, как например стихи из Книги Иова 15:7–8 и 28:12–28, содержится не совсем ясно выраженное свидетельство присутствия концепции персонифицированной Премудрости, однако, по общему мнению исследователей, только в Книге притчей мы впервые встречаем очевидный пример персонификации Премудрости в виде живого существа (см. Притч. 1:20–33; 3:13–18; 8:1–9:12). В этом источнике Премудрость как персонаж женского пола обращается к читателям, приглашая их к разговору с собой. Особый интерес представляет текст из Притч. 8:22–31, где Премудрость говорит о себе как присутствовавшей при сотворении мира в качестве помощницы Бога, и даже как об «устроительнице» или «мастерице».¹⁹

В более поздних иудейских источниках эта персонификация Премудрости продолжает свое существование, как видно из текста *Книги Премудрости Соломона* 6:12–11:1, где Премудрость представлена «искусной создательнице всего» (7:22), «избранной помощницей [Бога] в его деяниях» (8:4), той, с помощью которой Бог «приуготовил че-

Wisdom in Israel (Nashville: Abingdon Press; London: SCM Press, 1972); J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (Adanta: John Knox Press, 1981); Ringgren, *Word and Wisdom*; and J. Marbock, *Weisheit im Wandel Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (Bonn: Peter Hanstein, 1971).

¹⁹ Я согласен с таким переводом слова *'amon*, в отличие от версий, где предполагается перевод этого слова как «младенец», «маленький ребенок». Так это слово интерпретировано, к примеру, в работе H. Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Hakan Oholsson, 1947) 102–3.

ловека» (9:2), и ее влияние распространяется на все сферы (8:1). Она тесно связана с Богом как «чистое излияние славы Вседержителя», «незапятнанное зеркало Божьей созидающей силы и образ благости его» (7:25–26), а также она восседает на Божьем престоле (9:4). Подобным образом и в *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, Премудрость изображается присутствующей в числе участников Божьего небесного собрания (24:2), ей даровано вечное существование (ст. 9), и она обращается к читателям с доверительным обращением прислушаться к ее советам (ст. 19–22; см. также 4:11–19).

В иудейских источниках содержатся свидетельства связи фигуры Премудрости с религиозной жизнью в целом и с Законом (Торой) Моисея в частности. К примеру, уже в библейской Книге притчей проводится связь между Премудростью и страхом Божиим, а также послушанием его заветам (напр., Притч. 1:7, 29; 2:1–6). В *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 24:8 повеление Премудрости: «Поселись в Иакове и получи свое наследие в Израиле», возможно, служит отражением события передачи Закона через Моисея. Подобного рода связь Премудрости и Торы совершенно ясно представлена в тексте Сир. 24:23: «Все это – книга завета Всевышнего, закон, который Моисей заповедал нам как наследие в собраниях Иакова».²⁰ Подобным образом и в рас-

²⁰ Об идентификации Премудрости с Торой см. J. T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (SBLMS, 28; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983) 16–17, 24–

суждениях о Премудрости, содержащихся в *Книге Варуха* 3:9–4:4, эта связь представлена со всей ясностью (особ. в 4:1; следует отметить аллюзию на Второзаконие 30:11–12 в *Книге Варуха* 3:29–30).

Вполне очевидно, что подобного рода идентификация служит цели прославления выполнения предписаний Торы, так что они становятся сущностью небесной Премудрости и, таким образом, иудейский религиозный «образ жизни» превращается в земное воплощение небесного замысла по принципам божественной истины. В данном случае мы несомненно наблюдаем полемику, направленную против вызова отличительным признакам иудаизма, возникавшего в религиозной среде древнего мира. Следует, вероятно, признать правоту исследователей, предположивших, что иудейская концепция женской фигуры Премудрости возникла под влиянием образов некоторых богинь в языческих религиях и отчасти служила целям полемики против них.²¹ Тем не менее, каковы бы ни были возможные истоки подобного рода образного строя, связь фигуры Премудрости с выполнением религиозных предписаний иудаизма (Торы), а также ее роль посредницы между Богом и народом древнего Израиля нагляд-

26.

²¹ См. обсуждение божественных фигур в религиях, противостоящих иудаизму, в Ringgren, *Word and Wisdom*, 128–49; а также E. Schhssler Fiorenza, «Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament,» in: *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (ed. R. L. Wilken; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975) 17–41.

но демонстрирует, что мы имеем дело с некой концепцией, встроенной в контекст иудейской веры и обусловленной ее фундаментальными религиозными постулатами.²²

В *Книге Премудрости Соломона*, созданной, по общему мнению исследователей, в религиозной среде иудейской диаспоры, связь между Премудростью и Торой не прослеживается со всей ясностью; тем не менее, размышления автора над темой Премудрости очевидно пронизаны прежде всего мотивами его иудейской веры, что проявляется в характере связи, проводимой автором, между Премудростью и священной историей Израиля. После предупреждения царям земли соблюдать Божий закон и «ходить по путям Бога» (*Прем.* 6:1–11), очевидно, подразумевая под этим термином божественную Премудрость, автор высказывает обещание проследить путь Премудрости «от начала творения» (6:22). Затем следует история Соломона, которому была дарована Премудрость (7:1–22), продолжающаяся размышлениями о природе Премудрости и ее роли в сотворении Богом мира и управлении им (7:22–9:18), причем эти размышления содержат самый яркий способ представления Премудрости в виде персонификации и самые возвышенные ее восхваления из всех, которые можно обнаружить в древней иудейской литературе, ей посвященной. После этих размышлений

²² См. рассуждения Шюслер Фьоренцы о «мифологии заимствованных понятий и образов» в Schhssler Fiorenza, «Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament,» 17–41.

автор показывает связь Премудрости с основными событиями библейской истории, начиная с сотворения Адама (10:1–2), продолжая историями Авраама (10:5), Лота и Содомы (10:6–8), Иакова (10:9–12), Иосифа (10:13–14), а также событиями исхода/блуждания в пустыне/обретения обетованной земли (10:15–12:11), причем последние события получают наиболее полную трактовку. Разумеется, в языке и способе изложения материала чувствуется знакомство автора с понятийным аппаратом греческой философской мысли, однако основные проявления Премудрости, а также понятия, составляющие в целом смысл этой персонифицированной концепции, автор данного сочинения находит в иудейских священных текстах, содержащих свидетельства Божьих деяний. Яркие краски языка этого произведения, используемые для прославления персонифицированной Премудрости, также следует рассматривать в контексте твердого убеждения автора в существовании единого Бога и особой избранности Израиля, что выражено в *Книге Премудрости Соломона* 12:12–19:22 со всей ясностью.

Таким образом, очевидно, что на поздних стадиях развития концепции Премудрости в период после плена, как об этом свидетельствуют тексты *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова*, *Книги Варуха* и *Премудрости Соломона*, особо подчеркивается связь Премудрости с Богом Израиля и с откровением, полученным от Бога, а также исполнением его воли, выраженной в иудейских священных писа-

ниях. Подобного рода идентификация Премудрости с Торой нашла свое отражение и продолжала существовать в раввинистической литературе, где персонификация Премудрости была заменена яркой персонификацией Торы, во многом вобравшего в себя значение и роль Премудрости (см., например, *Мидраш Берешит Рабба* 1:1, 4).²³

Для моего исследования, однако, особую важность представляет тот аспект концепции персонифицированной Премудрости, в котором она предстает в качестве *главного посредника Бога*, имея в виду, что терминология божественного посредничества использована для описания характерных признаков атрибута Бога. В библейской Книге притчей 8:22–31 Премудрость представлена в основном как соратница Бога в творении всех существ, и более активная роль, которой она наделена в *Книге Премудрости Соломона* (к примеру, 7:22; 8:2), по-видимому, служит отражением именно идеи использования Богом своего главного служителя в творческом процессе Божьего созидания мира. Вновь следует обратиться к описанию Премудрости: она властвует над всей землей (8:1), она – «избранная помощница» в деяниях Бога (8:4), та, что восседает на Божьем престоле (9:4; см. ст. 10), ей даровано знание обо всех божественных замыслах (9:9–11). Приведенные ранее слова из текста 7:25–26 («благоухание силы Божьей», «чистое изливание славы Вседержителя»,

²³ См., к примеру, E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (2 vols.; Jerusalem: Magnes Press, 1979) 1.198–201.

«незапятнанное зеркало Божьей созидающей силы и образ благодати его») свидетельствуют как о подчиненном положении Премудрости по отношению к Богу, так и о возвышении ее до статуса превосходства над всеми остальными творениями, включая солнце и звезды (7:29–30).

Несмотря на то, что в *Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 24 (в отличие от *Книги Премудрости Соломона*) Премудрость не представлена как посредница при сотворении мира, дарованное ей высокое положение в Божьем небесном собрании (ст. 2), тот факт, что она восседает на небесном престоле (ст. 4), и ее связь со всем сотворенным миром (ст. 5–6), разумеется, означают ее высокое положение в окружении Бога. Божье повеление Премудрости сделать Израиль местом ее обитания и «наследия» (ст. 8) и «властвовать» в Иерусалиме (ст. 10–12) подразумевает ее роль как Божьего наместника, поставленного ради наставления избранного народа на путь истины и заботы о нем.

Логос

Помимо Премудрости, в иудейском религиозном контексте рассматриваемого периода засвидетельствованы также другие важные примеры персонификаций божественных атрибутов, достойные нашего рассмотрения. В данном случае главным источником для нас служит Филон Александрий-

ский, в сочинениях которого обнаруживается, пожалуй, самое подробное обсуждение не одной такой персонификации, а нескольких фигур, представляющих божественные атрибуты. Об огромной роли, которой наделено божественное «Слово» (Логос) у Филона, хорошо известно исследователям античности. В некоторых текстах Филон представляет Бога воздействующим на мир посредством божественного Логоса, а также других атрибутов, числом не менее пяти, которых он обозначает общим термином – «силы» (*dynameis*), в некоторых случаях организованных в некое подобие иерархии. Образный строй языка Филона отличается большим разнообразием, и этот автор не всегда последователен в использовании своих метафор; его трактовка рассматриваемых нами предметов, которую непросто представить в систематизированном виде, подробно изучалась в объемных трудах специалистов по его литературному и философскому наследию.²⁴ В данной работе я представлю некоторые приме-

²⁴ Классические работы по этой теме – E. R. Goodenough, *By Light, Light* (New Haven: Yale Univ. Press, 1935) и H. A. Wolfson, *Philo: Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (2 vols.; Cambridge: Harvard University Press, 1947). Лучшая книга, которая могла бы служить введением в изучение творческого наследия Филона, – S. Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (New York: Oxford Univ. Press, 1979). См. также статьи Sandmel, E. Hilgert, and P. Borgen in *ANRW* 2. 21/1, включающие библиографию и обзор исследований в данной области. Об учении о Логосе, разработанном Филоном, и его связи с рассуждениями о Премудрости в иудейских источниках см. В. L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973). См. также Dunn, *Christology in the Making*, 220–30; и L. K. K. Dey, *The Intermediary World and Patterns*

ры интерпретации Филоном понятия Логоса и других божественных атрибутов, а также кратко ознакомлю читателя с тем, что все эти понятия, по-видимому, обозначают в его философскобогословской системе.

Исследователям хорошо известно, как часто (более 1400 раз!) Филон упоминает термин *логос* в дошедших до нас сочинениях, а также как сложно систематизировать смыслы, которые он вкладывает в это слово. В его мысли можно уловить смелые попытки совместить традицию иудейской мудрости с философскими понятиями платоников и стоиков ради изложения основных иудейских религиозных постулатов так, чтобы они были понятны и доступны читателям, знакомым с философской культурой того времени. Разумеется, в некоторых текстах за выражениями мысли Филона можно с легкостью обнаружить нечто напоминающее веру в Логос как действительно посредническое существо, меньшее божество, через которого Бог осуществляет свою связь с миром. В самом деле, в *Вопросах и ответах на Книгу Бытия* 2.62 Филон называет Логос «вторым богом» (*ton deuteron theon*) и утверждает, что «Бог», по образу которого был сотворен Адам, согласно Книге Бытия 1:27, на самом деле, представляет собой Логос, подобием которого служит разумная часть человеческой души. По мнению Филона, невозможно помыслить о чем-либо земном как о непосред-

ственно образе самого Бога. В *Вопросах и ответах на Книгу Исхода* 2.13, согласно Филону, Логос, по-видимому, идентифицируется с «ангелом», посланным Богом Израилю во время блужданий по пустыне (имея в виду рассказ из Книги Исхода 23:20–21), и в данном тексте Филон называет Логос «посредником» (*mesites*).

Филон также использует широкий набор других возвышенных эпитетов для того, чтобы охарактеризовать Логос: «первородный» (*protogonon*), «архангел», «Имя Божье» (*Осмешении языков* 146), «правитель мира и главный управляющий» (*kybernetes kai oikonomos*, см. *Вопросы и ответы на Книгу Бытия* 4.110–11). У этого автора можно обнаружить полный набор божественных атрибутов, который мы приведем, начиная с самых важных и далее в порядке убывания их значимости: «созидающая сила» (*he poietike*), «царская сила» (*he basilike*), «милостивая сила» (*he hileos*), затем две «законодательные» силы (*nomothetike*), с помощью которых Бог предписывает или запрещает какие-либо действия; и над всеми этими понятиями властвует «божественное Слово» (*theios logos*), главная из Божьих «сил» (*dynameis*; см., к примеру, *О бегстве и обретении* 94–105, где содержится обсуждение «сил» в связи с ветхозаветными образами городов, в которых можно обрести убежище [94–99, 103–105], а также предметы, наполняющие скинию Моисея [100–102]).²⁵

²⁵ Созидающая и царская силы занимают особое место в системе Филона, ко-

В сочинении Филона *О смешении языков* можно обнаружить довольно пространное обсуждение понятия Бога как небесного властелина, окружившего себя бесчисленными «силами», которых от использует в своем управлении сотворенным миром (168–175). Филон также упоминает ангелов, находящихся в услужении у этих небесных сил. Таким образом, все эти сонмы небесных существ представляют собой нечто вроде «армии» с ее небесным «контингентом» и военными «чинами». В данном случае мы со всей ясностью видим такой аспект религиозного сознания, согласно которому Божье управление миром представляется небесным прообразом древнего императорского двора, в котором Бог правит как «Царь». На основании других свидетельств, обнаруживаемых в текстах Филона (к примеру, *О смешении языков* 146, где о «первородном Логосе» гово-

рых он уподобляет херувимам на крышке ковчега в скинии, а также Филон интерпретирует два греческих термина, используемых в Септуагинте для обозначения Бога (*theos* и *kyrios*), как представляющих эти два атрибута Бога (см., например, *Вопросы и ответы на Книгу Исхода* 2.62; *О жизни Моисея* 2.99; *Вопросы и ответы на Книгу Бытия* 2.51; 4.2; *О херувимах* 27). См. обсуждение этих двух атрибутов у Филона в связи с раввинистическими традициями в Segal, *Two Powers in Heaven*, 159–81, и 38–56, 85–89, 98–108. Этот исследователь показал, что подобного рода образный язык мог использоваться в гностических кругах для обоснования концепции существования более одного бога на небесах. См. также Urbach, *The Sages*, 1:448–61, где содержится обсуждение двух *миддот* («атрибутов») Бога, «справедливости» и «милосердия» в раввинистической литературе, появляющихся в агадических легендах, посвященных утверждению доминирующей роли милосердия в природе Бога. См. также N. A. Dahl and A. F. Segal, «Philo and the Rabbis on the Names of God,» *JSJ* 9 (1978) 1–28.

рится как о «старшем среди ангелов, своего рода правителе», *ton angelon presbytaton, hos an archangelon*), мы можем прийти к заключению, что Филон интерпретировал фигуру божественного Логоса как Божьего визиря или главного управляющего в небесном собрании. В сочинении *О бегстве и обрешении* 101–102 Филон уподобляет связь Логоса с пятью главными «силами» возничему, направляющему поводя его лошадей, где сам Бог в качестве хозяина восседает на колеснице и дает указания своему возничему, направляющему «поводья Вселенной».²⁶

Учитывая все вышесказанное, я бы хотел высказать предположение, что в текстах, содержащих свидетельства о концепциях божественной Премудрости и Логоса, обнаруживаются примеры двух древних иудейских лингвистических феноменов: (1) персонификации божественных атрибутов, что наблюдается в отношении многих из них, и (2) представления особых персонифицированных божественных атрибутов, таких как Премудрость и Логос, в качестве главных служителей Бога, его заместителей. Именно второе явление представляет наибольший интерес для моего исследования. Персонификация божественных атрибутов, по-видимому, была характерным отличительным признаком иудейской религиозной мысли во все ее периоды, свидетельствуя,

²⁶ См. *Вопросы и ответы на Книгу Исхода* 2.68, где Филон представляет соотношение по степени значимости между Логосом и главными божественными атрибутами, используя образный строй, связанный со скинией.

вероятно, о выводах, к которым приводили древних иудеев размышления о природе Бога и его деяниях.²⁷ Как я уже упоминал ранее (см. главу 1), литературный прием персонификации не обязательно служит отражением восприятия подобного рода божественных атрибутов как имеющих свое собственное, независимое существование, помимо Бога, так что термин «ипостась» представляет собой не очень удачный пример попытки определения восприятия персонифицированных божественных атрибутов древними иудеями греко-римского периода. Персонификации атрибутов Бога могли, разумеется, выглядеть как живые существа в древних текстах, и, что особенно относится к персонифицированной Премудрости, так как при ее описаниях использовались мифологические мотивы и образы, заимствованные из религиозного языка окружающих народов. Подобного рода образным языком, по-видимому, можно оправдать выводы некоторых исследователей о том, что божественные ат-

²⁷ Персонифицированными предстают такие божественные атрибуты/ свойства как понятия славы (*Кавод*), имени, голоса, слова, руки, лица, силы или сил, справедливости, праведности, милосердия и закона; см. G. Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1967). Исследование роли *шехины* в качестве раввинистического способа представления взаимоотношений Бога с миром см. в А. М. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Scheikinah in der frühen rabbinischen Literatur* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969); and Urbach, *The Sages*, 1.37–65. Раннее исследование на эту тему – G. F. Moore, «Intermediaries in Jewish Theology,» *HTR* 15 (1922) 41–85. По мнению Мура, ипостаси представляют собой всего лишь феномены древнего иудейского религиозного языка. См. также R. Marcus, «On Biblical Hypostases of Wisdom,» *HUCA* 23 (1950-51) 157-71.

рибуты, подобные Премудрости, рассматривались как реальные существа, совершающие служение Богу, если воспринимать такой язык буквально. Я же, однако, придерживаюсь того убеждения, что подобные выводы служат свидетельством неправильного понимания этой особой формы древнего иудейского религиозного языка.²⁸

Несмотря на то, что моя точка зрения противоречит взглядам авторов основных работ, посвященных данной теме,²⁹ я все же не одинок в своих суждениях. В исследовании иудейского происхождения учения о предсуществующем Христе Джеймс Данн придерживается похожих взглядов на смысл и форму существования персонифицированной божественной Премудрости и Логоса.³⁰ По моему мнению, Данн небезосновательно настаивает на том, что персонификации Премудрости и Логоса следует понимать в контексте древней иудейской веры в единого Бога, возможно, самой главной религиозной идеи древнего иудаизма. Э. Шюслер Фьоренца также особо подчеркивала необходимость интерпретации подобного рода мифологического образного

²⁸ Рассмотрение вопроса об ипостасях с точки зрения современной лингвистики см. в. А. Gibson, *Biblical Semantic Logic* (Oxford: Basil Blackwell, 1981) 92–96.

²⁹ К примеру, Ringgren, *Word and Wisdom*; Bousset, *Die Religion*; и Fossum, *The Name of God*.

³⁰ Dunn, *Christology in the Making*, 163–76, 213–30. Я не согласен с интерпретацией этого исследователя ключевых текстов из Нового Завета, которые он приводит в качестве обоснования своей теории происхождения и смысла учения о предсуществующем Христе в ранней церкви.

языка, используемого при описании божественной Премудрости, принимая во внимание богословские взгляды и религиозные убеждения древних иудеев. Эта исследовательница указывает на тот факт, что смысл образного языка можно понять только при тщательном изучении его функционирования в специфическом религиозном контексте.³¹ В содержательном рассуждении о классической работе Г. Рингрена *Слово и Премудрость* Р. Маркус также высказал похожую точку зрения, предупреждая об опасности неправильно интерпретировать образные выражения, используемые в различных религиозных текстах, без учета смысла и способа функционирования образного языка в контексте соответствующей религиозной культуры.³²

Приведем примеры неправильного понимания образного языка. Утверждение Ярла Фоссума, что в таких текстах как Притч. 8:22–30 и Вторая книга Еноха 30:8 Премудрость представлена как «самостоятельное божество», по моему мнению, просто ничем не оправдано и привносит в подобного рода тексты коннотации, никак не предполагавшиеся авторами этих сочинений.³³ Подобным образом, несмот-

³¹ ScMssler Fiorenza, «Wisdom Mythology,» особ. 26–33.

³² Marcus, «On Biblical Hypostases of Wisdom,» особ. 167-71. Этот исследователь заимствует терминологию из области психологии, используя выражение «ошибка константности восприятия» для объяснения заблуждения, которого, как он предупреждает, следует избегать.

³³ Fossum, *The Name of God*, 345-46. Следует отметить, что во Второй книге Еноха 30:8 говорится, что Бог повелел своей премудрости сотворить человека,

ря на вполне оправданное заявление о глубине и богатстве смыслов терминов «имя» и «слово» в древнем иудаизме, утверждение Фоссума о том, что они «по-видимому, обрели своего рода независимое существование», и что каждое из них было возведено в ранг своего рода «самостоятельного существа» (с примерами из Иса. 30:27; 55:10–11; Иер. 10:6; Пс. 20:1; 54:6; 143:13; Иоил. 2:26; Притч. 18:10; Мал. 1:11; *Прем.* 18:15–16), поражает меня как пример полного непонимания характера древнего иудейского религиозного языка.³⁴ Тот факт, что Божье Имя, божественная Премуд-

однако в 30:11–12 мы читаем о том, что человек был создан великим и славным «и наделенным моей премудростью», что указывает на присутствие в природе человека этого божественного атрибута. В работе Фоссума можно уловить все еще довольно ощутимое влияние книги Рингрена *Слово и Премудрость*. Понимание Рингренем персонифицированных божественных атрибутов в древнем иудаизме как ипостасей служит цели обоснования его мысли о том, что «гипостазирование божественных функций играло заметную роль в процессе происхождения и развития политеизма» (стр. 193), в полемике против эволюционистической теории развития монотеизма из понятия «мана» через политеизм. У меня есть все основания подозревать, что подобного рода полемика в довольно значительной степени влияла на его интерпретацию древних иудейских текстов, и заставляла его приписывать персонификациям божественных атрибутов в иудаизме смысл и значение, происхождение которых следует искать скорее в его теории развития политеизма, чем в самих текстах или формах религиозной жизни древних иудеев. Исследователь подчеркивал, что персонификации божественных атрибутов в древнем иудаизме не превращались в божества (стр. 192), однако он не смог признать, что данное утверждение в действительности лишает основания всю его теорию о том, что представляли собой иудейские персонификации божественных атрибутов. См. Marcus, «On Biblical Hypostases of Wisdom.»

³⁴ О религиозном смысле Божьего Имени в древнем иудаизме см., к примеру, Urbach, *The Sages*, 1.124–34; и Bietenhard, *TDNT*, 5.252–70. В текстах Ветхого

рость или Слово, и другие божественные атрибуты представлены в древних текстах в персонифицированных образах, не служит достаточным основанием для умозаключения о восприятии этих понятий древними иудеями как олицетворенных реальных существ или «чем-то средним между персонами и абстрактными понятиями» (т. е. ипостасями). Несмотря на то, что персонифицированные божественные атрибуты существуют и действуют в древних иудейских текстах как некие живые существа, такие литературные приемы совсем не служат указанием на подобное функционирование божественных атрибутов в концептуальном мире религиозной жизни людей, создавших эти тексты.³⁵

Для подтверждения моей точки зрения я приведу пример из *Апокрифа об Иосифе и Асенет* (иудейского текста 1-го в. н. э.). В этом сочинении содержится детально разработанная персонификация фигуры «Покаяния» (μετάνοια) (15:7–8), по существу, человеческого состояния, представленная как «Дщерь Всевышнего... хранительница всех дев... дева

Завета (таких, например, как Второзаконие 16:1), содержащих упоминание Божьего Имени, обитающего в храме, по-видимому, нашли свое отражение попытки авторов представить Бога как одновременно действительно присутствующего в храме, но также и с осознанием, что храм не «вмещает» в себя все существо Бога целиком. Божье Имя не представляет собой реальное самостоятельное существо, так как невозможно обнаружить никаких специальных культовых обрядов, ему посвященных, а все они относились только к самому Яхве, по крайней мере в период после плена.

³⁵ Это очень важное разграничение отмечено в книге: Gibson, *Biblical Semantic Logic*, 92–96.

весьма прекрасная, чистая и вечно смеющаяся». Она вызывает к Богу за обратившихся людей, «и уготовано всем, кто обращается, на небесах место упокоения». Мы читаем о том, что «Отец Всевышний любит ее, и все ангелы ее почитают». Представляется весьма маловероятным, чтобы «Покаяние» воспринималось автором текста как реальный «посредник»; однако образный язык, используемый для изображения этой персонификации, настолько же богат, как и тот, что применяется для описания Премудрости и подобных ей фигур. Разумеется, этот текст демонстрирует, насколько распространён был прием персонификации в религиозном языке древних иудеев, что побуждает нас относиться с осторожностью к умозаключениям исследователей, сделанных на основании такого рода красочной риторики.³⁶

Нельзя принимать за доказательство независимого существования подобного рода персонификаций в древнем иудаизме также тот факт, что в других древних религиях существовали такие боги как Премудрость, Справедливость, и подобные им персонифицированные понятия, а также меньшие боги, действовавшие от имени высших богов. Подобного рода наблюдения могли бы прояснить возможное

³⁶ Краткое введение в проблематику, связанную с *Апокрифом об Иосифе и Асенет*, а также библиографию см. в J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981) 137–40. Цитаты приведены из издания: Н. В. Брагинская et al., «Иосиф и Асенет,» *Мировое древо/Arbor Mundi* 17 (2010) 92–131; F. D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1984) 465–504.

происхождение образов и эпитетов, используемых древними иудейскими авторами, испытавшими влияние этих мотивов, при описаниях божественных атрибутов, однако реальное значение языка должно определяться его функционированием в религиозной жизни древних иудеев. Большинство работ по истории религий можно охарактеризовать как исполненных страстного, однако ведущего в ложном направлении, желания использовать не слишком обоснованные параллели и источники, что напоминает явление так называемой «этимологической ошибки», т. е. подразумевается, что религиозные термины и символы наполнены одинаковым значением и исполняют одни и те же функции все зависимости от культурного и религиозного контекста, в котором они появляются.

Даже в случае Филона, чьи рассуждения о персонифицированных божественных атрибутах, возможно, наиболее глубокие и обстоятельные во всей истории древней иудейской религиозной мысли, весьма сомнительно, чтобы Логос и другие божественные атрибуты возводились в более высокий ранг в иерархии бытия, а не служили просто способом описания природы Бога и его деяний. Так, называя Логос «богом» или «вторым богом», Филон, по-видимому, имеет в виду только то, что Логос – это Бог в том его аспекте, как он воспринимается человеческим разумом в отношении сотворения мира и искупления. Рассуждения Филона о божественных атрибутах отчасти служат целью показать,

что сотворение мира и священная история, представленные в Ветхом Завете, действительно раскрывают природу Бога для людей, но они не могут открыть всех его тайн. Иерархия божественных сил также используется Филоном в целях обучения, чтобы побудить читателя к исследованию и более полному пониманию Бога, а также признанию в конечном счете непознаваемости его природы.³⁷

Важным вопросом, однако, представляется не то, служат ли персонификации божественных атрибутов выразительным способом описания природы и деяний Бога,

³⁷ См. Н.-Ф. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palastinischen Judentums* (TU, 97; Berlin: Akademie-Verlag, 1966) 318–31. О Логосе Вайс написал следующее: «У Филона Логос не представляет собой абсолютно независимое существо, а всего лишь один из аспектов идеи Бога» (стр. 320). Кроме того, я нахожу вполне соответствующем истине слова Вайса о персонифицированных атрибутах Бога в древнем иудаизме в целом: «У Филона, также как и в раввинистическом иудаизме, Премудрость, Тора и Логос – всего лишь аспекты Бога, воспринимаемые миром и человеком, в зависимости от того, для кого они предназначаются. Иначе говоря, они представляют собой акты его откровения в той мере, в какой они служат цели сотворения мира (или искупления человечества)» (стр. 330). Гуденаф (Goodenough, *By Light, Light*) также отмечает, что Филон сопротивлялся языческой тенденции к гипостазированию божественных атрибутов (стр. 45), и что рассуждения Филона о «силах» представляют собой всего лишь человеческий способ мыслить о Боге (стр. 45–46). По моему мнению, Пфайфер (Pfeifer, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*) заблуждается, полагая, что рассуждения Филона о «силах» предполагает исключение Бога из непосредственного воздействия на мир, в результате чего этот исследователь приходит к выводу, что эти «силы» были гипостазированы (стр. 103). Пфайфер не учитывает утверждения Филона о том, что Бог на самом деле активно воздействует на мир, и что он более велик, чем это раскрыто для людей через его проявления.

или эти атрибуты воспринимались почти как живые существа, или они проявляли Божью природу, так сказать, во внешнем по отношению к этой природе мире. Напротив, очень важно отметить, что эти персонифицированные атрибуты, по всей видимости, не были предметом культового поклонения в иудаизме греко-римского периода, иначе говоря, нет никаких свидетельств о том, что к этим персонажам обращались бы с молитвами или они играли какую-либо роль в религиозной жизни иудеев того времени. Нам ничего не известно об иудейских сектах, в которых Премудрость, Логос, Имя или какие-либо другие атрибуты Бога почитались бы наряду с Богом.³⁸ В *Книге Премудрости Соломона* 6–10 можно обнаружить пространные прославления божественной Премудрости, так что подобного рода риторика выглядит почти как ритуальный религиозный гимн, однако нет никаких указаний на то, что подобная риторика служит отражением религиозного поклонения фигуре Премудрости, в качестве культового объекта, почитаемого наравне с Богом. Таким образом, что бы ни представляли собой персонификации божественных атрибутов для сознания древних иудеев, они не несли в себе угрозы внесения изменений в концепцию единого Бога, которому они поклонялись.³⁹

³⁸ Следует отметить похожее наблюдение в: Dunn, *Christology in the Making*, 170.

³⁹ Мартин Хенгель [M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Philadelphia: Fortress Press; London: SCM Press, 1974) 1.153–56] согласен с мнением Вильгельма Буссе о том, что иудаизм периода после плена ознаменовался возникновением множества ипостасей, однако он также допускает, что такие фигуры не игра-

ли никакой роли в религиозном культе иудеев и были всего лишь отражением окружающих религий (ibid., 1:155), выражая согласие с Pfeifer, *Ursprung*, 16).

Ларри Хартадо

Вознесенные патриархи как божественные посредники⁴⁰

Мотив прославления выдающихся ветхозаветных патриархов, таких как Адам, Сиф, Енох, Авраам, Иаков, и особенно Моисей, был общим местом в религиозном контексте иудаизма Второго Храма.⁴¹ Возможно, лучшим примером подобной концепции может служить материал *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 44–49, где, по всей видимости, представлены тщательно отобранные и адаптированные к новым религиозным запросам предания о подобно-го рода персонажах. В данном разделе моей работы я предполагаю рассмотреть некоторые истории патриархов, возведенных в ранг небожителей и ставших посредниками между Богом и людьми. Как я упоминал ранее (в главе 1), вознесенные патриархи относятся к одной из категорий, составляющих, наряду с другими двумя (персонифицированными божественными атрибутами и великими ангелами), концеп-

⁴⁰ Перевод с английского языка выполнен И. Д. Колбутовой по следующей публикации: L.W. Hurtado, *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (2nd ed.; T&T Clark, London, 1998) 51–69.

⁴¹ D. S. Russell, *The Old Testament Pseudepigrapha* (Philadelphia: Fortress Press, 1987); эта книга содержит введение в круг проблем, связанных с вознесенными патриархами.

цию божественного посредничества. Представление о патриархах как божественных посредниках служит отражением возможности адаптации в религиозной среде древнего иудаизма человеческих существ к статусу небесных обитателей, близких к Богу. Возможно, подобного рода мотивы способствовали формированию веры первых христиан в вознесение Иисуса.

До настоящего момента я излагал свои взгляды на божественные атрибуты, выступающий в роли посредников между Богом и людьми, описания которых содержатся в священных текстах, утверждая, что их стоит воспринимать не буквальными живыми существами, а литературными персонализациями, созданными выразительной палитрой образного языка (глава 2). Обращаясь к мотиву вознесения патриархов мы имеем дело с реальными персонажами, не связанными своим происхождением с Богом; однако они представлены прославленными обитателями небес и наделены властью и почестями. Таким образом, эти патриархи служили реальными предтечами вознесенного Иисуса, так как, подобно ему, они были земными, историческими существами. В отличие от Иисуса, однако, все они принадлежали далекому прошлому.⁴² Я продолжу свое исследование рассмотрением этого нового восприятия ветхозаветных героев, особенно

⁴² Исследователи придерживаются совершенно различных взглядов на вопрос о том, были ли христиане единственными, наделившими подобного рода небесной славой современного им человека, и, если это было именно так, то каково значение этого события. См. к примеру, Segal, *Two Powers in Heaven*, 218, п. 97.

в их роли главных посредников между Богом и людьми.

Образ Еноха и его роли и титулы

Среди патриархов, ставших предметом особого внимания в религиозной среде древнего иудаизма, особое место принадлежит Еноху. Этому персонажу посвящено всего лишь несколько слов в тексте Книги Бытия 5:18–24, однако он превратился в очень важную фигуру в иудейской литературе периода Второго Храма, так что из краткого отрывка библейского текста выросло детально разработанное предание о нем.⁴³ К примеру, в *Книге юбилеев* (2 в. до н. э.)⁴⁴ Енох представлен первым из людей, «который научился письму, и знанию, и мудрости» (4:17), и с его именем связана книга о «знамениях неба» (т. е. календарных исчислениях, необходимых для определения времени *Юбилеев*). Более того, согласно

⁴³ См. J. C. VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (CBQMS, 16; Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1984), где обсуждаются в основном ранние предания о Енохе. См. также P. Grelot, «La legende d'Henoch dans les apocryphes et dans la bible,» *Recherches de science religieuse* 46 (1958) 5–26, 181–210, особ. 199–210, где автор рассматривает значение Еноха в религиозном контексте древнего иудаизма.

⁴⁴ Так этот текст датируется, к примеру, в Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 143; и J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees* (HSM, 14; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977). Перевод на русский язык А. В. Смирнова в А. В. Смирнов, *Ветхозаветные апокрифы* (Санкт-Петербург: Амфора, 2009) 134–135. См. также Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, 10-139.

Книге юбилеев, Енох «видел в своем сне» все, что должно случиться «до дня суда», и он также все это записал (4:18–19). «В продолжение шести лет», которые он провел с ангелами Божьими, он узнал «все, что на земле и на небесах» (4:21). В конце концов, он был вознесен с земли на небеса и приведен в сад Эдема «к славе и почести», где он изображен записывающим все человеческие деяния до дня суда (4:23–24), и где «он принес воскурительную жертву» (4:25), что, очевидно, служит указанием на его священническую роль в его новом, прославленном состоянии. В *Книге юбилеев* 4:17–26 также можно обнаружить указания на то, что существенная часть преданий о Енохе уже сложилась ко времени написания этой книги. В этом тексте содержатся некоторые из основных мотивов, которые связаны также с фигурой Еноха в других древних источниках.⁴⁵

Предание о том, что Енох писал книги, нашло свое отражение также в *Книге юбилеев* 21:10. В *Заветах двенадцати патриархов* можно обнаружить множество указаний на произведения, связанные с его именем (см. *Завет Симеона* 5:4; *Завет Левия* 10:5; 14:1; *Завет Иуды* 18:1; *Завет Завуло-*

⁴⁵ Еще одно свидетельство существования предания о Енохе можно обнаружить в *Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова* 44:16, и в греческой версии этого произведения Енох назван «примером покаяния (*hypodeigma metanoias*) для всех поколений». В древнееврейском тексте в соответствующем месте Енох назван «знамением мудрости (*,ot da'at*) для всех последующих поколений». См. Grelot, «La legende d'Enoch,» 181–83. См. также *Прем.* 4:10–15, где, по-видимому, содержится аллюзия на текст Быт. 5:24, интерпретированный автором в соответствии с новыми религиозными тенденциями.

на 3:4; Завет Дана 5:6; Завет Неффалима 4:1; Завет Вениамина 9:1).⁴⁶ В самом деле, во Второй книге Еноха 10:1–7 говорится о 360 книгах (или 366), написанных Енохом! Его роль небесного писца, записывающего человеческие деяния, упоминается в *Завете Авраама* 13:21–27 и во Второй книге Еноха 11:37–38; 13:57, 74 (см. также *Книгу юбилеев* 10:17). В его полномочия входит свидетельствовать против грешников на страшном суде (*Книга юбилеев* 10:17).⁴⁷

В соответствии с преданием о Енохе как авторе многих книг мы обнаруживаем источники, связанные с его именем. Один из них – широко известная Первая (Эфиопская) книга Еноха, по-видимому, составленная из текстов, датировка которых варьируется от начала второго века до н. э. до первого, а может быть, и третьего века н. э.⁴⁸ Существует также

⁴⁶ Следует отметить, что в *Завете Завулона* 3:4 используется выражение «закон Еноха», что выглядит удивительным, так как предполагается, что понятие божественного закона связано только с именем Моисея.

⁴⁷ Необходимо обратить внимание на то, что в *Завете Авраама* 13:21–27 (по тексту в Sparks, *The Apocryphal Old Testament*) деятельность Еноха на страшном суде явно сведена к записи человеческих поступков, и автор настаивает, что «именно Господь выносит приговоры», стремясь, таким образом, по-видимому (сознательно?), противопоставить эту деятельности роли Еноха, представленной в Первой книге Еноха, где он назван «Сыном человеческим» (*1 Енох* 71:14), наделенным правом выносить приговор на эсхатологическом суде (см., например, *1 Енох* 49:4; 55:4; 69:27).

⁴⁸ Среди исследователей существует в общем и целом согласие по поводу датировки самых ранних текстов этого источника, в отличие от более позднего материала (*1 Енох* 37–71), известного как *Книга образов*. Тем не менее, в последнее время мнение ученые начали приходить к общему мнению о датиров-

Вторая (или Славянская) книга Еноха, еще один источник, очевидно, составленный из ранее созданных текстов, датируемых первым или вторым веками н. э.⁴⁹ Такого рода сочинения, отличающиеся значительными размерами, состоят из текстов, написанных разными авторами от имени Еноха на протяжении нескольких веков, что лишний раз служит доказательством важности фигуры Еноха, особенно для людей, стремившихся приоткрыть завесу тайн небесных сфер и последних дней.

Очевидно, на основании утверждения, содержащегося в Быт. 5:24: «ходил Енох пред Богом», получило развитие предание о «праведном Енохе», и благодаря этой праведности он был наделен ролью беспристрастного свидетеля человеческих грехов на страшном суде, записывающего человеческие дела. Библейская фраза: «и не стало его, потому что Бог взял его» (Быт. 5:24), возможно, легла в основу предания о вознесении Еноха на небеса, где он увидел небес-

ке этих глав концом первого века н. э. Помимо научной литературы по этому вопросу, приведенной в Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 98–103, см. также D. W. Suter, *Tradition and Composition in the Parables of Enoch* (SBLDS, 47; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979); и M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Translation* (Leiden: Brill, 1985). Новые переводы на английский язык и введение в круг проблем, связанных с рассматриваемым источником см. в Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha (OTP)*, 1:5–89 и в Sparks, *The Apocryphal Old Testament (AOT)*, 196–319. Перевод на русский язык А. В. Смирнова в И. Р. Тантлевский, *Книги Еноха* (Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры, 2002) 323–375.

⁴⁹ См., к примеру, Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, 103–6; *OTP*, 1.91–221; *AOT*, 321–62.

ные тайны. Разумеется, необходимо принимать во внимание и другие источники, помимо текста Ветхого Завета, оказавшие влияние на формирование предания о Енохе на различных стадиях его развития.⁵⁰

Меня более всего интересуют два способа представления Еноха в качестве главного посредника между Богом и людьми, выраженных следующим образом: (1) путем явной идентификации фигуры Еноха с титулом «Сын Человеческий» в *1 Енох* 37–71, где он исполняет мессианскую роль, связанную с раскрытием для людей концепции искупления и эсхатологического суда; и (2) преданием о том, что Енох преобразился в прославленное небесное существо, подобное ангелу, что привело в конечном счете в Третьей книге Еноха к идентификации Еноха с Метатроном, небесным князем.

Енох как сын человеческий

Персонаж, названный «Сыном Человеческим», появляется в нескольких местах той части Первой книги Еноха, которую часто называют *Книгой образов* (главы 37–71).⁵¹ Этот

⁵⁰ О формировании предания см. Grelot, «La légende d'Énoch», и VanderKam, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*.

⁵¹ Поскольку титул «Сын Человеческий» часто упоминается в Евангелиях, существует огромное множество научных исследований о происхождении и возможных смыслах этого термина. См., к примеру, M. Casey, *Son of Man*; Lindars, *Jesus Son of Man*; и C. Colpe, in *TDNT*, 8.400–77. Об этом титуле в Первой книге Еноха 37–71 см. Black, *The Book of Enoch*, 188–89, 206–7.

персонаж очевидно играет очень важную роль, так как мы узнаём из текста о его праведности, знакомстве с небесными тайнами, о его высоком положении при небесном дворе (46:3), о его победе над сильными мира сего и суде над грешниками (46:4–8; 62:9; 63:11; 69:27–29), о Божьих планах относительно его деятельности (48:2–3, 6; 62:7), и о его роли спасителя избранных (48:4–7; 62:14). Более того, тот же самый персонаж, по-видимому, представлен в этих главах книги как «Избранный» и «Помазанник», так как всем трем персонажам, обозначенным этими титулами, свойственны практически идентичные отличительные признаки (см., к примеру, *1 Енох* 49:2–4; 51:3–5; 52:4–9; 55:4; 61:4–9; 62:2–16). В каждом случае, когда упоминается этот персонаж, он представлен явно наделенным мессианским статусом, с аллюзиями на тексты из Ветхого Завета, свидетельствующие о его роли в исполнении искупительных чаяний верующих (к примеру, следует отметить текст из *1 Енох* 48:4 с аллюзией на Книгу пророка Исайи 42:6; 49:6, где для описания «Сына Человеческого» используются те же определения, что и для представления «Раба Божьего»).

Этот персонаж, по-видимому, исполняет роль судьи от имени Бога («во имя Господа духов», см., например, *1 Енох* 55:4) и в таком качестве восседает на престоле, в непосредственной близости от Бога: «В тот день Избранный сядет на престол славы» (45:3; см. также 51:3; 55:4; 61:8; 62:2,

3, 5–6; 70:27).⁵² Смысл подобного мотива состоит не в том, что этот персонаж выступает как соперник Бога или превращается во второго бога, а, скорее, в том, что он, по-видимому, выполняет эсхатологические функции, ассоциирующиеся с Богом, становясь, таким образом, главным посредником между Богом и людьми, связанным особенно ярко выраженным способом с процессом воздействия Бога на сотворенный мир.

Связь данного персонажа с мотивом Божьего престола также ассоциируется с концепцией царской власти Давидической династии, нашедшей свое выражение в некоторых текстах Ветхого Завета, где царь похожим образом представлен правящим от имени Бога, и его царский трон уподобляется Божьему престолу (например, Пс. 45:6; или Сир. 47:11, где о Давиде говорится, что Бог «возвысил его власть вовек» и даровал ему «престол славы Израиля»). Следует признать, что изображение фигуры Избранного (и Метатрона в более поздних источниках) на «престоле славы», вполне возможно, основано на традиционном образном строе, некогда ассоциировавшемся с концепцией иудейской монархии, а также на том, что представление некоего персонажа восседающим

⁵² Текст *1 Енох* 51:3 различается в разных рукописях, в одних из которых мы находим чтение «его престол», в других – «мой престол» (т. е. Бога). Текст 62:2 во всех рукописях читается одинаково: «Господь духов сел на престоле Своей славы», однако исследователи нередко утверждают, что по контексту предполагается такой смысл, что именно «Избранный» восседает на престоле. См., к примеру, Black, *The Book of Enoch*, 235.

на подобного рода троне не предполагает его обожествление, а, скорее, служит отличительным признаком этого персонажа, показывая его превосходство над всеми другими Божиими служителями.

Отголоски концепции небесного божественного посредничества особенно отчетливо ощутимы в тексте *1 Енох* 46:1–3, где на основе образного строя, заимствованного из Книги пророка Даниила 7:9–14, автор изображает небесный план, в непосредственной близости от Бога, помещая в него «Сына Человеческого»/«Избранного» – ангельского существа, посвященного во все небесные тайны.⁵³ В этой сцене богоявления автор описывает Бога и «Другого», представленного как существо в облике человека, чье лицо «полно было благодати и подобно одному из святых ангелов», который «открывает все сокровища того, что сокрыто».⁵⁴ Автор 46-ой главы Первой книги Еноха, очевидно, воспринимал фигуру

⁵³ В этой части данного произведения титул «Избранный» не упоминается, но в 46:2 говорится: «Господь духов избрал Его». Таким образом, совершенно очевидно, что имеется в виду тот же самый персонаж, который в других местах был назван «Избранным». Влияние библейского текста из пророчества Даниила 7:9–14 прослеживается в описании Бога с белыми как руно волосами (46:1; см. Дан. 7:9b) и, возможно, наиболее примечательным образом в описании второго персонажа, представленного как «тот Сын Человеческий» (46:2; см. Дан. 7:13). Следует отметить, что Избранный назван «Сыном Человеческим» в первый раз именно в этом месте, где влияние Книги пророка Даниила 7:13–14 на автора данного произведения просматривается с особенной ясностью.

⁵⁴ Обсуждение смысла этого текста см. в Black, *The Book of Enoch*, 206–9; и L. Hartman, *Prophecy Interpreted* (Lund: Gleerup, 1966) 118–26.

из Дан. 7:13–14 как реальное существо с небесными (ангельскими) свойствами и как Божьего избранного посредника между Богом и людьми, выносящего приговоры на эсхатологическом суде. Отражает ли подобного рода интерпретация на самом деле смысл седьмой главы Книги пророка Даниила или представляет собой позднейшее развитие данных мотивов, в любом случае, по моему мнению, подобного рода интерпретация служит свидетельством концепции небесного божественного посредничества, согласно которой, персонаж, наделенный властью и находящийся в непосредственной близости от Бога, действует как его главный полномочный представитель.⁵⁵

В *Книге образов* из Первой книги Еноха (главы 37–71) соединены мотивы человеческой фигуры из Дан. 7:13–14, образа «Раба» из Книги пророка Исаи 40–55 и Мессии из Давидической династии; кроме того, она заканчивается фразами, в которых Енох представлен могущественной фигурой, названной «тем Сыном человеческим» и «Избранным». В 71-ой главе Первой книги Еноха Енох изображен возносящимся на небеса (71:1, 5), где он встречается с их обита-

⁵⁵ В некоторых исследованиях утверждается, что образ человеческой фигуры из Дан. 7:13–14 изначально был задуман автором как всего лишь символическое представление об одном из «святых Всевышнего». Такого мнения придерживается в частности Морна Хукер [M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (London: SPCK, 1967)]. Другие исследователи считают, что эта фигура служит изображением настоящего небесного существа, как думает, к примеру, Кристофер Роулэнд [C. C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad; London: SPCK, 1982)].

телями (71:1, 7–9) и самим Богом (71:2, 10–13). Еноху сообщается, что он, на самом деле, представляет собой важное действующее лицо, упомянутое в предшествующих главах (71:14–17). Подобные сведения служат явным указанием на то, что образ Еноха из Быт. 5:18–24 в позднейшем предании о нем был превращен в персонажа, вознесенного Богом и назначенного главным посредником ради спасения избранных и их защиты.⁵⁶

⁵⁶ Следует отметить, что в тексте Первой книги Еноха 71:15 образ Еноха связан с мотивом эсхатологической надежды («во имя будущего века»), и он получает обещание вечного покровительства со стороны Бога («Ты будешь иметь его [мир] вовеки и от века до века»). Ему сообщают, что избранные «пойдут по твоему [Еноха] пути» и объединятся с ним в вечном эсхатологическом блаженстве (71:16). В старом переводе на английский язык Первой книги Еноха из сборника R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1913) не совсем ясно отражена идентификация «Сына Человеческого» с Енохом, так как переводчик исправил без достаточных на то оснований фразу из текста рукописи «Ты Сын Человеческий» (71:14), и в переводе получилось «Это Сын Человеческий».

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.