



Орлов А. А.

ПОДОБИЕ НЕБЕС: АЗАЗЕЛЬ, САТАНАИЛ И ЛЕВИАФАН В ИУДЕЙСКОЙ АПОКАЛИПТИКЕ

М.: Книжники, 2016. 384 с. (Чейсовская коллекция)
ISBN 978-5-9953-0486-9

УДК 82-95 (296)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-266-274

Книга Андрея Александровича Орлова представляет собой сборник его статей, опубликованных в англоязычных научных журналах и переведённых на русский язык. Как бывает в сборниках статей одного автора, объединённых общей тематикой, в ней содержится немало повторов и параллелей, слабо выражено развитие основной идеи, но есть её разнообразная апробация, что и придаёт ценность серийному характеру подобной работы. В данном случае основная идея — зеркальность, двойничество «верха» и «низа» в апокрифической литературе определённого круга и направленности, конечным результатом развития которой, по всей видимости, явились эзотерические учения каббалы. Сборник предваряется цитатой из книги «Зогар», которую целесообразно привести здесь, т. к. она хорошо выражает основную тему: «В таинстве Другой Стороны существуют левые престолы, а в таинстве Высшей Святости — правые. И они являются отражением друг друга» (с. 5).

А. А. Орлов преподаёт на богословском факультете университета Маркетт в американском городе Милуоки. Он родился в 1960 г. в Москве, получил высшее образование в области журналистики и социологии. Подготовку по профилю библейских и смежных исследований получал в 1991–2003 гг. в США, что, вкупе с английским языком большинства его публикаций, позволяет относить автора к американской научной школе в данной области.

Тем не менее, определённая связь между текущей исследовательской работой А. А. Орлова и его российским бэкграундом, несомненно, имеется: главный предмет его научной работы составляют славянские апокрифы и псевдоэпиграфы, одним из ведущих специалистов по которым

он является на Западе, а тем самым и в мире, так как эти тексты везде, включая Россию, изучаются редко и, в основном, несистематически.

А. А. Орлов справедливо указывает на то, что славянские апокрифы и псевдоэпиграфы на ветхозаветную тематику представляют собой ценный источник по межзаветной и раннехристианской эпохам в истории религиозной мысли. Во-первых, многие из них утрачены на языках оригиналов и вообще каких-либо языках, кроме славянского. Во-вторых, некоторые переводились непосредственно с иврита или арамейского, что делает важным их привлечение к сравнительному изучению разных версий того или иного памятника. То, что славянским апокрифам и псевдоэпиграфам до сих пор уделялось недостаточное внимание, связано только с непопулярностью славянского направления среди западных библеистов и непопулярностью изучения Библии со всеми сопутствующими традициями среди подавляющего большинства российских гуманитариев¹.

За текстами апокрифов и псевдоэпиграфов открывается целый мир раннеиудейской апокалиптической и мистической традиции. Она отчасти пересекается с христианством, отчасти с иудейской средневековой мистикой, отчасти с гностицизмом и герметизмом. Конкретно для рассматриваемых им произведений А. А. Орлов обнаруживает связь с учением богомилов, среди которых, по-видимому, эти апокрифы и получили первоначально распространение на славянском языке (с. 237). Вместе с тем, он указывает и на их связь с аутентичной иудейской мистикой (с. 238), а также влияние иудейской апокалиптики, представленной в рассматриваемых апокрифах, на более поздние стадии развития той же мистической традиции (с. 378).

Статьи в сборнике «Подобие Небес» написаны, в основном, по славянским текстам. Но автором привлекаются также другие апокрифы и Мишна; в одной из статей главным предметом анализа оказывается евангельский текст. Наибольшее количество статей посвящено фигуре Азазеля, как она представлена в «Откровении Авраама», которое А. А. Орлов относит ко II в. по Р. Х. (с. 73). Двум другим ключевым персонажам — Сатанаилу и Левиафану — уделено по две публикации.

При классификации текстов автор исходит, прежде всего, из разделения двух традиций в интерпретации события грехопадения (с. 23).

1 С сожалением можно констатировать, что переводы древнерусской литературы, выполненные признанными специалистами-филологами, местами содержат ошибки, связанные с незнанием библейского текста, включая сюда как явные цитаты, так и, в особенности, аллюзии.

Согласно одной из них, «адамической», основной акцент этого события падает на искушение Адама и Евы в Раю, не выдержав которое, они были изгнаны в мир, также сделавшийся падшим. Этой традиции следуют, среди рассматриваемых им псевдозоографистов, автор 3-й книги Варуха (с. 307) и писатели канонических Евангелий (с. 319). В другой традиции, «енохической», ключевая роль в грехопадении человечества приписывается участникам событий Быт. 6 в том их понимании, главным источником которого является 1-я книга Еноха. К ней примыкает, если называть наиболее влиятельные памятники, книга Юбилеев (апокрифическое «Малое Бытие»), цель написания которой состояла в том, чтобы «согласовать откровение Моисея с енохической традицией» (с. 49).

Основную тему произведений «енохического» цикла, берущих за точку отсчёта преступный брак «сынов Божьих» с «дочерьми человеческими», А. А. Орлов усматривает в симметрии онтологического «верха» и «низа», которая, заметим, является одним из главных принципов ещё одной традиции — герметизма. Конкретно автор развивает, в частности, концепцию «небесных двойников» (она ещё подробнее будет рассмотрена им в книге «Зеркала Всевышнего»). Речь идёт об общении свойств или даже «обмене ролей» между представителями «верха» и «низа» (с. 21).

Первым таким представителем «верха», который оказывается спустившимся «вниз» и отождествлённым со своим «двойником», в то время как другой «двойник» получает место «наверху», выступает, согласно автору, таинственный персонаж по имени Азазель, которого он, следуя Д. Олсону, отождествляет с Азаилом (с. 43), фигурирующим в 1-й книге Еноха, особенно на основании 1 Ен. 10:4–7, где, по мнению Олсона, даётся аллюзия на ритуал Дня Очищения (Йом Кипур), связанный с принесением в жертву козла и отпусканьем другого «в землю непроходимую» (ср.: Лев. 16, 5–26).

Линия Азазеля, идущая от масоретского прочтения указаний книги Левит через 1-ю книгу Еноха к «Откровению Авраама», даёт А. А. Орлову возможность считать последний апокриф «эсхатологической инсценировкой» ритуала отпущения на Йом Кипур (с. 27, 113). Азазель — падший ангел, демон, представляется «эсхатологическим козлом отпущения» (с. 72). Автор сам характеризует «связь между образами козла отпущения и падшего ангела» как «парадоксальную» (по всей видимости, потому, что животное, дабы выполнять искупительную функцию, само должно считаться «чистым» и в силу этого не должно было бы отождествляться с инициатором греха), но подчёркивает, что здесь есть широкий научный консенсус (с. 260).

Существенно для понимания этой картины то, что козёл отпущения нёс на себе грехи не отдельного человека, но всего народа Израильского. Соответственно, его прообраз в эсхатологическом плане выполняет функцию очищения праотца, архетипа и мистического главы этого народа: низвержение Азазеля — процесс, обратный возвышению Авраама. В этой перспективе А. А. Орлов устанавливает и другие соответствия между тремя блоками: традицией богослужения в Йом Кипур (сопоставляемой также с пророчеством Захарии, гл. 3), её гипотетическим толкованием в раннем иудаизме и «Откровением Авраама». Смена одежд первосвященника осмысливается как переодевание из «кожаных риз» в одеяния света (с. 129). Сталкивание козла со скалы, фигурирующее, опять же, в устном предании (в книге Левит предписывается лишь отпускать его в пустыню), показывает, что «конечной точкой изгнания козла отпущения была вовсе не пустыня, но, скорее всего, подземный мир или бездна», т. е. «схождение антагониста ритуала в бездну было символически представлено через его сталкивание со скалы» (с. 37). Красная лента, повязываемая, согласно талмудическому преданию (Мишна, трактат Йома) на голову козла отпущения, могла символизировать «нечистую одежду», осквернённую кровями греха (с. 36), и выступать симметричным антиподом золотой пластины, венчавшей чело первосвященника (с. 139). Поскольку же на венце первосвященника был написан тетраграмматон, получается, что в той же диадной логике Азазель ставится в инверсивное соответствие Божественному имени (с. 156).

Особую проблему представляет собой мессианская фигура в «Откровении Авраама». О ней в памятнике сказано буквально следующее:

«Смотри во образование. И смотрих, и видех мужа исходяща от страны шуяя язычныя, и изыдоша мужи и жены и дети от страны язык народ мног и поклоняхуся ему. И еще сматряющу мне, изыдоша иже от десныя страны, и ови срамляху мужа того, овии же ударяхуть и овии же поклоняхуся ему. И видех даже поклоняхуся ему тии, и тече Азазил и поклонися и облобыза и в лице его, и обратися и за ним ста. И рех: Превечне Крепче, кто есть муж срамляемый и ударяемый от язык с Азазилом поклоняем? И отвеща и рече: слыши Аврааме, мужа его же виде срамляема и ударяема и паки поклоняема, той есть ослаба (от) язык ис тебе будущим людем в последняя дни. В сь 12 час века безчестия в 12-юже годину века Моего скончания восставлю мужа сего от племени твоего, его же виде из людей Моих, сему вси уподобятся

и притчи, яко от Мене зовома пременяющася в советех своих. Иже виде от страны шуяя образования изшедша и покланяющася ему, то от язык мнози уповают нань, и яже виде от семени твоего страны десныя овы срамляюща и биюща, овы покланяющася ему, мнози от них соблазняются о нем. Той же искусит поклоншася ему от семени твоего...

Востанет убо муж от племени твоего, и мнози соблазняются о нем, онже овы посрамит, овы же вознесет покланяющияся ему, и от язык мнози уповают нань, яко Аз послах, и да начнет расти праведный век...

... И послю избранника Своего имущу в нем вся силы Моея меру едину, и той призовет укореняя люди Моя от язык, и Аз изожгу с ними вся поносившая им властвующая в них ввек, и дам покрывшая Мя ругом и укризньству века (на)стоящаго, яко то уготовах пищу огню адову и парение непрестанно по аеру, подземными преисподних, наполнены чрева плода червена. Узрят бо в них правды Творца избравшая Мое желание и сохраншеи яве заповеди Моя и возрадутся веселящеся о погибели оставшихся муж, иже шедше вслед идол и вслед убийств своих. Будут бо тлеюще во утробе лукаваго черви Азазила, и палими огнем языка Азазилова, занеже пождах да быша пришли ко Мне и нерачиша и прославиша туждаго, и приложишася емуже не беша отделени, а возмощащаго Владыку оставиша...»².

А. А. Орлов различает в этих фрагментах текста двух мессий, соответственно, одного в первых двух и второго в третьем фрагменте. По его мнению, «исследование символики двух мессий подтверждает важную особенность симметричных соответствий между божественным и демоническим, часто встречающихся в апокалиптической литературе, указывая на существование своеобразных диад, в которых один персонаж выступает в качестве представителя Божьего жребия, в то время как другой — в качестве представителя демонической стороны» (с. 25–26). Он предполагает, что авторы апокрифа, «возможно, пытались установить связь между ритуальным оскорблением Азазеля и уничтожением мессианской фигуры, чтобы укрепить соответствие между этими двумя неоднозначными персонажами и постулировать мессианскую фигуру в качестве земного представителя Азазеля и, возможно, даже земной версии небесного козла отпущения» (с. 87).

Но каким образом «муж», как-то связанный с Азазелем, может оказаться аналогом жертвы за грех? Автор рассуждает об этом

2 *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1877. С. 128–130.

в контексте «дуалистического понимания праздника Йом Кипур», характерного в особенности для книги «Зогар» (и, как он считает, также для «Откровения Авраама»), и приходит к выводу, что «эта эсхатологическая фигура понимается... как некий собиратель нечистоты, привлекающий идолослужителей не только из числа язычников, но и из части Авраамовой, направляя и тех и других в руки Азазеля» (с. 101–102).

Таким образом, элементы сходства между первым мессией апокрифа и евангельским Христом не обязательно говорят о христианском авторстве или редакции «Откровения Авраама» — напротив, скорее вероятно, что апокриф полемически заострён против христиан (с. 109). В то же время автор признаёт: «описания двух мессианских фигур не имеют строгой символической границы, а, скорее, являются смешанными между собой» (с. 105). Однако он полагает, что, «хотя черты двух мессианских фигур часто оказываются парадоксально переплетёнными, их эсхатологические функции чётко разделены в авторской схеме. Первый мессия, претерпевающий жестокое обращение, оказывается наделён важной очистительной функцией и, подобно козлу отпущения искупительного обряда, может рассматриваться как тот, кто собирает и удаляет нечистоту, связанную с язычниками и идолослужителями из числа евреев. Напротив, вторая мессианская фигура играет более традиционную мессианскую роль... при звуке трубы и с властью, чтобы собрать избранных» (с. 106).

Что же тогда означает выражение «ослаба (от) язык»? В интерпретации автора, здесь показана «роль отвлечения или приманки; он послан для того, чтобы ввести в заблуждение и ослабить язычников левого жребия, дабы обеспечить безопасный приход истинного (второго) мессии, который восстанет из правого жребия» (с. 107). Кроме того, «поскольку в соответствии с этим текстом ложный мессия введёт в заблуждение не только язычников, но и отступников из еврейского народа, славянский термин “ослаба” может иметь дополнительное значение “освобождение”, которое будет относиться к очистительному “освобождению”, или удалению грехов Израиля, в сферу области Другой Стороны, связанной с язычниками. Мессианская фигура, таким образом, заберёт с собой идолослужителей из рода Израилева» (с. 108).

В диадной логике интерпретирует А. А. Орлов и евангельские рассказы об искушении Христа в пустыне. Дьявол действует как психопомп (проводник душ); гора, на которую он возводит Иисуса, возможно, является аналогом того места Божественного присутствия, на которое ангельские силы возводят мистиков (с. 313), так что в итоге сатана «выступает... в качестве зеркального демонического отражения

Божественной славы» (с. 321). Однако в данном случае выводы всё же получаются достаточно традиционными: «Заставляя Иисуса преклониться перед собой, Искуситель таким образом хочет, чтобы провидец демонически преобразился, отождествив себя с формой Сатаны, в точном противопоставлении с преображением адептов иудейских апокалиптических повествований, которые через их поклонения становятся отождествляемыми с Божественной Формой» (с. 321–322). Иными словами, остается верным, что диавол искушает Иисуса, противопоставляя себя Богу.

В разделе, посвящённом Левиафану, автор продолжает, с опорой снова на «Откровение Авраама», апробацию гипотезы взаимного отражения небесных и преисподних реалий. Он обращает внимание прежде всего на то, что в некоторых текстах, представляющих «апокалиптические и раввинистические предания о тайнах творения... Левиафан выступает как символ этих тайн, открываемых визионерам во время их небесных путешествий» (с. 28). Если мир в этих преданиях представлен как Божественный храм, по образу храма в Иерусалиме, то море (бездна) — «внешний двор» этого храма, а Левиафан — аналог «краеугольного камня» («камня основания») творения. Он «наделяется... функцией космической дамбы, служащей для усмирения и запечатывания хаотических вод бездны» (с. 354). Отсюда делается вывод, что на небесном уровне Левиафану соответствует Меркава — небесная херувимская колесница. И действительно, в иудейской мистической традиции существует «связь тайн царства Божественной Колесницы (*Меркавы*) и царства Левиафанов» (с. 368).

Всё это, заключает автор, может «служить подтверждением идей предыдущих исследователей о влиянии ранних апокалиптических произведений на более позднюю иудейскую мистику с её размышлениями о “Деянии Начала” и “Деянии Божественной Колесницы”» (с. 378).

Книги А. А. Орлова, в том числе «Подобие небес», несомненно, дают исследователю библейской традиции обильную пищу для размышлений. Хотелось бы отметить, вместе с тем, что авторский метод, применяемый в этой серии работ, имеет свои ограничения. Некоторые из них отмечает сам автор: он периодически обращает внимание на то, что многие ходы мысли в апокрифах остаются неясными. Это может быть связано как с утратой нами определённых фрагментов традиции (тем более, что речь идёт о традиции во многом периферийной не только для христианства, но и для гласного учения раввинов), так и с её принципиальной эзотеричностью, т. е. тем, что рассматриваемые тексты, строго говоря, и не должны были пониматься читателем без

определённого «ключа», передававшегося изустно, который лишь отчасти удаётся компенсировать путём научной реконструкции.

Отсюда, по сути, структуралистский метод бинарного анализа несёт в себе определённый риск порождения трюизмов и ложной ясности. Пушкину, например, не нужно было подробно изучать апокрифы, чтобы обозначить как две границы бытия, верхнюю и нижнюю, «горний ангелов полёт и гад морских подводный ход». Симметрия Херувимов и Левиафанов значима не сама по себе, но в связи с тем применением, которое она находит в конкретной традиции: в особенности в связи с вопросом о природе добра и зла. Точно так же попытка диавола «инициировать» появившегося праведника в культ себя самого не выглядит более ясной оттого, что гору, с которой видны все царства мира, мы поставили в параллель или даже отождествили с мистическим «местом присутствия». Скорее напротив, это затемняет картину и порождает ряд новых вопросов, которых, возможно, в действительности здесь нет.

Может быть, иногда нужно отойти от симметрии, чтобы увидеть структуру мысли более отчётливо. Так, хотя Азазель низвергается в бездну, так же как и козёл отпущения в талмудической традиции, основания у этих двух актов могут быть различными: для демона это наказание (как мы отчётливо видим в 1-й книге Еноха), с козлом же так предписано поступать просто в силу страха перед возвращением неразумного животного со всем грузом возложенных на него грехов обратно в обитаемые места. В самом тексте Библии козла следует, скорее, поставить в параллель птице, которая при очищении человека от проказы или дома от лишая тоже отпускалась на волю, в то время как другая приносилась в жертву (Лев. 14). Противопоставление мёртвого и живого здесь может относиться вообще не к небу и преисподней, но к двум состояниям человеческой (и народной) души. В этом случае козёл отсылается «в землю непроходимую» с той же целью — чтобы он случайно не вернулся — но у исполнителей ритуала нет и не может быть цели убить его³.

3 В масоретском тексте четырежды встречается слово Азазель, причём всякий раз со слитным, дательного-атрибутивным по семантике предлогом: לַאֲזַזְלֵל / *la-šāzā'zēl* (Лев. 16, 8, 10 (дважды), 26). В первом стихе авторы LXX перевели интересующее нас слово как τῷ ἀποπομπαίῳ (для отпущения). В 16, 10 первое לַאֲזַזְלֵל / *la-šāzā'zēl* интерпретировали как τῷ ἀποπομπαίου (отпущения), а второе לַאֲזַזְלֵל / *la-šāzā'zēl* — как εἰς τὴν ἀποπομπήν (для отпущения). Стало быть, перевод в рассмотренных стихах выполнен единообразно. В то время как в 16, 26 причастный оборот לַאֲזַזְלֵל וְיִשְׁפֹּתֶנָּה עַל־שִׁבְיָהּ / *w-ha-mšallēh ʔel-haš-šāšīr la-šāzā'zēl* передали следующим образом: καὶ ὁ ἐξαποστέλλων τὸν χίμαρον τὸν δεσταλμένον εἰς ἄφεσιν «и отводивший избранного козла для отпущения». Очевидно, что смысл фрагмента аналогичен предыдущим стихам, хотя и используется другое слово для перевода еврейского לַאֲזַזְלֵל / *la-šāzā'zēl*. Таким образом, греческие интерпретаторы не воспринимали «азазель» как имя собственное.

Нельзя счесть полностью убедительным и противопоставление автором двух мессий, а также славянского слова «ослаба» в «Откровении Авраама». На поверхности лежит объяснение словосочетания «ослаба язык» в связи с «надеждой язычников» в Быт. 49, 10^{LXX} (ср.: Агг. 2: 7^{MT}). Естественно, поэтому, предположить, что, если в «Откровении Авраама» действительно есть концепция двух мессий (славянский язык памятника всё же довольно темен), то речь идёт не о ложном и истинном мессии, а о мессии для народов и мессии для Израиля. В таком случае апокриф, действительно, является памятником антихристианской полемики, но не отрицающей веру в Иисуса, а пытающейся ограничить её рамками языческого мира; и в то же время становится понятно, почему противопоставление двух мессий не проведено до конца. То, что Азазель лобзает мессию и становится у него за спиной (это выглядит как контаминация предательства Иуды и фразы «иди за Мною, сатана» в Мф. 4, 10), можно проинтерпретировать в связи с тем, что многие должны были «соблазниться о нём» (явная аллюзия на Мф. 11, 6). Таким образом, пространство иудейско-христианской полемики, которое здесь открывается, оказывается более сложным и разнообразным⁴, чем когда оно представлено через призму строго структуралистского анализа.

Источники

Biblia Hebraica Stuttgartensia / hrsg. von K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,⁵1997.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. von A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,²1979.

Литература

Орлов А. А. Подобие Небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейской апокалиптике. М.: Книжники, 2016.

Паралипомены Иеремии пророка (Четвёртая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. (Исторические источники).

Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1877.

Илья Сергеевич Вевюрко

4 В качестве примера такой же непрямой полемики посредством апокрифов с христианской стороны можно привести следующий памятник литературы Второго Храма: Паралипомены Иеремии пророка (Четвёртая книга Варуха) / перевод, комментарий и религиозно-исторический очерк И. С. Вевюрко. М., 2017.