



Орлов А. А.

**ЗЕРКАЛА ВСЕВЫШНЕГО:
НЕБЕСНЫЙ ДВОЙНИК
ЧЕЛОВЕКА В ИУДЕЙСКОЙ
АПОКАЛИПТИКЕ / ПЕР. С АНГЛ.
И. В. КОЛБУТОВОЙ.**

СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018. 384 с.
ISBN 978-5-6040487-0-2

УДК 82-95 (296)
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-2-2-275-284

Тема этой книги — «небесный alter ego» мистика в раннем иудаизме. В четырёх пространных главах последовательно рассматриваются «предания о небесном двойнике» в трёх циклах апокрифических сказаний, героями которых являются Енох, Моисей и праотец Иаков, а также в апокрифе «Иосиф и Асенет». Кроме того, в третьей главе помещены экскурсы на тему «образа» (εἶδωλον) в древнегреческой литературе и философии, а также «небесного двойника» в мандеизме и гностицизме, включая манихейство.

В предисловии автор отмечает, со ссылкой на *Кёльнский манихейский кодекс*, что Мани записывал свои тексты как откровения, получаемые им от своего небесного двойника, отождествлённого с «духом Параклетом», который явился перед двенадцатилетним Мани как его «самое прекрасное и величайшее зеркальное отражение». Таким образом, в гностической традиции присутствует фигура двойника, характерная также для поздних каббалистических и суфийских источников. Её исследованием в рамках этих трёх традиций в начале второй половины XX в. занимались участники неформального семинара «Эранос», находившиеся под влиянием теории архетипов К. Г. Юнга — Ж. Квистел, Г. Шолем и А. Корбен. В их трудах, по сравнению с упомянутыми традициями, «ранние иудейские, и в особенности псевдоэпиграфические тексты, получили значительно меньшее внимание или вообще не принимались в расчёт» (с. 9). А. А. Орлов связывает это с тем, что участники названного семинара «с большим увлечением искали иранские и греко-римские истоки христианских, манихейских и мусульманских преданий,

в то же самое время систематически игнорируя иудейские источники периода Второго Храма» (там же).

Только в последние десятилетия, как отмечает автор, исследователи стали уделять большее внимание апокрифам и псевдоэпиграфам периода Второго Храма, которые, возможно, и являются главными источниками происхождения концепции «небесного двойника». Приступая к данной теме, необходимо провести также разграничение между ними и каноническими ветхозаветными текстами, в которых, как правило, «не поощряется стремление человеческих существ к перемещению в высшие планы» (с. 17). В этих текстах есть лишь одна устойчивая пара соответствий небесного и земного — Храм (или скиния), тогда как «концепция небесного двойника земного адепта начинает играть заметную роль только в ранних Енохических рассказах» (с. 20). Это связано, по-видимому, и с борьбой енохической традиции за первенство, которую она подспудно вела против текстов ветхозаветного канона, хотя автор, кажется, всё же преувеличивает, формулируя свой вывод следующим образом: «В этой новой интерпретации древнего теофанического мотива сияющее славой лицо Моисея будет не более чем поздней имитацией лучезарного лика Еноха-Метатрона» (с. 112).

Автор здесь отчасти повторяет тезисы из своего сборника «Подобие небес»: существуют герои апокрифов и их антиподы, которые «уже в ранних Енохических рассказах... представлены в процессе перехода из их земных идентичностей в небесные и наоборот» (с. 27). Так, в его интерпретации, небесные стражи, согласно 1-й книге Еноха как своеобразного мидраша на Быт. 6 павшие из-за земных женщин, «во время их мятежного нисхождения в земной мир обрекаются на встречу со своими нижними, “земными” идентичностями, принимая на себя земные роли мужей и отцов» (там же). В свою очередь, как отмечал Дж. Вандеркам, сам Енох в 71-й главе «Книги образов» преобразуется во время своего вознесения на небо и отождествляется с «Сыном Человеческим», который в предшествующих главах описывался как другое лицо (с. 29). Аналогично этому, праотец Иаков тоже обнаруживает свой собственный образ «запечатлённым в вышних» (с. 30). Некоторые исследователи считают, что и «Сын Человеческий» в Евангелиях представляет собой «небесного двойника» Иисуса (с. 35–38).

Под концепцию «небесного двойника» А. А. Орлов подвёрстывает также повествование во 2-й (славянской) книге Еноха:

«Вы, чада мои, видите лицо мое подобно вам созданного человека, я же видел лицо Господа, подобное раскалённому огнём железу,

испускающему искры. Вы видите глаза подобно вам созданного человека, я же видел очи Господа, светящиеся, как лучи солнца, приводящие глаза человеческие в трепет. Вы, дети, видите руку мою, подающую вам знаки — (руку) равного вам сотворённого человека, я же видел руку Господа, подающую знак мне — заполняющую небо. Вы видите охват тела моего, подобного вашему, я же видел пространственность Господа, безграничную и несравнимую, которой нет конца»⁵.

Автор резюмирует, что «в этом откровении Еноха особо подчёркивается контраст между двумя идентичностями провидца: земным Енохом («подобно вам созданного человека») и его небесным двойником (тем, кто «видел лицо Господа»). Енох представляет себя как бы в двух измерениях: как земное существо, стоящее в данный момент перед своими детьми и обладающее человеческим лицом и телом, и как небесное существо, видевшее Божье Лицо в Царстве Небесном» (с. 40–41)⁶.

На протяжении всей книги автор пытается осмыслить необычную раннеиудейскую концепцию, чтобы «приблизиться к пониманию туманного и загадочного концептуального перехода от иудейского апокалиптицизма, в котором небесные личности мистиков зачастую представлялись в виде ангелов, к раннему иудейскому мистицизму, в котором высшие личности созерцателей становятся парадоксальным образом обожествлены» (с. 371).

У истоков этой концепции, несмотря на отмеченное ранее различие, стоят всё-таки канонические тексты, а именно ветхозаветные описания *теофании*: «Почти все главные повествования о явлениях Бога, нашедшие своё отражение в Еврейской Библии, послужили важнейшим основанием для развития представлений о небесных двойниках в иудейских псевдоэпиграфических источниках» (с. 368). Но здесь требуется разъяснить, каким именно образом они повлияли. Неоднократно постулируемая Ветхим Заветом неприступность Бога делает любое

5 Библиотека литературы Древней Руси / ред. Д. С. Лихачёва. СПб., 1999. Т. 3. С. 220–221.

6 Забегая вперёд с критикой, отметим, что такое истолкование приведённого фрагмента представляется натяжкой. Буквально из него следует, напротив, то, что «подобно вам созданный человек» и есть тот, кто «видел лицо Господа». Правда, согласно 2-й книге Еноха, мистик переоблачается на небесах из «земных риз» в «ризы славы», но ничего не говорится о его отождествлении с другим персонажем, вообще о наличии у него двойника. Напротив, и в новых одеждах он не мог бы стерпеть «безмерный страх и жар великий» созерцания Лица Господня, если бы специально посланный ангел, который был «бел видом, как снег, а руки его — лёд», не остудил ему лицо.

общение с Ним нуждающимся в опосредованиях. Обычно присутствие Божие опосредуется ангелами («вестниками»), которые нередко даже принимают поклонение от людей, представляя собой репрезентации Божественного Лица. Однако есть случаи (например, видение Иезекииля при реке Ховаре), когда мистик или провидец оказывается в непосредственной близости от Престола Славы, и здесь уже не говорится об ангельском посредничестве. Значит, если эта близость недоступна ему как человеку, он в некотором смысле меняет свою природу, чтобы близость к Святыне не оказалась для него губительной. Так, после приближения к Богу на горе Синай лик Моисея источает свет.

Во многих апокрифах и псевдоэпиграфах это преобразование всё же связывается с ангельским посредничеством, но несколько иным образом, чем обычные откровения, получаемые через ангелов. Связь эта выстраивается одновременно со всё более глубоким осознанием невозможности определённой и адекватной визуальной репрезентации Бога. Лицо Божие, которое видит мистик (это не обязательно только лицо, но, может быть, и целый телесный облик), согласно этой традиции, есть само по себе особая ангельская природа — Ангел Лица или Ангел Присутствия. Именно его «фигура... служит инструментом литературного и физического преобразования, позволяющего адепту присоединиться к когорте бессмертных существ» (с. 131).

Но каким образом она служит этим инструментом? По объяснению автора, речь идёт как бы о *системе зеркал*: «Человеческие адепты преобразуются пред Божьим Ликом и даже обретают некоторые его свойства, превращаясь в некотором роде в зеркальные отражения этого Лица» (с. 131). Это связано, в свою очередь, с тем, что сам Божий Лик является посредником, за которым скрывается непостижимое Божество, и потому «в такого рода преданиях воспринимается как... своего рода зеркало» (с. 134). Наконец, «небесным двойником» мистика оказывается «типостазированное имя» Бога (с. 326). Так, Иисус в гностическом «Евангелии Филиппа» «облачается» в имя Отца (с. 340). Орлов особо подчёркивает, «что такого рода теории не представляют собой поздние раввинистические измышления, а восходят к древним легендам периода Второго Храма» (с. 137).

В связи с «зеркальной» мистикой Орлов даёт объяснение и новозаветному тексту, а именно, известным словам из 2-го послания апостола Павла к Коринфянам: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 18).

Переходя к еврейским легендам, в частности традиции «Хейхалот» (Небесных дворцов), о праотце Иакове (Израиле), автор подробно

останавливается на теме видения небесной лестницы в Быт. 28, 12. Целый ряд раввинских источников интерпретирует это видение так, что, во-первых, наверху лестницы Иаков видел своё собственное лицо, высеченное на Престоле Славы; во-вторых, сам Иаков оказывался и этой лестницей; в-третьих, он видел ангелов «восходящими и нисходящими» *по нему*, то есть Иакову⁷. Отсюда следуют выводы, согласно которым а) на небе у Иакова предполагался двойник; б) этот двойник был, по-видимому, небесным Иаковом и предвечным Израилем, созданным (если *только* созданным) Богом до творения мира; в) он был выше ангелов, которые, согласно одному из толкований, в недоумении ходили вверх и вниз, сравнивая спящего Иакова с его небесным образом. Здесь опять визуальное оказывается в паре с аудиальным, т. е. «не только образ Иакова, но и его имя, по-видимому, воспринимаются, соответственно, как своего рода визуальные и аудиальные репрезентации Бога, посредством которых ангелы получают возможность почитать Его» (с. 158). В некоторых преданиях, однако, ангелы сопротивляются возвышению человека (с. 250).

Сама лестница иногда предстаёт, по аналогии с рядом видений пророка Даниила, как лики последовательно сменяющих друг друга царств, над которыми утверждается царство Сына Человеческого (т. е. небесного двойника Иакова). Это позволяет автору истолковать и один таинственный евангельский текст, а именно, Ин. 1, 51 таким образом, что в нём «Сын Человеческий представляется в виде космической лестницы, связывающей земной и небесный миры» (с. 268). По его мысли, которую он обосновывает при помощи подбора параллелей в других источниках, эта лестница тождественна смоковнице, виденной Нафанаилом, и представляет собой то же, что Древо жизни (с. 270–273). Сын Человеческий, таким образом, оказывается посредником между землёй и небом. Орлов определяет его, при помощи всё той же логики двойничества и отражения, как «небесную личность Иисуса» (с. 260).

7 В оригинале מַלְאָכֵי עֲלֵימָּה וְיִרְדִּים בּוֹ / *mal'ăḳē' ʔēlōhīm ʕōlīm w-yōrḏīm bō* (досл. ангелы Божьи поднимаются и спускаются по нему). Слово עֲלֵמָּה / *sullām* (лестница) в еврейском языке мужского рода, отсюда и соответствующее управление местоимением, которое позволяет истолковать בּוֹ / *bō* (по нему) как «по лестнице», так и «по Иакову». Впрочем, второй вариант выглядит явной натяжкой, потому что «лестница» является в предложении прямым объектом, а значит и местоимение как прямой объект может кодировать только «лестницу». Понятно, что мы имеем здесь дело с агадическим прочтением, которое стремится извлечь из текста максимум того, что в нём есть или даже только может быть при отступлении от основного нарратива. Такой способ толкования аналогичен святоотеческой аллегорезе, но исходит из принципиально иной метафизики: чаще всего той, в центре которой стоит идея безусловного превосходства Израиля.

Тема двойничества действительно имеет большой эвристический потенциал для всех изучающих межзаветную и раннеиудейскую мистику. Прежде всего она ценна тем, что её разработка может приблизить «к пониманию тайны псевдоэпиграфического со-творчества. В этом отношении представляется совершенно неслучайным тот факт, что рассказы о преображении адептов в их небесных двойников пронизаны эстетикой сочинительства и образным строем, связанным с идеей литературного творчества. В процессе подобного рода мистических или литературных преображений небесный персонаж уступает свой трон писца новому адепту, передавая ему свою библиотеку небесных книг и инструменты для письма, таким образом превращая его в нового хранителя предания, полученного от великих посвящённых прошлых поколений» (с. 131). Уйти от наивно-позитивистского восприятия апокрифов и псевдоэпиграфов как «подлогов», «подделок», «инструментов пропаганды» было потребностью многих исследователей, интуитивно чувствовавших анахроничность подобных оценок. Но не вполне ясно было, куда уходить. Что представляло собой ту скрепу, которая могла объединять волю к составлению сочинения под чужим именем, к ревизии канонических библейских текстов, и религиозную веру, несомненно, включавшую в себя благоговейный страх, аскетические практики и определённую, весьма жёсткую дисциплину ума? Средневековые подлоги документов, касавшихся собственности и привилегий, не могли быть примером для понимания того, кто отваживался править Священное Писание, тем более, что такая правка была рискованной для дальнейшей рецепции, затратной в плане распространения и не могла скоро принести выгоду.

Приобретение исключительного права на подобное волюнтаристское (как мы могли бы думать) действие требовало соответствующего масштаба трансформации лица мистика. Об этой трансформации многое говорится в текстах традиции «небесных двойников» и «зеркал». А. А. Орлов показывает, что в этой традиции существовал «мотив передачи важных небесных обязанностей новым служителям Присутствия» (с. 128). Он спрашивает, пока что, с некоторой осторожностью: «Можем ли мы воспринимать предание о единении библейского героя с его ангельским двойником как составную часть процесса присвоения адептом авторства этого героя? Может ли посредническая роль Ангела Присутствия, которому предписано стоять “отныне и навеки” между самим Богом и библейским персонажем, служить надёжным убежищем идентичности автора, представляя собой фундаментальный смысловой центр этого процесса мистического или литературного присвоения авторства?» (с. 130).

Эта мысль представляется в высшей степени плодотворной. Сама эпоха, в которую жили составители псевдоэпиграфов, эпоха закрытия канона и прекращения пророчеств, по-видимому, подталкивала их к такой форме творчества. Есть все основания полагать, что они в самом деле путём определённых аскетико-мистических практик, направленных на преображение человека, отождествляли себя с мужами древности, полагая, что это происходит *через* их ангелов, и получали «откровения» не столько *от них*, сколько *ими*, а затем считали эти «откровения», по всей видимости, более чистыми от искажений, чем в течение долгого времени находившиеся в руках противных им священнических и мирянских групп тексты канона. Не исключено даже, что своё *подозрение* в преднамеренном искажении последних они неосознанно инвертировали в *право* на ревизию, — разумеется, не от своего лица и, как они считали, не своими человеческими силами.

При том, что и собственные выводы Орлова, и аккумулируемый им значительный объём современной научной информации по теме «небесных двойников» и «зеркал» представляют несомненный интерес, в принятых им концепциях мы усматриваем и такие уязвимые места, которые не должны быть оставлены без разбора.

Прежде всего, создаётся впечатление, что неясность и сбивчивость апокрифической традиции, связанные как с её неоднородностью (речь ведь идёт в действительности не об одной традиции, а о множестве), так и с эзотеричностью (неясность может быть следствием принципиальной, даже сознательно заложенной в них писателями фрагментарности доступных нам текстов), Орлов фактически принимает как язык самой традиции, усваивая его и себе в *обобщающем пересказе*, который нередко становится истинным методом его работы. Это напоминает способ мышления традиционалистов, в том числе из упоминаемого им круга Эранос, которые предполагали приоритет над конкретными историческими традициями некой единой «примордиальной» традиции, возрождая, таким образом, казалось бы, давно дискредитированный ренессансный подход⁸. Результатом восприятия научным текстом тенебозности своих источников становится то, что читатель на каком-то этапе перестает задавать себе вопросы: какова природа «небесного двойника» человека и самого человека; что происходит с личностью того и другого (и есть ли она у них или у обоих из них) после их отождествления; почему это отождествление является лишь концом целого процесса и какие онтологические предпосылки оно имело в его начале;

8 См., например: Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

наконец, не смешаны ли в проделанной автором реконструкции *разные* вещи (лица, события, учения) на основании простой формальной логики бинарных оппозиций и их опосредования.

То, что ответов на эти вопросы нет в доступных нам текстах, ещё не значит, что их не было в традиции (традициях), а их могло там не быть лишь при условии, что предметы, о которых говорила эта традиция, были действительными *вещами, реалиями* духовного мира, описание которых так же различается от их понимания, как и описание, например, повадок животных от понимания их психологии. Но и в том, и в другом случае читатель глубоко заблуждается, если по прочтении *обобщающего пересказа* полагает, будто он действительно узнал и понял многое, и будто ему легко будет истолковать одну традицию на основании другой.

Кажется, нечто подобное происходит с автором при попытке толковать Евангелие. В отличие от интерпретации слов апостола Павла о зеркале, которая вполне может быть близка к истине, так как основывается на универсальной метафорике отражения (и в этом свете проясняется также метафора, употребленная апостолом Иаковом⁹), объяснение слов Иисуса о «Сыне Человеческом» перегружено формально-структуралистским подходом. Противопоставляя Иисуса «Сыну Человеческому» (чтобы потом отождествить их на другом уровне согласно всё той же диалектике двойничества) на основании употребления Им этого имени в третьем лице (с. 260), Орлов игнорирует целый ряд евангельских свидетельств, где «Сын Человеческий» представляется именно самим Иисусом, шествующим по земле: «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8, 20), «Сын Человеческий ест и пьёт» (Мф. 11, 19), «Сын Человеческий предан будет... и убьют Его» (Мк. 10, 33–34), «отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божией» (Лк. 22, 69), «никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин. 3, 13). Из этих цитат видно, что Иисус — не земной двойник «Сына Человеческого», имеющий отождествиться с ним когда-нибудь или отождествившийся в результате мистического путешествия, о котором Евангелия не говорят ни слова, но Сам Сын Человеческий, и это имя в Его устах есть *в той же мере*

9 «Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: он посмотрел на себя, отошёл и тотчас забыл, каков он» (Иак. 1, 23–24). Этот апостол тоже говорит о созерцании Бога через Его слово как созерцании отражения, причём отражения *природных черт* самого человека, очевидно, потому, что человек есть образ Божий. Однако созерцание само по себе остается бессильным, если не подкрепляется исполнением слова.

мессианский титул из Дан. 7, 13, как и обычная библейская идиома со значением «простой человек», «некто из человеческого рода» (ср.: Зах. 13, 5^{LXX}). Не двойничество лиц, но двойственность положений создаёт образ евангельского Иисуса, Которому «[Отец] дал власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин. 5, 27). Благодаря этой двойственности человеческая природа в Новом Завете, действительно, возносится Иисусом превыше ангелов, а Иисус оказывается истинным Иаковом и Израилем, но не в качестве предвечно существующей души еврейского народа, отличающейся от души язычников, как это имеет место в иудейской мистике, а в качестве *истинного человека* (нового Адама), которого Израиль должен был воплотить в себе через девственное рождение, как говорит об этом, в достоверной связи с евангельским текстом, православная догматическая традиция.

Подобная коллизия происходит и с некоторыми ветхозаветными образами, которые подробно рассматриваются автором в контексте их межзаветных и раннеиудейских интерпретаций без достаточного внимания к самому тексту Ветхого Завета. В частности, говоря о «ювенальной идентичности Иисуса» (Его наименования «отроком», «юношей» и т. п. или явления в этих качествах, особенно в апокрифических сочинениях — но ср. также иконографию), Орлов подробно рассматривает линию юноши-Метатрона, юноши-Еноха и других персонажей рассказов о мистических преображениях, забывая при этом сказать о Младенце по имени «С нами Бог» (Ис. 7, 14) и мессианском титуле «Отрок» в Септуагинте, за которым стоит синонимия слов עֶבֶד / *ʿebed* (работник) и נָעָר / *naʿar* (юноша) с несомненным выходом на мотив богосыновства¹⁰. Нельзя исключать, разумеется, что переводчики Септуагинты учитывали уже имеющуюся традицию восприятия Ангела Господня (или Ангела Лица) как «юноши», что даёт весьма важный ключ для понимания ими мессианских образов. Но нельзя исключать и того, что перевод является свидетелем даже более ранних стадий этой традиции, чем цитируемые в книге Орлова апокрифические произведения.

В связи с отмеченными проблемами, особенно касающимися книг Нового Завета, возникает вопрос общего плана, важный для всей нашей богословской науки: насколько может быть продуктивным изъятие евангельского текста из православной догматической *традиции* с помещением его в контекст других, значительно более фрагментарных и, чаще всего, институционально чуждых ему *традиций*? (В том, что его чтение без учёта традиции, если не иметь в виду детское непосредственное восприятие, просто бессмысленно, теперь уже ни у кого,

10 См.: Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М., 2018. С. 571–584.

кажется, не осталось сомнений¹¹). Нельзя отрицать, что изучение межзаветной литературы во всём её многообразии для понимания контекста возникновения христианства необходимо, и что в ней тоже содержится память о многих значениях, затемнённых для нас временем и культурными наслоениями, особенно в период многовекового европоцентризма. Однако фрагментация христианского понимания Евангелия ради сомнительной сборки неясных и противоречивых конструкторов (идея слишком старая, чтобы не считать её уже достаточно испытанной) даёт неоправданные результаты, особенно для богословия, магистром и профессором в области которого является уважаемый автор.

Источники

- Biblia Hebraica Stuttgartensia /hrsg. von K. Elliger und W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,¹1997.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Duo volumina in uno / hrsg. von A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft,²1979.
- Библиотека литературы Древней Руси / ред. Д. С. Лихачёва. СПб.: Художественная литература, 1999. Т. 3.

Литература

- Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского университета,²2018.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988.
- Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
- Орлов А. А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике / пер. с англ. И. В. Колбутовой. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.

Илья Сергеевич Вевюрко

11 Немецкий философ Х.-Г. Гадамер писал в 1960 г.: «В начале всякой исторической герменевтики должно стоять... снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней. Воздействия, оказываемые живой традицией, с одной стороны, и историческим исследованием, с другой, образуют единство; анализ же этого последнего обнаруживал здесь до сих пор лишь сплетение взаимодействий... Следует, другими словами, признать в нашем отношении к истории момент традиции и поставить вопрос о его плодотворности для герменевтики» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988. С. 336).