



## НЕБЕСНЫЕ ПОСРЕДНИКИ: ИУДЕЙСКИЕ ИСТОКИ РАННЕЙ ХРИСТОЛОГИИ

ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова.  
М.: Институт философии, теологии и истории  
св. Фомы, 2016. (Христианская мысль. Тексты  
и исследования. Библиотека журнала «Символ»; т. 4).  
278 с. ISBN 978-5-9907661-2-9

УДК 82-95 (296.1)  
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-3-3-270-279

Как известно, Иисус Христос в Новом Завете назван единственным Посредником между Богом и людьми (1 Тим. 2, 5), поэтому интерес к теме посредничества в раннем иудаизме со стороны исследователей раннего христианства естественен. Результатом исследований по этой теме является рецензируемый сборник. Его первая глава, названная редакторами «Методология», представляет собой перевод из труда<sup>1</sup> шотландского профессора новозаветных исследований Ларри Хартадо. Он приглашает читателя «к рассмотрению некоторых тенденций в развитии древней иудейской традиции, которые способствовали, по всей видимости, возникновению веры в вознесённого Христа на самых ранних стадиях её формирования» (с. 9). О том, насколько оправданна именно такая постановка вопроса, мы поговорим в заключение этой рецензии. Для начала рассмотрим классификацию «небесных посредников», предложенную Хартадо.

Профессор делит фигуры встречающихся в иудейских текстах (в первую очередь, межзаветной эпохи) «небесных посредников» на три типа: (1) божественные атрибуты и силы — Премудрость, Логос и др.; (2) вознесённые на небо патриархи и пророки — Енох, Моисей и др.; (3) великие ангелы — Михаил, Иаоил и др., в том числе, возможно, Мелхиседек в Кумранской рукописи 11QMelch (с. 9–12). Все эти посреднические фигуры объединяет то, что они либо изначально пребывали на небе, либо были вознесены, изменив свой статус с земного на небесный, а кроме того, как аккуратно выражается Хартадо, «представлены в качестве носителей свойств и качеств, присущих божественным

1 *Hurtado L. W. One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism.* London, <sup>2</sup>1998.

существам в большей мере, чем земные персонажи или сонмы обычных ангелов» (с. 12). Однако гипотеза, предпосланная основной части статьи, идёт дальше этого тезиса. Согласно ей, названные фигуры лишь «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» (с. 9).

Проблема заключается в том, что «в доступных нам текстах дохристианского периода... 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» (с. 11). В то же время в Евангелиях и апостольских посланиях Иисус Христос отличается «ролью главного посредника во всех аспектах деятельности Бога» (с. 14), что, по-видимому, приближает Его в глазах автора статьи к такому «персонажу», который достоин «особого» поклонения наряду с Богом.

Обращаясь к первому типу в своей классификации, Хартадо сосредотачивается на персонифицированном образе Премудрости. По его гипотезе, «иудейская концепция женской фигуры Премудрости возникла под влиянием образов некоторых богинь в языческих религиях и отчасти служила целям полемики против них» (с. 17). При этом он оговаривается, что «литературный приём персонификации не обязательно служит отражением восприятия подобного рода божественных атрибутов как имеющих собственное, независимое существование» (с. 20). Олицетворения — это всё же не самостоятельные божества, они не были предметом культа (с. 21–23). Соответственно, и Логос у Филона Александрийского представляет собой лишь аспект Бога в Его целесообразном отношении к миру (с. 22).

Переходя к теме «вознесённые патриархи как божественные посредники», Хартадо обращает внимание главным образом на две «конкурирующие» между собой традиции: вознесение Еноха и вознесение Моисея. Если *terminus ante quem* первой из них (не считая краткого упоминания о «преложении» Еноха в Быт. 5, 24) датируется вместе с ранними слоями Первой книги Еноха, то есть приблизительно III веком до Р. Х., то для полного развития апокалиптического сюжета о Моисее, — начальная стадия которого представлена уже в «Эксагоге» («Исходе») автора II в. до Р. Х. Иезекииля-трагика (с. 31–33), — надёжным термином служит время жизни Филона Александрийского (с. 38).

Упомянув также Иакова/Израиля, в определённых слоях иудейской традиции представленного как «ангельское существо», исследователь делает довольно тривиальные выводы: во-первых, «истории о восхождении на небеса и откровениях о небесных тайнах, возможно, имели целью укрепить веру читателей в правильность учений, изложенных в источниках, содержащих подобного рода рассказы» (с. 40); во-вторых, «мотив вознесения патриархов служил для некоторых иудеев основанием их веры в эсхатологическое вознаграждение на небесах, на которое они возлагали большие надежды» (с. 41). Применительно же к «иудейским истокам ранней христологии» вывод получается следующий: «В отличие от вознесений ветхозаветных героев, чей авторитет был общепризнанным, применение к распятому Назаретянину терминологии божественного посредничества, по-видимому, основывалось на непосредственном религиозном опыте первых христиан в той же мере, в какой и на традиционных религиозных верованиях и надеждах. Интересно было бы задаться вопросом о том, были ли другие иудейские группы, в которых их современник почитался бы в той же мере, что и вознесённый Иисус в раннехристианских общинах. Основываясь на доступных нам свидетельствах, самым вероятным ответом было бы отсутствие такого явления» (с. 43).

Наконец, рассматривая представления об ангелах-посредниках, Хартадо выводит эту линию из упоминания в Исх. 23, 20–21 «особого ангела, в котором обитало Имя Божье» (с. 46). Получая «развитие» у пророков Иезекииля и Даниила, фигура такого ангела в разных преданиях приобретает разные имена: Михаил, Мелхиседек (у кумранитов), Иаоил и др. Во всяком случае, «в древнем иудаизме обнаруживается присутствие идеи о том, что при Боге совершал служение особый ангел, превосходящий все остальные существа, его власть и статус обеспечивали ему положение, вторичное только по отношению к Богу, и он в некоторой степени был причастен к Божьей славе» (с. 53). При этом Хартадо не включает в анализ те упоминания Ангела Господня, в которых ему воздавались божеские почести не наряду с Богом или как второму после Бога, но, скорее, как Самому Богу в замещающем Его лице (см. Исх. 3, 2–6; Суд. 13, 15–23), а также то место из заключительной пророческой книги Ветхого Завета, где пришествие Ангела Господня, по-видимому, отождествляется с пришествием Самого Бога (см. Мал. 3, 1). Эти упущенные источники, возможно, и составляли основу того «более фундаментального представления», о котором Хартадо пишет в начале.

Приступая к подведению итогов, Хартадо вновь делает осторожное допущение: «Представления о великих ангелах и другие проявления концепции божественного посредничества, рассматриваемые в этой книге, послужили для первых христиан основой для веры в то, что воскресший Христос занял место рядом с Богом, без опровержения их монотеистических взглядов» (с. 54). Однако, оговаривается он, поклонение Христу первых христиан было «бинитарным» (что подразумевает, видимо, Его нераздельность и неслиянность с Отцом, но в терминах истории религии применительно к тому времени, когда соответствующие категории богословского языка ещё не были выработаны), а это «отличало их от всех известных форм благочестия традиционного иудаизма того времени»; в этом состояло «вполне ощутимое изменение, отграничивавшее их от древней иудейской монотеистической традиции» (там же). В отличие от Иисуса, ангелы, «очевидно, не были вторым объектом культового поклонения наряду с Богом» (с. 56) <sup>2</sup>.

Во второй главе сборника под названием «Мелхиседек как посредник Бога» представлен перевод статьи Эрика Ф. Мейсона<sup>3</sup>, являющейся, в свою очередь, сокращённой адаптацией его книги<sup>4</sup>. Это подробный разбор свидетельств о Мелхиседеке. Свои выводы Мейсон суммирует в положениях, которые, кажется, ничего к уже известному не добавляют: «В рукописи 11QMelch Мелхиседек представлен как небесный, эсхатологический персонаж, который совершает служение Богу и, по воле Божией, освободит праведников и осудит Велиала и тех, кто принадлежит к его жребию. Кроме того, Мелхиседек совершит искупление принадлежащих к его, Мелхиседека, жребию. Подобного

- 2 Хартадо прав, характеризуя отношения Иисуса с Отцом как «бинитарные»; не совсем понятно при этом, на каком основании он полагает, что Иисус был для христиан *вторым* объектом поклонения *наряду* с Богом, тогда как в случаях поклонения, выходящего из рамок почитания земного и любимого учителя, Он прямо называется Господом и Богом (см. Ин. 20, 28) или Сыном, принимая тождество с Отцом (см. Ин. 14, 9). Ангелам не поклонялись отдельно по той самой причине, что они были *посредниками*, то есть в их лице поклонялись Богу; поскольку же в присутствии Христа такое поклонение прекращается (Откр. 22, 8–9), можно сделать вывод, что Он остался единственным посредником (см. 1 Тим. 2, 5), имея на то веские причины. Можно пойти дальше и предположить, что ангелы были, собственно, посредниками Сына, т.к. Он – «Ангел великого совета» (Ис. (LXX) 9, 6) – был столь же невидим, как и Отец, до Своего явления в человеческом облике.
- 3 Mason E. F. Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism // New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only / ed. by A. Orlov. Leiden, 2012. P. 341–360.
- 4 Mason E. F. «You Are a Priest Forever»: Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden, 2008.

рода представление о Мелхиседеке как ведущем битву с Велиалом соотносится с его образом в Видении Амрама, а его роль небесного священника служит параллелью с тем, как этот персонаж представлен в Песнях субботнего жертвоприношения. Подобная концепция Мелхиседека контрастирует с его более приземлённым образом в большинстве иудейских источников периода Второго Храма, в которых влияние рассказа из Быт. 14 ощущается гораздо больше, чем присутствие мотивов из Пс. 110, 4» (с. 70). Заметим, что загадка кумранского Мелхиседека остается неразрешённой: ни сам Мейсон, ни приводимые им авторы не объясняют, каким образом историческое лицо, современник Авраама, превратился в то небесное существо, которым он является у кумранитов буквально, а в Послании к Евреям — только символически. На с. 69–70 представлена пунктирной линией гипотеза, состоящая из следующих пунктов: а) слова Пс. 109/110, 4 могли быть истолкованы как относящиеся лично к самому Мелхиседеку; б) тогда весь псалом окрашивался соответствующим образом; в) и в связи с темой Суда эту окраску принимал на себя также Пс. 81/82, который цитируется в кумранском источнике 11Q13 II.10 в связи с периодами Юбилеев и Днём Искупления, то есть Мелхиседек оказывается одним из «богов», а именно тем самым, который «стал в сонме богов и среди богов произвёл суд» (с. 69)<sup>5</sup>.

Третья глава «Моисей как посредник Бога» представляет собой перевод статьи А. А. Орлова<sup>6</sup>. В центре внимания здесь находится «Исход» иудео-эллинистического поэта Иезекииля-трагика. По гипотезе Орлова, образ Моисея, созданный в этой поэме, сознательно полемически заострён против аналогичной традиции Еноха. «Серьёзность вызова библейскому Моисею со стороны псевдоэпиграфической фигуры Еноха не следует недооценивать, так как этот патриарх был наделён альтернативным эзотерическим знанием» (с. 72). Иезекииль-трагик сознательно усваивает Моисею признаки апокрифического Еноха: приписывает ему вещие сны, восхождение на небеса, встречу с Ангелом-толкователем Божественных тайн, обретение эзотерического знания «о том, что было, что есть и что будет»; наконец, преображение,

5 Заметим здесь, что логика Послания к Евреям совершенно иная: в нём не эпизод из Быт. 14, 18–20 толкуется в свете Пс. 109, 4, но, наоборот, загадочное выражение псалма — в свете этого эпизода.

6 *Orlov A. A. In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian // The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity / ed. by G. Brooks. Leiden, 2008. P. 183–199.*

связанное с концепцией «небесного двойника», которая, говоря вообще, «обрела наиболее законченную форму... в преданиях, связанных с Иаковом» (с. 79). Впрочем, отмечает Орлов, сама енохическая традиция «похитила» эту тему преобразования из библейского сюжета о сияющем лице Моисея (с. 83).

Об апокрифическом Енохе тот же автор продолжает говорить и в следующей, четвертой главе, рассматривая традицию отождествления Еноха и Метатрона — загадочного небесного существа, этимология имени которого до сих пор представляется неясной (с. 91–94). Обзор источников, проводимый Орловым, показывает, что между иудейским учением о Метатроне и христологией есть существенное различие<sup>7</sup>. «В качестве Ангела Господня Метатрон действует как небесный заместитель Бога, совершающий служение пред Престолом, руководит ходом небесной литургии и управляет небесными сонмами ангелов. Он восседает на троне, представляющем собой копию Престола Славы, и одет в сияние славы, подобно Богу» (с. 127). Орлов отмечает: «Восшествие Метатрона на престол напоминает соответствующие образы из мифологии Месопотамии, в которой можно обнаружить мотив восшествия на трон седьмого допотопного героя в собрании богов, однако пребывание Энмедуранки на троне не вечно: он должен вернуться к своим земным обязанностям» (с. 128). Но уникальное положение Метатрона на небесах является, некоторым образом, только производным от той ценности, которую в очах Божиих имеет Израиль: «Исключительное позволение восседать на небесах даровано Метатрону благодаря его обязанности писца, чтобы он мог сесть и записать заслуги Израиля» (с. 96).

Все представления о Метатроне, по мнению Орлова, развивались в одной и той же среде, так что «различие в образах Метатрона отражает различие версий енохических традиций» (с. 98)<sup>8</sup>. Развитие это шло в направлении учения о предсуществовании: «Метатрон, в отличие

7 Ср. ценные рассуждения об этом у одного из классиков дореволюционной библеистики: *Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885. Т. 1. С. 68–81.

8 Была ли енохическая традиция в действительности единой? Это представляется спорным особенно при сравнении Первой и Второй (славянской) книг Еноха, общие моменты между которыми, кажется, не выходят за пределы круга иудейских воззрений и проблем более широких, чем собственно «енохические», так что в обоих случаях обращение к одному и тому же лицу священной истории могло быть вызвано таинственным сообщением Быт. 5, 24.

от Еноха из ранних текстов, не просто знает или записывает тайны, но воплощает их» (с. 100). В Третьей книге Еноха, относящейся к визионерской традиции «Небесных дворцов», Метатрон «изображён не просто как заступник, но и как искупитель, способный взять на себя грехи других персонажей... эсхатологический двойник первого человека, способный искупить его грехопадение» (с. 104). Орлов считает, что такими функциями Енох был наделён уже во Второй книге Еноха (там же). Кроме того, Метатрон предстаёт как «распорядитель небесной литургии» (с. 111) и, по-видимому, соединяет в себе целый ряд лиц земного и небесного происхождения из различных иудейских преданий (с. 113). С другой стороны, отмечает автор, «приписывание титулов Метатрона другим ангельским существам, возможно, служит указанием на существование других параллельных преданий, в рамках которых эти титулы относились не к Метатрону, а к другим выдающимся фигурам мистической традиции» (с. 118).

Отдельно рассматривается Орловым соотношение между адамической и енохической традициями. Исследователь приходит к выводу о вторичности последней из них, образный строй которой «испытал влияние преданий об Адаме» (с. 120).

Несколько неполным и односторонним представляется анализ Орловым титула «Отрок» (נַזַּר / *naʕar*), данного Метатрону в целом ряде описаний, в том числе изображающих его «входящим под Трон Славы» (с. 108). Этот титул является тем особым именем, которым зовёт его Сам Господь (с. 123–126). Объяснение, данное в «Сефер Хейхалот»: «... поскольку я молод в их сообществе... они называют меня Отроком» (Орлов цитирует его по переводу И. Р. Тантлевского на с. 125), представляется недостаточным для имени столь исключительного, так же как и объяснение Г. Шолема, согласно которому оно означает просто «служитель» (там же; Орлов приводит эту точку зрения с контраргументами к ней). В целом исследователь делает оправданный вывод, что «образ Отрока нашёл свой путь, приведший его в более поздние источники традиции Меркавы, через различные не зависящие друг от друга течения, которые имеют отношение к вышеупомянутым фигурам героев-посредников» (с. 126), но при этом он не привлекает к рассмотрению одну магистральную традицию употребления имени Отрок,

засвидетельствованную источниками высокой степени древности, а именно мессианскую<sup>9</sup>.

Завершающая пятая глава сборника написана иезуитом Томасом Гарсией-Уидобро. Её темой является сопоставление образов апокрифического Еноха и евангельского Иисуса. Уидобро находит между ними то общее, что может быть охарактеризовано как «в совершенстве реализуемое призвание Адама, последующее вознесение на небо, возвышение героя в ранг первостепенного небесного существа и принятие божественных качеств» (с. 138). Однако если в основе традиции Еноха лежит предание о допотопном патриархе, дополненное новыми духовными потребностями межзаветной эпохи, то ученики Христа имели дело с живым Человеком, Который «предстаёт наделённым небесными качествами (царскими и первосвященническими) уже со времени Его служения на земле» (с. 145). Уидобро явно не считает вторичными евангельские сообщения о почитании Христа как Господа, которые хорошо согласуются и с материалом апостольских посланий, так что его вывод звучит следующим образом: «Верующий христианин с самого начала простирался ниц перед Иисусом, признавая Его Господом, как это явствует из Евангелия от Матфея, где ученики Иисуса “поклонились” (προσεκύνησαν) Ему, увидев Его воскресшим (см. Мф. 28, 17). Воскресшему Иисусу возносятся хвалы и молитвы. Иисус как посредник есть видимый лик Бога, в обоих — одна природа (хотя это не признавалось прямо в такой форме вплоть до Никейского Собора). С Енохом-Метатроном, Сыном Человеческим, всё было иначе» (с. 149–150).

Однако же Уидобро не удерживается от употребления слова «миф» в отношении к евангельскому сюжету: «Раннехристианская традиция проявляет тенденцию к тому, чтобы задним числом приписывать некоторые царские и священнические качества воскресшего Иисуса Иисусу времени его публичного служения. Этот аспект неслучаен. Дело выглядит так, как если бы некоторые христиане заимствовали определённые качества у преображённых патриархов и пророков, находящихся теперь на небесах, чтобы явить их в конкретных измерениях публичной жизни Иисуса. Возвышение после воскресения утрачивает силу в связи с прогрессирующим превращением земного Иисуса в миф. Другими словами, Иисус предстает наделённым небесными качествами (царскими и первосвященническими) уже со времени Его служения на земле» (с. 145).

9 См.: Вевюрко И. С. Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.,<sup>2</sup>2018. С. 571–584.

Совершенно неясно, на каком основании учёный заключает, что «некоторые царские и священнические качества» были приписаны Иисусу традицией (по всей видимости, уже евангельской) «задним числом». Если только на основании простого наличия похожих качеств у апокрифических персонажей, то подобное умозаключение не выдерживает никакой критики; оно требует для себя в качестве посылки абсурдный тезис, что наличие литературного прецедента исключает возможность события (тогда, чтобы предотвратить нежелательное событие, достаточно было бы написать о нём в книге). Если же, что более вероятно, вывод Уидобро основывается на том, что такие вещи, как знание будущего, преображение тела при свидетелях, принятие служения от ангелов, победа над искусителем (но тогда уж и самое воскресение, и вознесение на небо) невозможны ни для кого, включая Иисуса, то странно и прискорбно встречать подобные пресуппозиции у автора, к фамилии которого прибавлена многословущая аббревиатура S. J.

Этот момент возвращает нас к началу рецензии, к мысли Хартадо о том, что некоторые легенды о небесных посредниках «способствовали, по всей видимости, возникновению веры в вознесённого Христа на самых ранних стадиях её формирования» (с. 9). У нас нет достаточных оснований, конечно, для того, чтобы отрицать, что подобные легенды могли, наряду с каноническим текстом Ветхого Завета, формировать *чаяния*, живым и осязаемым ответом на которые стало только явление Иисуса, хотя мы и не можем быть уверены в том, что *чаявшие избавления в Иерусалиме* (Лк. 2, 38) питали свой ум и сердце именно этими легендами, а не какими-нибудь другими, заслонёнными впоследствии явлением Иисуса, или же вовсе не легендами. Однако ставить вопрос так, как это делает Хартадо, значит заранее отрицать, что «вера в вознесённого Христа» у тех, кто, *не видев, веровали* (1 Пет. 1, 8) по проповеди апостолов, была основана уже не на каких-либо легендах, а на свидетельстве тех, которые *видели своими очами* (1 Ин. 1, 1). Более того, вера в апокрифические мифы о патриархах и других «небесных посредниках» должна была бы блокировать и подрывать основную христианскую веру в уникальность лица и дела Господа Спасителя — в то, что *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3, 13). И потому та запутанная аргументация, которая в этом случае является, наверное, неизбежной для атеиста, для христианина совершенно излишня.

### Библиография

- Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского университета,<sup>2</sup>2018.
- Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1885. Т. 1.
- Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии / ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2016.
- Hurtado L. W.* One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. London: T&T Clark,<sup>2</sup>1998.
- Mason E. F.* «You Are a Priest Forever»: Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews. Leiden: Brill, 2008.
- Mason E. F.* Melchizedek Traditions in Second Temple Judaism // *New Perspectives on 2 Enoch: No Longer Slavonic Only* / ed. by A. Orlov. Leiden: Brill, 2012. P. 341–360.
- Orlov A. A.* In the Mirror of the Divine Face: The Enochic Features of the Exagoge of Ezekiel the Tragedian // *The Significance of Sinai: Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* / ed. by G. Brooks. Leiden: Brill, 2008. P. 183–199.

*Илья Сергеевич Вевюрко*