



НЕБЕСНЫЙ ХРАМ В РАННЕМ ИУДАИЗМЕ И ХРИСТИАНСТВЕ

ред. Т. Гарсии-Уидобро и А.А. Орлова.
М.: Институт философии, теологии и истории
св. Фомы, 2018. (Христианская мысль. Тексты
и исследования. Библиотека журнала «Символ»; т. 7).
304 с. ISBN978–5–9907661–1–2

УДК 82–95 (296.1) (281.2)

DOI: 10.31802/2658-4476-2019-3-3-280-289

«И поставь скинию по образцу, который показан тебе на горе» (Исх. 26, 30),— эти слова Господа пророку Моисею могли быть истолкованы, и действительно истолковывались, в некоторых иудейских преданиях так, будто на небе существует Храм — прообраз Храма на земле. Иисус сравнивал Себя в определённом аспекте с Храмом (см. Ин. 2, 19); а в одном из апостольских посланий о Нём говорится как о пришедшем *с большею и совершеннейшею скиниею* (Евр. 9, 11). Подобный образный ряд даёт определённые основания для того, чтобы распространять раннеиудейскую идею Небесного Храма также на раннее христианство, сопоставляя её преломление в одной и в другой традиции, чему и посвящён рецензируемый сборник.

Издание открывается статьёй Грегори Била «Символы небесного храма в раннем иудаизме», представляющей собой перевод из его книги¹. В начале статьи автор отмечает сходство ветхозаветного храма с языческими культовыми сооружениями, причина чего усматривается им в изначальной общей идее храма, «потускневшей» со временем у языческих народов и в наибольшей чистоте сохранившейся у Израиля. Он также допускает, что «в некотором смысле народ Израиля... заимствовал религиозные идеи и образы у соседних народов, однако делал это из полемических соображений» (с. 9–10), то есть как бы показывая, что тех почестей, которые воздаются множеству ложных богов, достоин один Бог истинный².

- 1 Beale G.K. The Temple and the Church's Mission. Downers Grove (Illinois), 2004. P. 29–79.
- 2 Интересно, что здесь у Била проводится вполне теологическая точка зрения, которая в то же время является рационалистической и допускает коррекцию прямого смысла Писания. Согласно этой позиции, не народ создавал (сам или с помощью соседей) формы культа, но Бог давал их народу через пророка. С одной стороны, Бил отстаивает

Ещё одной вероятной причиной сходства в обрядах у иудеев и у язычников Бил называет единство ближневосточного символического языка, воплощавшегося в ритуальных действиях (с. 11).

Далее он переходит к символизму скинии и Храма и показывает, что их устройство выражало устройство небес и земли (с. 15–20). При этом Святое Святых обозначало высшее, невидимое небо. Цвета завес скинии также символизировали небо (с. 23), что можно сказать и об одеждах первосвященника, которые вместе с тем отображали устройство самой скинии (с. 24). Украшение храма драгоценностями во времена Соломона было призвано дополнить его сходство с сияющим небом (с. 27), которое, в свою очередь, является отражением «светоносной славы Бога» (с. 31). Бил замечает, что его интерпретация находит себе соответствие как в иудео-эллинистических (Филон, Иосиф Флавий), так и в раввинистических источниках (с. 33–36).

Подобные толкования позволяют усмотреть параллелизм сотворения мира и строительства Храма. Определение жилища Бога как «покоя» (см. Пс. 131/132, 14; 1 Пар. 28, 2; 2 Пар. 6, 41; Ис. 66, 1) перекликается с «покоем» седьмого дня творения (с. 42–43). «Пребывание Бога в храме Израиля воспринималось как покой божественного царя, которого не тревожили мысли о противостоянии врагам. Выражением верховной власти и покоя Бога служит мотив Божьего *сидения* в храме» (с. 44, курсив Гр. Биля). Прообразом этого места покоя был райский сад (с. 45–51), а семисвечник, помимо семи небесных светил, воплощал в себе также образ древа жизни (с. 52). Отсюда многообразная растительная символика Соломонова Храма (с. 53–54). Через отождествление рая с Храмом получает интерпретацию и загадочное описание земли Хавила (см. Быт. 2, 11–12) с её драгоценным содержимым (с. 55). Эдем не следует отождествлять с райским садом (ср. Быт. 2, 10), но первый является по отношению ко второму тем же, чем Святое Святых по отношению к Святому (с. 57).

вне всякой исторической аргументации чистоту веры избранного народа; с другой стороны, вводит фактор сознательной полемики там, где Писание говорит лишь о Божественной воле. Позиция свт. Иоанна Златоуста, тоже усматривавшего в древне-израильском культе черты язычества, выглядит более последовательной и цельной: «Препятствуя приносить жертву бесам, Он принимал то, чего не хотел... Приносить жертвы, воскурять фимиам, соблюдать субботу и тому подобное было заповедано... чтобы через упражнение в этом люди отвлекались от служения бесам» (*Ioannes Chrysostomus. Interpretatio in Isaiaam prophetam I, 4–5 // PG. 56. Col. 19*). В толковании свт. Иоанна нет никакой коррекции Писания, хотя и вводится весьма болезненная коррекция иудейского национального самосознания.

Следом идёт статья Маргарет Баркер «Завеса Иерусалимского храма»³. Баркер отмечает символическое соответствие завесы, закрывавшей вход во Святое Святых, одеждам первосвященника: «Завеса и одеяния представляли собой образы, дополнявшие друг друга: завеса символизировала всё, что разделяло обычное человеческое восприятие и видение Бога, а одеяния символизировали облачение божественного существа, пребывавшего в материальном мире, в то же время скрывая это существо. Таким образом, завеса и священнические одеяния послужили для первых христиан готовыми символическими образами, выражавшими смысл, подразумевавшийся событием Воплощения» (с. 66). Сохранившиеся описания завесы, в основном, относятся ко Второму Храму. По-видимому, завес было две — внешняя и внутренняя. Автор приводит свидетельства Филона и Иосифа Флавия о космологическом символизме материалов, цветов и узоров завесы (с. 72–73).

Вместе с тем она полагает, не приводя достаточных оснований, что для св. Иоанна Богослова эта завеса была одеянием *великой блудницы* (Откр. 17, 4) из-за нечистоты иерусалимского священства.

Баркер указывает на символический характер правила, согласно которому первосвященник входил в давир на День Искупления только в льняной одежде: он как бы снимал с себя весь космос и оставался в ангельском белом одеянии (с. 78). Большое доверие оказывает автор толкованиям Филона: по её мнению, «во всех своих сочинениях Филон преобразовывал иудейские взгляды и верования в нечто доступное для понимания его образованных греческих современников в Александрии... он именно преобразовывал эти религиозные представления, а не изобретал их» (с. 80). Так, используя символизм земного и небесного Храма, он говорит о земном и небесном человеке. А из рассуждений Филона о Логосе становится ясно, как он понимал роль первосвященника (с. 81–83). В христианстве, начиная с Евр. 10, 19–21, завеса становится символом плоти Христовой. Климент Александрийский тот же символизм усваивает одеяниям первосвященника (с. 86). Статья завершается приведением аналогий из енохической традиции.

Третья статья — «Храм творения в *Откровении Авраама*» (А. А. Орлов)⁴. Автор предлагает привлечь культовую традицию к рассмотрению видения мира, открывшегося апокрифическому Аврааму

3 Barker M. The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem. London, 1991. P. 104–132.

4 Orlov A.A. The Cosmological Temple in the *Apocalypse of Abraham* // *Idem*. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany, 2015. P. 37–54.

при его путешествии к небесному трону. По мысли Орлова, «священная конструкция мироустройства отражает трёхчастную структуру земного храма, где небеса представляются как Святое Святых, земля соответствует святилищу, а подземное царство (представленное морем) соответствует храмовому двору» (с. 96). Аналогичные представления существовали в Междуречье и Египте, а в Библии они различимы, в частности, у пророка Иезекииля (с. 97–98). Но их выражением является и храмовый культ. Орлов указывает на то, что «литое из меди море» во дворе Соломонова Храма не предназначалось для практических нужд и, стало быть, обладало символическим значением (с. 99). Апокриф «Откровение Авраама», по-видимому, апеллирует к эсхатологическим видениям Иезекииля (с. 102–103). В целом, как и Бил, Орлов полагает, что «представления, согласно которым земной храм служит копией всей вселенной, восходит к библейским текстам. Описание процесса творения мира в Быт. 1–2 служит параллелью к описанию процесса постройки скинии в Исх. 39–40» (с. 105). Соответственно, небесная твердь представляет собой Паргод, завесу Святого Святых, на которой мистики традиции Хейхалот созерцают откровения (с. 107–108). Разумеется, в отличие от земного Храма, выстроенного горизонтально, мир как Храм выстроен вертикально, так что завеса в нём оказывается не висящей, а простёртой, что отражено во множестве источников, как иудейских, так и гностических (с. 110–116). Далее рассказывается о том, что в иудейской мистической традиции в качестве краеугольного камня Храма выступает Левиафан. По-видимому, Левиафан выступает также в качестве «внешнего двора» (с. 123). Орлов приводит и мнение о том, что Левиафана символизировал пояс первосвященника, хотя у Иосифа Флавия он отождествляется только с океаном, опоясывающим землю (с. 124–125). По мнению Орлова, появление в «Откровении Авраама» небесного Храма глубоко закономерно: «Созданный вскоре после разрушения Иерусалимского храма, этот текст предлагает альтернативное, идеализированное видение святилища, призванное смягчить катастрофическую утрату земного храма» (с. 125–126). Но, кроме того, учитывая положение Левиафана в основании Храма, в этом апокрифе присутствует «парадоксальная симметрия между силами, служащими добру и злу» (с. 127).

В следующей части сборника внимание смещается от Храма к священнослужителям. Она открывается статьёй Криспина Флетчер-Луи⁵, который рассматривает роль первосвященника как божественного

5 Fletcher-Louis C. H. T. The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan 7:13 as a Test Case // Society of Biblical Literature: 1997 Seminar Papers. Atlanta, 1997. P. 161–193.

посредника в книге Даниила. Речь идёт о «как бы Сыне Человеческом» в Дан. 7, 13. В изучении Дан. 7 следует, по мнению автора, объединить подход мифологической школы, аргументы которой были относительно недавно суммированы Дж. Коллинзом⁶ и которая включает Дан. 7 в контекст ближневосточного мифа о победе бога над силами хаоса, с подходом школы исторической, рассматривающей данную главу в контексте событий эпохи Антиоха IV Епифана. Звери, выходящие из воды, — это не только языческие цари, но и «силы хаоса». В таком случае «как бы Сын Человеческий» напоминает одного из богов-сыновей в ближневосточных пантеонах (Бела, Балу, Мардука и т.п.), который одерживает победу над ними, а «Ветхий днями» — это Эл, известный в ханаанейском мифе как «Отец лет» (с. 133). Однако, поскольку текст Даниила отчётливо монотеистичен, отмеченная параллель не является прямой: по-видимому, «как бы Сын Человеческий» должен быть ангелом, служащим единому Богу (с. 134).

При этом совершенно неизвестно, каким образом мифологический материал II тыс. до Р. Х. влиял на иудейский памятник эллинистической (как считает автор) эпохи: в поисках путей такого влияния, цитирует он Коллинза, «остаётся... надеяться на некие будущие открытия письменных свидетельств» (с. 135). Ретранслятором подобного рода мотивов могла быть и культовая традиция — прежде всего новогодний ритуал, предположительно связанный в эпоху Второго Храма с темой интронизации как символической победы над силами хаоса (с. 136). Если обратиться к описанию «как бы Сына Человеческого», то здесь, по мнению Флетчер-Луи, «речь идёт о посреднической фигуре, обладающей в достаточной степени человеческими качествами и при этом сознательно представленной в выражениях, напоминающих описания ангелов или даже самого Бога» (с. 141). Реальным прототипом этой фигуры должен быть первосвященник, ведь «храмовый культ... оказал решающее влияние на формирование... литературных образов ангеломорфных существ» (с. 143), и вокруг Храма ведётся борьба в историческом контексте книги Даниила (с. 149). Силам хаоса, олицетворённым гибридами нечистых животных, противостоит иудейский культ чистоты (с. 154). Далее фигура «как бы Сына Человеческого» сопоставляется с Енохом, чей образ использовался в то время через известную интерпретацию Быт. 6 для борьбы за чистоту храмового культа против

6 Collins J.J. *Stirring up the Great Sea: The Religio-Historical Background of Daniel 7 // The Book of Daniel in the Light of New Findings* / ed. by A. S. van der Woude. Leuven, 1993. P. 121–136.

экзогамии священников (с. 160–161). Дополненное со стороны кумранского Мелхиседека, это сопоставление позволяет, по мнению автора, видеть в контексте Дан. 7 указание на эсхатологический День Искупления (Йом Киппур). Для такой расшифровки автор находит основание достаточно узкое — упоминание облаков, хотя сам же отмечает, что облака появляются в библейском тексте не только в связи с Храмом. Более обоснованным представляется заключение, сделанное со ссылкой на Дж. Эмертона: «Связь между человеческой фигурой и образом облаков означает, что этот персонаж обретает отличительный признак такого свойства, которое в других местах библейского предания ассоциируется только с самим Богом»⁷ (с. 164).

Следует отдать должное предположению, что «облака служат космологическим эквивалентом воскурения фимиама в храме» (с. 165). По гипотезе Флетчера-Луи, «как бы Сын Человеческий», идущий «с облаками небесными», — это первосвященник, входящий во Святое Святых (с. 169). Нося ефод — божественное одеяние — и пояс, символизирующий убитого Левиафана, он «принимает на себя в некотором смысле идентичность Бога в том, что касается его роли победителя над силами хаоса» (с. 178). Соответственно, именно первосвященником называет Себя Иисус перед судом Каиафы, когда в Мк. 14, 62 даёт аллюзию на Дан. 7, 13 (с. 179).

Слабым звеном гипотезы Флетчера-Луи представляется отождествление (хотя, конечно, и опосредованное) «как бы Сына Человеческого» с могучими богами второго-третьего поколения (ср. древнегреческого Зевса) в ближневосточной семитской мифологии. Положение такого бога требует, прежде всего, чтобы божественный отец делегировал ему все свои полномочия и предстал как *deus otiosus*, в чём действительно едины, несмотря на различие сюжетов, мифы Угарита и Вавилона. Но Бог в книге Даниила совсем не *deus otiosus*. Вполне вероятно, что «подобный Сыну Человеческому» действительно несёт в себе образ священника, тем более что его явление толкуется в тексте как «царство народа святых», однако из того, что священник, в свою очередь, изображал Бога, побеждающего мирового змея, никак не следует, будто эсхатологический герой, «подобный сыну Человеческому», генетически связан с богами плодородия, которые на очередном этапе годового цикла побеждают чудовищ в семитской языческой космогонии. Вернее было бы сказать, что мы не можем проследить со всей логической отчётливостью генезис

7 Emerton J.A. The Origin of the Son of Man Imagery // *The Journal of Theological Studies*. 1958. New Series. Vol. 9. P. 232.

этого образа: он таинственен, что вполне в духе пророческой речи, которая больше говорит о будущем, нежели суммирует прошлое. Ясно, что как *человек* он противопоставляется *зверям*, тем самым символизируя Израиль среди народов, поклоняющихся териоморфным богам (и это отличает его от Мардука и Ваала, образы которых обладают териоморфными элементами). Однако пришествие с облаками небесными указывает на неземное происхождение и притом в ту эпоху, когда надежды на земной Израиль были практически полностью исчерпаны.

Далее Андрей Орлов в статье «Небесные священники и небесные жертвоприношения в *Откровении Авраама*»⁸ развивает, применительно к иудейским апокалипсисам, тему «перемещения как положительных, так и отрицательных главных героев повествования в области их нового обитания, изначально принадлежавшие их оппонентам, где они нередко обретают роли и обязанности своих эсхатологических противников» (с. 181). Так, на пути к высшему небу Енох во Второй книге Еноха встречает осуждённых «стражей», а Авраам в «Откровении Авраама» встречает Азазеля. В дальнейшем он получает нетленные одежды, ранее облекавшие Азазеля, а тот получает вместо них тленные одежды Авраама. Вероятно, тем самым Авраам возвращается в славу первого Адама (с. 183). Орлов приводит целый ряд свидетельств об «одежде славы» Адама до грехопадения по иудейским источникам (с. 184–189). Согласно преданиям, связанным с житием Адама, эта одежда была взята у изгнанных ангельских чинов (с. 190). «Фигуры низвергнутых антигероев... функционируют в качестве космологических козлов отпущения, берущих на себя нечистоту и грехи человечества» (с. 191). Фактически, речь идёт о толковании в апокрифах ритуала Йом Киппур, когда священник облачался в одежды для входа во Святое Святых, символизирующее рай (с. 195), а на козла отпущения повязывали красную ленту.

Орлов отмечает, что «влияние апокалиптической идеологии на формирование обряда праздника Йом Киппур во многих своих аспектах остаётся загадкой», и потому корректнее говорить о влиянии обряда на эти представления (с. 201). Существенно, что низвергнутые ангелы, приобретая териоморфные черты, частично сохраняют и свой ангельский облик (с. 214–223). Но последующее облечение во тьму лишает их возможности светоносных преображений (с. 229). Главная идея Орлова заключается в том, что Азазель принимает на себя роль козла отпущения, облакаясь в нечистоту человечества (с. 229), остаётся сомнительной.

8 Orlov A.A. *Heavenly Priesthood in the Apocalypse of Abraham*. Cambridge, 2013. P. 119–153.

По нашему мнению, не доказано, что в толковании ритуала Йом Киппур онтологический противник человечества принимает на себя его нечистоту как искупительная жертва, а не *вследствие* таковой — принимая собственно то, чем сам заразил его. Невероятно, чтобы роль искупителя могла вменяться тому, кто изначально нечист. И если козёл, хотя сам по себе невинный, действительно мог толковаться в некоторых традициях как ритуальный заместитель изгоняемого демона, то это не значит, что сам демон, являясь насильником, толковался как жертва.

Следующие две статьи также принадлежат авторству А. А. Орлова. Первая из них называется «Регент небесных крыл: литургическая роль Еноха-Метатрона во *Второй книге Еноха* и традиции *Меркавы*»⁹. Речь идёт о развитии образа Еноха-священнослужителя в устойчивой традиции между эпохой Второго Храма и ранним Средневековьем (с. 230). Регентом небесного богослужения Енох становится в качестве Метатрона. По мнению Орлова, «литургическая образность Еноха-Метатрона коренится уже в енохическом предании периода Второго Храма и может быть возведена ко Второй книге Еноха» (с. 233). Так, в главе 18 этого апокрифа Енох побуждает небесных стражей к возобновлению литургии. Кроме того, подобно Метатрону, Енох Второй книги Еноха призывается стоять перед лицом Божиим и нарекается «отроком» (с. 248–252).

Вторая статья — «Эсхатологический Йом Киппур в *Откровении Авраама*»¹⁰ — пространнее излагает ритуальный аспект гипотезы Орлова об Азазеле. Автор приводит ряд преданий, согласно которым установление праздника Йом Киппур было связано с умилованием Бога Моисеем за отлитие золотого тельца и вторичным получением Скрижалей Завета (с. 266–269). Отсюда, по-видимому, выводится мысль, что «козёл для Азазеля» («козёл отпущения», по версии Септуагинты) — это, собственно, жертва, изначально предназначавшаяся золотому тельцу. И если Авраам в «Откровении Авраама», как считает Орлов, может интерпретироваться как «козёл для Яхве», то Азазель принимает функции козла, когда-то отдававшегося ему самому (с. 275–276). Потомки Авраама оказываются людьми жребия Господня, а язычники — людьми жребия Азазеля, что опять-таки напоминает о ритуале выбора двух козлов на Йом Киппур (с. 281–282). Как и козёл отпущения от лица народа, Азазель изгоняется от лица Авраама в пустыню (с. 286).

9 Orlov A.A. Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2004. Vol. 14. P. 3–29.

10 Orlov A.A. The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham. Part I. The Scapegoat Ritual // Symbola Caelestis. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chretien / ed. by A. Orlov and B. Lourié. Piscataway, 2009. P. 79–111.

Аргументация в этой статье не может быть признана вполне убедительной. Если Азазель — козёл отпущения, *так как* существует «жребий Азазеля», то и Мелхиседек должен быть козлом закланным, с учётом упоминания «людей жребия Мелхиседека» в 11Q13 П.8. Однако у нас нет данных о том, чтобы Мелхиседеку приписывалась искупительная роль в смысле самопожертвования (исключая Мелхиседека-Иисуса в Послании к Евреям).

Сборник заключает статья Томаса Гарсии-Уидобро «Ангелы и люди: единение в общей литургии». В центре исследования — Откровение св. Иоанна Богослова, который в небесных видениях «становится свидетелем грандиозной литургии» (с. 290). Первые три страницы состоят из пересказа священной книги под литургическим углом зрения с небольшими комментариями (например, о возможных символических значениях 24 старцев — с. 290, примеч. 1). Затем автор проводит параллели с кумранским текстом Мелхиседека (11Q13), Дан. 7 (с опорой на публикацию К. Флетчера-Луи, помещённую в этом сборнике), мотивом небесного Храма в изложении Г. Била. Упомянув о связи между планами Храма и творения, автор уверенно говорит о «силах хаоса, связанных с мифом о *Chaoskampf* книги Бытия» (с. 293), хотя в книге Бытия нет ни слова о *Chaoskampf*. Поскольку земной Храм соответствует небесному, постольку и литургия в нём параллельна небесной, а чины священства — небесным чинам (с. 294–296). Отсюда происходит идея «ангельской литургии» в Кумране (с. 297). При этом чтобы возвести человечество на небо, надо кого-нибудь оттуда свергнуть — здесь Гарсия-Уидобро повторяет сомнительный, с точки зрения библейского понятия о жертве, тезис А. А. Орлова: «Азазель, лишённый своих небесных одежд, принимает грешную природу Авраама и в этом качестве приносится в жертву как один из козлов Йом Киппура» (с. 298). Важным для автора является предположение, что гимны небесных существ из Откровения рецитировались на христианских молитвенных собраниях. Оно позволяет ему говорить, ссылаясь на понятие «литургического единения» (*unio liturgica*) Р. Шефлера, об особом духовном опыте первых читателей Апокалипсиса, состоявшем в стирании границ как между человеком и ангелом, так и между людьми, что было «наилучшим прибежищем для тех, кто оказался на обочине социальной и политической жизни» (с. 300). Последний вывод выглядит несколько излишне социологизирующим духовный опыт, вовсе не являющийся компенсацией социального ущемления, но, скорее, побуждающий принять его на себя (Лк. 12, 33; Евр. 10, 34 и др.).

В заключение следует заметить, что и качество переводов, и состояние корректуры в рассматриваемом издании оставляют желать лучшего. Так, можно догадаться, что противопоставление «жреческим элементам» неких «реальных элементов» на с. 291 — ошибка перевода, на самом деле речь шла о «монархических (royal) элементах». Режет слух стилистическая нечувствительность, например: «короны» вместо библейского «венцы» в отношении головных уборов небесных обитателей (венец говорит об увенчании, корона — лишь разновидность инсигнии, слово из светского лексикона) и т.п. Но содержание сборника достаточно богато как идеями, так и материалами, а сам факт расширения и углубления темы библейского символизма в литературе на русском языке отраден.

Библиография

- Небесный Храм в раннем иудаизме и христианстве / ред. Т. Гарсии-Уидобро и А. А. Орлова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2018. (Христианская мысль. Тексты и исследования. Библиотека журнала «Символ»; т. 7).
- Joannes Chrysostomus*. Interpretatio in Isaiam prophetam // PG. T. 56. Col. 11–94.
- Barker M.* The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem. London: SPCK, 1991.
- Beale G. K.* The Temple and the Church's Mission. Downers Grove (Illinois): InterVarsity Press, 2004.
- Collins J. J.* Stirring up the Great Sea: The Religio-Historical Background of Daniel 7 // The Book of Daniel in the Light of New Findings / ed. by A. S. van der Woude. Leuven: University Press, 1993. P. 121–136.
- Emerton J. A.* The Origin of the Son of Man Imagery // *The Journal of Theological Studies*. 1958. New Series. Vol. 9. P. 225–242.
- Fletcher-Louis C. H. T.* The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan 7:13 as a Test Case // Society of Biblical Literature: 1997 Seminar Papers. Atlanta: Scholars Press, 1997. P. 161–193.
- Orlov A. A.* The Cosmological Temple in the *Apocalypse of Abraham* // *Idem*. Divine Scapegoats: Demonic Mimesis in Early Jewish Mysticism. Albany: SUNY, 2015. P. 37–54.
- Orlov A. A.* Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2004. Vol. 14. P. 3–29.
- Orlov A. A.* Heavenly Priesthood in the *Apocalypse of Abraham*. Cambridge: University Press, 2013.
- Orlov A. A.* The Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham. Part I. The Scapegoat Ritual // *Symbola Caelestis*. Le symbolisme liturgique et paraliturgique dans le monde Chretien / ed. by A. Orlov and B. Lourié. Piscataway: Gorgias Press, 2009. P. 79–111.

Илья Сергеевич Вевюрко