

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Учебно-научный центр изучения религий

На правах рукописи

Катерина Георгиевна Кудрявцева

**ОБРАЗЫ МИРОВОЙ МИФОЛОГИИ
В
«ОТКРОВЕНИИ ИОАННА БОГОСЛОВА»**

Специальность 24. 00. 01 – теория и история культуры

**Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата культурологии**

**Научный руководитель:
доктор культурологии
Шмаина-Великанова А.И.**

Москва 2015

Содержание

Введение	6
Глава 1 Мифологический субстрат образа «Жены, облеченной в солнце»	17
§ 1.1 Изучение мифологического субстрата в Библии и литературе Второго Храма	17
§ 1.2 Четыре мифологемы: Владычица жизни и смерти – Свечение – Погоня – Город	33
1.2.1 Владычица жизни и смерти	35
1.2.1.1 Великая мать	35
1.2.1.2 Женщина-сосуд	35
1.2.1.3 Мать-Земля	37
1.2.1.4 Женщина-демиург	39
1.2.1.5 Дева и блудница: семантический параллелизм	41
1.2.1.6 Повелительница зверей	43
1.2.1.7 Возвращение к матери. Смерть	47
1.2.1.8 Сосуд со смертью	50
1.2.1.9 Змея – хтоническая богиня бессмертия	52
1.2.1.10 Женское божество как единство трехчастного мира	58
1.2.2 Свечение	59
1.2.2.1 Семантика Луны	59
1.2.2.2 Семантика Солнца	62
1.2.2.3 Солнечный герой	65
1.2.2.4 Изначальное и приобретенное свечение	71
1.2.3 Противостояние как Погоня	74
1.2.3.1 Погоня за солнцем-мужчиной	76
1.2.3.2 Погоня за солнцем-женщиной	78
1.2.4 Город	82
1.2.4.1 Сакральное значение ворот	86
1.2.4.2 Город как место соединения земли и неба	89
1.2.4.3 Город-сад	92
Глава 2 Женские образы и их контекст в ТаНаХе и апокрифах	101
§ 2.1 Канонические тексты	101
2.1.1 Владычица жизни и смерти	102
2.1.1.1 Грехопадение: смерть и рождение	102

2.1.1.2 Женские черты образа Бога	105
2.1.1.3 Женский облик Премудрости	107
2.1.1.4 Блудница	110
2.1.2 Свечение	113
2.1.2.1 Божественный свет	113
2.1.2.2 Бог, облеченный в свет	118
2.1.2.3 Сущности, наделённые светом Бога	120
2.1.2.4 Тора как источник света	123
2.1.2.5 Световые характеристики женских библейских персонажей	124
2.1.2.6 Обретение человеком светящейся сущности	125
2.1.3 Противостояние как битва	126
2.1.3.1 Битва на небе	126
2.1.3.2 Битва на земле	130
2.1.3.3 Эсхатологическая битва	132
2.1.3.4 Борьба света и тьмы	134
2.1.3.5 Конфликт в сюжетах об Адаме и Еве, о Самсоне и Далиле	136
2.1.4 Город	138
2.1.4.1 Образ сада Эден в Книге Бытия	138
2.1.4.2 Характеристики образа рая в ТаНаХе	140
2.1.4.3 Особенности описаний Храма	142
2.1.4.4 Противопоставление города-пустыни и города-рая	143
2.1.4.5 Взаимосвязь образа города с именами и действиями библейских персонажей.....	153
2.1.4.6 Мотив пребывания Бога с народом Израиля	155
§ 2.2 Трансформация образов ТаНаХа в литературе Второго Храма	157
2.2.1 Владычица жизни и смерти	158
2.2.1.1 Образ Премудрости в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Книге Премудрости Соломона	158
2.2.2 Свечение	160
2.2.2.1 Свечение божественных сущностей	160
2.2.2.2 Книга Завета – светящийся предмет и женский облик	164
2.2.2.3 Потеря и обретение света	165
2.2.2.4 Излияние божественного света. Рождение сына	168
2.2.3 Погоня	169
2.2.3.1 Появление мифологических деталей в апокрифических сюжетах погони	169

2.2.3.2 Конфликт и противостояние Адама, Евы и змея в апокрифической литературе и дальнейшей традиции	171
2.2.4 Город	173
2.2.4.1 Образ сада Эден в апокрифах и псевдоэпиγραфах	173
2.2.4.2 Дом Бога	178
2.2.4.3 Женщина как место обитания	179
Глава 3 Трансформация образов в текстах конца эпохи Второго Храма	183
§ 3.1 Тексты вокруг Откровения Иоанна Богослова	183
3.1.1 Владычица жизни и смерти	184
3.1.1.1 Иосиф и Асенет: обращение как переход от смерти к жизни	184
3.1.1.2 Третья книга Ездры: чередование состояний жизни и смерти в образе вдовы	188
3.1.1.3 Кумранские документы: космический масштаб образов Премудрости и Преисподней	191
3.1.1.4 Евангелие от Иоанна: влияние образа Премудрости на изображение Слова	196
3.1.2 Свечение	198
3.1.2.1 Иосиф и Асенет: солнечные характеристики героев	198
3.1.2.2 Третья книга Ездры: свечение вдовы из четвертого видения Ездры	201
3.1.2.3 Кумранские документы: значение образа света для общины	202
3.1.2.4 Солнцепоклонничество в Кумране	204
3.1.2.5 Евангелие от Иоанна: пребывание света среди людей	207
3.1.3 Противостояние: статический и динамический конфликт	208
3.1.3.1 Иосиф и Асенет: два сюжета преследования героини	208
3.1.3.2 Третья книга Ездры: исчезновение орла при появлении льва	210
3.1.3.3 Кумранские документы: противостояние сынов Света сынам Тьмы	212
3.1.3.4 Евангелие от Иоанна: взаимодействие света и тьмы	215
3.1.4 Город	216
3.1.4.1 Иосиф и Асенет: женщина как «Град Убежища»	216
3.1.4.2 Третья книга Ездры: гибель Города грешников в огне и рождение Города праведников в свете	222
3.1.4.3 Кумранские документы: община-Храм	224
3.1.4.4 Изображение Храма в Храмовом свитке	226
3.1.5 Параллели и расхождения	228

3.1.5.1 Женщина	228
3.1.5.2 Свет	229
3.1.5.3 Погоня	231
3.1.5.4 Город	233
§ 3.2 Соединение образов в Откровении Иоанна Богослова	234
3.2.1 Интерпретация образа жены, облечённой в солнце	235
3.2.2 Владычица жизни и смерти	240
3.2.3 Свечение	244
3.2.3.1 Световые характеристики образа Сына Человеческого и ангелов	245
3.2.3.2 Ангел в солнце	251
3.2.3.3 Свет праведных	252
3.2.4 Противостояние: погоня и рождение	252
3.2.4.1 Место образа жены, облечённой в солнце, в структуре текста	254
3.2.4.2 Битва	257
3.2.5 Город	258
3.2.5.1 Рай и пустыня	259
3.2.5.2 Свет Небесного Иерусалима	260
3.2.5.3 Время и вечность	262
3.2.5.4 О числовой символике Апокалипсиса	264
3.2.6 Сравнение текстов конца эпохи Второго Храма с Откровением Иоанна Богослова	268
3.2.6.1 Владычица жизни и смерти	269
3.2.6.2 Свечение	277
3.2.6.3 Противостояние	284
3.2.6.4 Город	290
Заключение	299
Список сокращений	312
Библиография	315
Источники	315
Литература	320
Справочные и информационные издания	335
Список иллюстративного материала	337

Введение

Актуальность темы исследования. Откровение Иоанна Богослова (Откр.) на протяжении двух тысяч лет постоянно комментировали как богословы, так и ученые-библеисты. Тем не менее в целом для мировой библеистики остаются неясными многие детали и образы Откр., и, по большому счёту, весь текст целиком представляет собой большую загадку. В отечественной библеистике практически нет научных работ по Откр.

Диссертация посвящена анализу ключевых образов Откровения Иоанна Богослова с точки зрения их мифологического субстрата. Прежде всего, это образ жены, облечённой в солнце, из 12-й главы Откр. Однако значение данного образа не ограничивается одной главой и одним образом, а охватывает более широкий контекст.

При этом мы не сводим образы Откровения исключительно к древним мифологемам, а скорее прослеживаем возможные, но не исключающие других, истоки тех форм, в которые облакаются идеи автора.

Образы и мотивы мы рассматриваем в нескольких разных контекстах. Это мировая мифология и фольклор¹, ТаНаХ и ветхозаветные апокрифы, а также тексты, близкие Откр. по культуре, времени и жанру. Подобное рассмотрение даёт более полную картину и проясняет многие детали в интерпретации Откр.

На данный момент существует ряд работ, посвящённых мифологическим корням Откр., но работы эти скорее останавливаются на указании параллелей и возможного влияния определённых текстов на Откр. Многие образы и целые тексты, родственные Откр., остаются вне поля зрения современных исследований. В нашей диссертации впервые проводится межкультурный сравнительный анализ и рассматривается комплекс мифологем, окружающих и составляющих образ жены, облечённой в солнце.

¹ Под мифологией мы подразумеваем как способ восприятия мира, определённые представления, свойственные архаическому сознанию, так и набор сюжетов, передающих эти представления. Фольклор – понятие более широкое, это продукт творчества народа, его культура. Понятия «мифология» и «фольклор» пересекаются, но не сводятся друг к другу. Мы можем говорить скорее о мифологии (в виде повествования) как о части фольклорного наследия. См.: Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky4.htm> (дата обращения: 19.03.2015).

Жена несёт в себе младенца, а контрастный ей и в то же время параллельный образ Вавилонской блудницы, без обращения к которому невозможно толкование образа жены, связан со смертью. Поэтому **первая мифологема** – это жизнь, которую дарует женщина, и смерть, которую она же и приносит как владычица жизни и смерти.

Жена облечена в солнце. И здесь мы обращаемся к сюжетам, в которых появляются светящиеся женщины, и к мотиву рождения светящегося героя. **Вторую мифологему** мы назвали «свечением».

Картина погони дракона за женой определяет тему погони, которая является **третьей мифологемой**, рассмотренной в рамках диссертации.

Жена, облечённая в солнце, становится Небесным Иерусалимом, а блудница является Вавилоном. Поэтому **четвертая мифологема** связана с образом женщины-города.

Именно это распределение на четыре группы мифологем служит основой структуры диссертации.

Объект диссертационного исследования – формирование религиозного и художественного символизма на основе мифологических образов.

Предмет – мифологический субстрат и его символизм в литературе Второго Храма.

Цель диссертационного исследования – интерпретация ряда ключевых образов и символов Откровения Иоанна Богослова.

Основные задачи:

- 1) Выявление методами сравнительной мифологии и религиоведения в мировом фольклорно-мифологическом тезаурусе названных выше четырех мифологем.
- 2) Выявление в ветхозаветных книгах, апокрифах, а также документах Нового Завета модификаций тех же мифологем.
- 3) Сравнение библейских и парабиблейских текстов, содержащих модификации указанных мифологем.
- 4) Анализ текста Откр. с точки зрения модификаций в нем вышеуказанных мифологем и характера этих модификаций.
- 5) Исследование механизмов превращения мифологем в символы в Откр. и близкой ему по духу религиозной литературе.

Методы исследования, примененные в работе. В работе использован принцип междисциплинарности, который позволяет исследовать процесс конструирования и трансформации определённых мотивов и сюжетов с помощью культурологического, филологического и исторического подходов.

Ввиду того, что диссертационное исследование проведено прежде всего как культурологическое исследование, основными методами являются методы сравнительного

религиоведческого анализа текстов и изображений, литературоведческого анализа священных текстов и сравнительного анализа фольклорных и мифологических мотивов и сюжетов.

Источники. Следует оговорить, что мы анализировали не все источники, которые могли бы быть привлечены для данного исследования, что для мирового фольклора и мифологии вещь в принципе невозможная, да и не нужная, поскольку материал этот систематизирован до нас специалистами в соответствующих областях.

Отбор мотивов и сюжетов определяется семантическим, структурным и функциональным сходством с выделенными нами выше мифологемами.

Мы обращаемся к широкому в географическом, хронологическом и культурном плане спектру источников для иллюстрации изложенных в данной работе идей. Эти «выходы» в далекие в культурном отношении области призваны служить своего рода пробами – по аналогии с пробами воды или грунта. Эти иллюстрации, число которых можно и умножить, и несколько сократить, показывают широчайшее распространение, то есть надкультурность и надисторичность некоторых мифологических архетипов.

Мы обращаемся к одним и тем же источникам многократно. Это обусловлено тем, что нашей задачей здесь является не изучение самих памятников, а отыскание в них определенных мифологем. Поэтому структура нашего исследования сочетает распределение по группам как источников, так и мотивов. С этим связано и построение работы: три главы разделены в соответствии с тремя группами источников. В этих источниках нами последовательно выявляются мифологемы, чей комплекс присутствует в 12-й главе Откровения Иоанна Богослова.

Остановимся на наиболее значимых для данной работы текстах, которые подробно разбираются в основной части данной работы.

Основным источником диссертации является Откровение Иоанна Богослова.²

² Окончательная редакция текста Откр., по видимости, относится примерно к 90-му г. I в. н. э., хотя текст включает и более ранние пласты, восходящие ко времени до разрушения Второго Храма, см.: Charles R.H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. T & T Clark, 1920. P. 22-23. Откр. было изначально написано на греческом, хотя автор, возможно, очень хорошо знал иврит и пользовался не Септуагинтой (переводом ТаНаХа на греческий), а оригинальным текстом на иврите (Ibid, p. 31). Относительно Откр. остаётся множество неразрешённых вопросов. Например, вопрос об авторстве текста. Сам автор называет себя Иоанном. «Я Иоанн, брат ваш ...» (Откр. 1:9). Во многом это послужило отождествлению автора с апостолом Иоанном, которому традиционно приписывают Евангелие и Послания. Но при этом в тексте ни разу не говорится о принадлежности его автора к числу апостолов.

В Первой главе мы обращаемся к различным мифологическим сюжетам, представленным в основном по аналитическому каталогу Ю.Е. Берёзкина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог»³, а также в Указателе мифологических мотивов С. Томпсона⁴.

Существует три основных варианта авторства Откр.:

- 1) Текст был написан апостолом Иоанном (в основном ранняя Церковь – Иустин Мученик, Ириной Лионский).
- 2) Имя апостола Иоанна выбрано псевдоэпиграфически, но настоящий автор при этом неизвестен. В таком случае автор следует традиции еврейских апокалипсов, широко использующих этот приём.
- 3) Автор действительно носил имя Иоанн, но никакого отношения к апостолу Иоанну при этом не имел (Votaw C. W. The Apocalypse of John: IV. Its Chief Ideas, Purpose, Date, Authorship, Principles of Interpretation, and Present-Day Value // The Biblical World. 1908. Vol. 32. № 5. P. 322).

Между Откр. и Ин., а также Посланиями Иоанна наблюдается определённое словесное и теологическое родство, что говорит в пользу единого авторства (Ibid, p. 316). Но при этом есть некоторое количество деталей, опровергающих авторство апостола Иоанна: стиль и язык, грандиозные картины царства Божьего, описания Антихриста, суда и воскресения в Откр. Также, видимо, можно говорить о создании этих сочинений в разное время (Подробнее см. Terry M.S. The Revelation of John // The Biblical World. 1896. Vol. 7. №. 3. P. 208; Баррет Ч.К. Евангелие от святого Иоанна: Введение с комментарием и примечаниями к греческому тексту // Альфа и Омега. 2004. № 3 (41). С. 60). В силу подобных аргументов мы склонны придерживаться мнения, что тексты не принадлежат одному автору, но могли выйти из одного круга.

³ Берёзкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 01.03.2015).

⁴ Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/> (дата обращения: 29.08.2014).

Среди источников ближневосточного региона (Шумер, Аккад, Вавилон, Угарит) стоит выделить следующие – эпос «Энума Элиш»⁵, «Эпос о Гильгамеше»⁶ и некоторые другие памятники Двуречья⁷.

Иранские источники, которые цитируются в данной работе, это, прежде всего, авестийские тексты. Например, «Михр-яшт», самое длинное и самое известное произведение, входящее в Авесту, гимн, посвящённый богу Митре, а также текст «Судьба души после смерти». Данный текст представляет собой фрагмент утраченного ныне 20-го наска Авесты, Хадохт-наска⁸.

Помимо текстов мы обращались к предметам первобытного изобразительного искусства. И здесь мы также не занимались самостоятельным исследованием, а использовали материал, представленный и проанализированный американским археологом и культурологом М. Гимбутас, российским шумерологом В.К. Афанасьевой, македонским археологом Н. Чаусидисом и другими исследователями.

Во Второй главе основными источниками стали ветхозаветные тексты, в которых обнаруживаются интересующие нас мифологемы – Книга Бытия, Книга Притчей Соломоновых, Книга Песни Песней Соломона, Книги Пророков Исаяи, Иеремии, Иезекиила, Даниила, Осии, Плач Иеремии, Псалтирь. Рассматривались второканонические тексты – Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга Премудрости Соломона, а также апокрифические книги – Книга Юбилеев, Первая книга Еноха, Третья книга Еноха, Жизнь Адама и Евы и некоторые другие тексты. Среди рассматриваемых в этой главе текстов, как оказалось, преобладают сочинения, близкие по жанру Откр. – книги пророчеств и откровений, а также те сочинения, в которых выдвинута роль женского персонажа: Книга Притчей Соломоновых, Книга Песни Песней Соломона, Книга Премудрости Соломона и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Жизнь Адама и Евы.

⁵ «Энума Элиш» («Когда вверху...») // Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / пер. с аккад.; сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. М.: Алетей, 2000. С. 35-57.

⁶ Эпос о Гильгамеше («О всё выдавшем» со слов Син-Лике-Уннинни, Заклинателя) // Там же. С. 137-207.

⁷ ANET. 710 p.

⁸ Авеста (в русских переводах, 1861-1996) / сост., общ. ред., примеч. и справ. разд. И.В. Рака. СПб: Журнал «Нева», РХГИ. 1997. 408 с.

Часть этих сочинений с большой вероятностью могла повлиять непосредственно на автора Откр.: прежде всего, это некоторые пророческие книги – Исайя, Иезекиил и Даниил, а также апокрифические тексты – Первая книга Еноха⁹ и Книга Юбилеев¹⁰.

В Третьей главе мы остановились на таких памятниках, которые содержат модификации названных мифологем. Ими оказались «Иосиф и Асенет» (ИиА)¹¹, Третья книга Ездры (3 Езд.), Евангелие от Иоанна (Ин.), тексты Кумрана. В корпусе литературы Второго Храма именно эти книги близки Откр. по жанру как апокалиптика, по выделению женского образа, по мессианской направленности и по тому, наконец, что традиционно приписаны одному автору.

Рабочая гипотеза исследования. Исследуемые образы Откр. имеют мифологический субстрат.

Мифологемы не существуют неизменными, они переживают различные трансформации, в том числе они дифференцируются и распадаются на семантически антизначные составляющие. В Откр. данные мифологемы предстают в синтезе, который близок первоначальному, но несёт совершенно новое содержание.

Образ жены, облечённой в солнце, имеет в своей основе общераспространённый сюжет погони дракона за солнцем.

Степень научной разработанности проблемы. Из работ, в которых затрагивается в той или иной степени мифологический субстрат Откр., можно выделить следующие: А. Ярбро Коллинз (A. Yarbro Collins) «A Cosmology and Eshatology in Jewish & Cristian Apocalypticism»¹², Ст.

⁹ The Book of Enoch or 1 Enoch: a new English edition with commentary and textual notes / transl. M. Black in consultation with J.C. VanderKam. Leiden: Brill, 1985. 467 p. (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Vol. 7).

¹⁰ Jubilees // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. by J.C. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983. Vol. 2. P. 52-142.

¹¹ Joseph und Aseneth / kritisch herausgegeben von C. Burchard, mit Unterstützung von C. Burfeind und U.B. Fink. Leiden: Brill, 2003. 384 p.; Иосиф и Асенет / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской, М.С. Касьян, В.В. Пислякова, А.И. Шмаиной-Великановой. Вступ. ст. Н.В. Брагинской // Arbor Mundi. Мировое дерево. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 2010. Вып. 17. С. 83-131. Перевод выполнен по длинной версии ИиА. Длинный вариант, по мнению некоторых учёных, например, К. Бурхарда, стоит ближе всего к оригинальному тексту. Длинная версия легла в основу критического издания К. Бурхарда и У.Б. Функ.

¹² Yarbro Collins A. A Cosmology and Eshatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. Leiden, Boston: Brill. P. 261. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50).

Бенко (St. Benko) «The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian roots of Mariology»¹³. Непосредственно образу жены, облечённой в солнце, посвящена достаточно старая работа П. Прижана (P. Prigent) «Apocalypse 12: Histoire de l'exegese»¹⁴ и совсем новое исследование Ф. Таво (F. Tavo) «Woman, Mother and Bride: an Exegetical Investigation into the «Ecclesial» Notions of the Apocalypse»¹⁵. Основополагающими работами по теме погони дракона за женой, облечённой в солнце, являются: труд А. Ярбро Коллинз «The Combat myth in The Book of Revelation»¹⁶ и диссертация Б.В. Снайдер (B.W. Snyder) «Combat myth in the Apocalypse: The liturgy of the day of the Lord and the dedication of the heavenly temple»¹⁷.

Подробно о вкладе каждого исследования см. параграф 1. 1 *Изучение мифологического субстрата в Библии и литературе Второго Храма.*

Научная новизна исследования. В светский культурологический дискурс введены ранее неосвоенные материалы. В работе впервые выдвигается и доказывается гипотеза о мифологических истоках образа жены, облеченной в солнце, в котором мы усматриваем четыре мифологемы, названные нами – Великая мать, Свечение, Погоня и Город. Некоторые из них, например, Свечение, описаны впервые и в целом впервые показано, как трансформация этих мифологем образует символический и смысловой строй Откр. В работе впервые обнаружена на большом сравнительном фольклорно-мифологическом материале взаимосвязь и взаимопроникновение данных мифологем. Впервые проанализирована трансформация образов, из которых складываются анализируемые нами мифологемы в ТаНаХе и литературе Второго Храма. Наконец, впервые продемонстрировано, как из материала этих мифологем строится символическая структура Откр. и литературы, близкой к нему по времени и жанру. Таким образом, получает разгадку сюжет погони дракона за женой, облеченной в солнце, как (в своих

¹³ Benko St. The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian roots of Mariology // Studies in the history of religions. Leiden, Boston: Brill. 2004. Vol. 59. 314 p. (Humen Book Series).

¹⁴ Prigent P. Apocalypse 12: Histoire de l'exegese. Tubingen: J.C.B. Mohr, 1959. 154 p.

¹⁵ Tavo F. Woman, Mother and Bride: an Exegetical Investigation into the «Ecclesial» Notions of the Apocalypse. Leuven, Paris, Dudley, MA: Peeters, 2007. 432 p. (Biblical Tools and Studies. Vol. 3).

¹⁶ Yarbro Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation. Missoula, Montana: Scholars Press, 1976. 292 p.

¹⁷ Snyder B.W. Combat myth in the Apocalypse: The liturgy of the day of the Lord and the dedication of the heavenly temple: Ph. D. diss. / Barbara Wootten Snyder. Berkeley: University of California, 1991. 394 p.

истоках) сюжет о проглатывании солнца хтонической бездной. Анализ композиции Откр. и соотнесение ее с календарно-астрономической символикой Юб., что также делается впервые, дает разгадку, и при этом довольно простую, всей числовой символике Откр.

Основные положения, выносимые на защиту. На защиту выносятся следующие положения, впервые высказанные автором исследования:

- 1) В Откр. мы выделяем следующий комплекс мифологем: женщина, дающая рождение, и женщина, несущая смерть (владычица жизни и смерти); внутреннее (изначальное) свечение и приобретённое свечение; погоня дракона (змея) за солнцем; женщина, которая одновременно является городом.
- 2) Образ жены, облечённой в солнце, имеет в своей основе два мифологических мотива – погоню змея за солнцем и рождение женщиной света.
- 3) Этот устойчивый комплекс архаических мифологем в ТаНаХе и второканонических книгах трансформирован в религиозно-нравственное сообщение с мифологическим субстратом. В сочинениях эпохи конца Второго Храма этот субстрат вновь обретает мифологическую образность, но на ином уровне. Это уже не мифологический мотив, но и не религиозное убеждение, а символ.
- 4) На основании проанализированных текстов, мы предлагаем направление анализа, обратное редукции фольклора и литературы к мифу. Если содержательное глубокой архаики превращается в структурное в фольклоре и литературе (О.М. Фрейденберг), то мы утверждаем, что в религиозных текстах структурное превращается в содержательное, становясь основой повествования, структурой символа и композицией самого текста. Примером здесь может быть образ мифического города, стоящего на стыке миров, который превращается в образ женщины-города в текстах конца эпохи Второго Храма, в то время как сам мифический город в архаике имеет женскую семантику.
- 5) Повторы и «нарушения» логики повествования в Откр. обусловлены тем, что жанр Апокалипсиса предусматривает повторение одного и того же сюжета, который может появляться на разных уровнях или разворачиваться в последовательный рассказ. Образы Откр. существуют одновременно, и описываются с разных сторон, а каждая следующая сцена повторяет предыдущую.
- 6) Откр. как мистический текст использует мифологические образы и мотивы для передачи семантики, иначе невыразимой.
- 7) Образ жены, облечённой в солнце, стоит на четвёртом месте видений, что соответствует созданию небесных светил на *четвёртый* день Творения и началу времени. С жены время начинается, с городом время заканчивается (переходит в вечность).

- 8) Значимость *четвёртого* места в структуре текста Откр. и родство образов Сына Человеческого и Еноха послужили причиной сопоставления Откр. с Юб. и 1 Ен, и это позволило выдвинуть предположения относительно числового шифра Апокалипсиса. Так, при помощи определённых числовых операций (гематрии) числа Откр. сводятся к чередованию 15 и 18, что можно перевести, как «Жив Господь» или «Вечно Живой с Богом». Это выражение, таким образом, представляет собой лейтмотив всего текста Откр.

Помимо этого, нами предлагаются и обосновываются следующие обобщающие наблюдения и высказываются некоторые новые гипотезы:

- 1) Свечение приобретённое – у мужчин, внутреннее – у женщин. Свечение женщины изнутри, означает зарождение жизни, беременность. Женщина никогда не приобретает свечение извне. Но мужчина может обретать свет в виде женщины или предмета, имеющего женскую семантику.
- 2) Тот или иной самостоятельный образ может иметь как женский вариант, так и мужской в зависимости от функций, им исполняемых.
- 3) Сюжет погони за солнцем опирается на такие явления, как закат или затмение. Здесь может быть два варианта: 1) солнце – мужчина (рождённый женщиной свет), дракон (змея) – женщина (тёмное хтоническое женское начало); 2) солнце – женщина (её внутреннее свечение переходит на весь образ), дракон – мужчина. Оба варианта – архаические.
- 4) Образ Богини-матери, самостоятельно дающей жизнь миру, превращается в отрицательный образ блудницы, женщины со многими мужьями.
- 5) Образ Торы соотнесён с сюжетом о приобретении светящегося женского предмета, получая который, герой приобретает божественный свет (например, Моисей).
- 6) У Иезекииля образы Оголы и Оголивы, чьи имена, имеют семантику «поселения» и «пребывания в поселении», представляют собою одну из реализаций образа женщины-города и находящего внутри неё Бога.
- 7) В 3 Езд. лев, выбегающий из леса, – это солнце, под лучами которого сгорает тьма, изображаемая в виде орла. Сюжета борьбы в данном случае быть не может, так как восход солнца «неизбежен», ему ничто не угрожает. То же – в сюжете о Самсоне и Далиле. Волосы героя отрастают, его враги гибнут.
- 8) Образ света, озаряющего праведников, идентичен образу огня, уничтожающего грешников. Разница – в объекте, на который распространяется действие этого света-огня: то, что убивает отрицательное, есть спасение для положительного. Этим

объясняется и мотив, в котором праведники не сгорают в огне, – в них уже есть часть этого света-огня, который извне их уничтожить не может.

9) В Кумранских документах (4Q184, 4Q185, 4Q525, 1QНа fr. 11) можно обнаружить женские образы, обрисованные в космических масштабах как символы противостояния светлой и тёмной сторон. Подобное может говорить как о родстве текстов между собой, так и об их близости Откр.

10) Мы предполагаем, что описание Храма в Откр. находится под влиянием описания Храма в Храмовом свитке, которое строится на символике солнечного календаря.

Теоретическая и практическая значимость исследования. В ходе диссертационного исследования продемонстрировано, каким образом наиболее распространенные, базовые архаические представления (архетипы), лишённые по своей природе каких-либо рациональных, нравственных и вообще оценочных характеристик, приобретают этическую и идейную определенность и становятся важнейшими элементами религиозной литературы. А затем на новом этапе развития религиозная мысль, отталкиваясь от дифференцированных и догматизированных образов, создает новый синтез, который мы обозначили как символический. Предложенный нами метод анализа символической системы священных текстов может быть применен не только при анализе новозаветных текстов, а также религиозной литературы, но и при изучении (с определёнными оговорками) любых произведений мировой художественной литературы.

Материалы диссертации могут быть использованы в учебных целях: для составления учебных курсов по библеистике, истории иудаизма и христианства, введению в Новый завет, курсам по сравнительному религиоведению и мифологии. Благодаря сравнительному и историко-культурному подходу к Откр. результаты диссертационного исследования могут быть использованы при изучении курсов более общего характера по теории и истории культуры. Также материалы диссертационной работы могут служить источником для написания учебников и пособий.

Кроме того, диссертация может стать основой для дальнейших конкретно-филологических и культурологических исследований. Полученные в диссертации результаты могут способствовать дальнейшей разработке изучения женских образов в культурном наследии и объяснению путей их трансформации. Результаты позволяют лучше понять гендерные законы формирования образов и механизмы создания символов.

Исследование также может быть интересно широкому кругу читателей.

Апробация работы. Диссертация одобрена и рекомендована к защите на заседании Учебно-научного Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.

Идеи и выводы диссертационного исследования отражены в публикациях в изданиях, в том числе рекомендованных ВАК РФ; а также были представлены в качестве докладов на нескольких международных конференциях в 2010-2015 гг. Это:

- Научная конференция памяти Георгия Чистякова «Новозаветные исследования: проблемы и перспективы» (Москва, РГГУ, 25.06.2010). Тема доклада: «Жена, облечённая в солнце: некоторые проблемы интерпретации в 12-й главе Откровения Иоанна Богослова»;
- XV Международная молодёжная конференция по иудаике (Москва, 10-11.07.2010) Тема доклада: «Жена, облечённая в солнце: некоторые проблемы интерпретации в 12-й главе Откровения Иоанна Богослова»;
- III Всероссийская студенческая конференция по иудаике (Москва, Центр библеистики и иудаики РГГУ, 14.10.2010). Тема доклада: «Иудейская матрица» образа «подобного Сыну Человеческому» в Откровении Иоанна Богослова»;
- Междисциплинарная студенческая научная конференция по итогам конкурса «Третьекурсник-исследователь РГГУ» (12.10.2010) в рамках Дней студенческой науки РГГУ – 2010 (8-15.10.2010, Москва). Тема доклада: «Жена, облечённая в солнце: некоторые проблемы интерпретации в 12-й главе Откровения Иоанна Богослова»;
- Межвузовская научная конференция «Актуальные проблемы религиоведения» (13-14.03.2015), Семинар «Актуальные проблемы герменевтики новозаветных текстов». Тема доклада: «Мифологическая основа образа «женщина-город» в Откровении Иоанна Богослова».

Автором диссертационной работы проведен ряд семинаров, посвящённых теме исследования, в рамках следующих курсов:

- спецкурса доктора культурологии А.И. Шмаиной-Великановой «Историческая генетика» для 4 курса студентов Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета.
- апробация отдельных результатов также проходила на курсе «Пророки», прочитанном автором в Свято-Филаретовском православно-христианском институте.

Книга «Жена, облечённая в солнце: происхождение образа», написанная по материалам диссертационного исследования, готовится к изданию в 2015 г. в издательстве Российского государственного гуманитарного университета.

Структура работы. Работа состоит из Введения, трёх глав, Заключения, Приложения, дифференцированной Библиографии и Списка иллюстративного материала.

Глава 1

Мифологический субстрат образа «жены, облечённой в солнце»

Первая глава состоит из двух параграфов. В первом параграфе мы обратимся к обзору исследований, которые составили базу диссертационной работы. Мы рассмотрим как литературу, посвящённую непосредственно Откровению Иоанна Богослова, так и работы более широкого спектра. Это труды по мифологии, фольклористике, поэтике. Как нам представляется, анализ образов Апокалипсиса без обращения к этим темам невозможен. Во втором параграфе Первой главы мы обратимся к анализу мифологических сюжетов и мотивов, лёгших в основу данной работы.

§ 1.1 Изучение мифологического субстрата в Библии и литературе Второго Храма

Изучение мифологических оснований и пластов в Библии и литературе Второго Храма имеет долгую историю и мощную традицию. Уже Ориген и Августин находили доводы против буквального понимания многих библейских сюжетов, а со времен Ю. Велльгаузена сопоставление библейских рассказов (особенно о сотворении мира или потопе) с ближневосточными мифами, вошло в библейскую критику, хотя статус этой критики устоялся не сразу. Джеймс Джорж Фрезер в своем «Фольклоре в Ветхом Завете» (1918 г.) ещё воспринимал почти всех персонажей Библии как исторических лиц, при этом усматривая в их историях многочисленные параллели с мировым фольклором. Эти параллели были родом свободомыслия, поскольку при этом обнаруживалась неисключительность сюжетов Священного Писания. Против присутствия мифов в Библии выступали и многие учёные иудейской традиции: по их мнению, религия Откровения не могла содержать каких-то «мифов», человеческих вымыслов. И это было во многом реакцией на присутствие в ранней мифологической компаративистике «разоблачительного» элемента.

В настоящее время богословское и научное понимание мифологической составляющей библейских и парабиблейских (апокрифических) текстов достигло редкого согласия.

Основополагающими работами в этом направлении стали труды Г. Гункеля. Протестантский теолог и библеист видел в библейском тексте сочетание уникального содержания Откровения, передаваемого библейскими авторами, и той формы, в которой это содержание воплощается. Концепция Гункеля «Sitz im Leben» предлагает рассмотрение библейских сочинений в контексте той обстановки, в которой они были созданы, и той традиции, которая им предшествовала. Например, в своём известном труде «Творение и хаос»¹⁸ учёный подчёркивает генетическую связь библейского мотива борьбы Бога и Левиафана с вавилонским мифом о борьбе Мардука с Тиамат. Библия убирает мифологические черты этого мотива, вводя его полностью в рамки единобожия. Идеи Гункеля стали основой отдельной школы изучения Библии – «критики форм», и развивались такими учёными, как М. Дибелиус, Д. Штраусс, Р. Бультманн.

В первой половине XX в. была создана концепция прамотеизма: «Der Ursprung der Gottesidee» Вильгельма Шмидта, 12 томов его книги публиковались с 1912 по 1955 гг. Стремясь доказать изначальность монотеизма у первобытных народов, патер Шмидт создал основу для рассмотрения первобытной мифологии в терминах «приуготовления» Библии. Многие католические богословы после Второго Ватиканского собора согласились с тем, что мифологемы заключают в себе истины Откровения¹⁹. В настоящее время библеистика включает в рассмотрение сравнительно-типологический материал, а исследователи мифа и фольклора говорят о библейской мифологии, нисколько не помышляя о разоблачении или компрометации Священного Писания.

Возвращаясь к интересующему нас тексту, рассмотрим ряд работ, затрагивающих тему мифологии в Откр. Хотя стоит отметить, что тематика эта, как мы уже говорили во Введении, не является разработанной. Ограничиваясь прямыми параллелями, большинство исследований берут в расчёт те мифологические мотивы и сюжеты, которые могли непосредственно повлиять на Откр.

¹⁸ Gunkel H. Zimmern H. Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzelt. Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

¹⁹ Мень А. Священная история // История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. М.: Слово, 1991. Т. 2: Магизм и Единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. С. 287.

П. Тулье приводит ряд параллелей с фригийским культом Кибелы. Рассматривая образы жены, Агнца и тему спасения, учёный говорит о возможном влиянии на Откр. фригийских верований и обычаев²⁰.

Многие учёные, во многом опираясь на исследования Гункеля, обращаются к возможным истокам Апокалипсиса и указывают на миф о борьбе бога с чудовищем. Рассматривают эллинистический и ближневосточный контекст У. Хедрик и А. Ярбро-Коллинз²¹. У. Хедрик справедливо замечает: «Если всё в Откровении мы можем объяснить не выходя за рамки христианства или иудаизма, то нет никаких оснований утверждать влияние каких-либо других традиций»²².

Следующая работа данного круга – диссертация Б.В. Снайдер «Миф борьбы в Апокалипсисе: литургия дня Бога и освящение небесного храма»²³. Через несколько лет появляется ещё одна диссертационная работа на близкую тему – Л.Р. Парсер обращается к фигурам Мессии и Михаила, ведущих борьбу с драконом в 12-й главе²⁴.

Привлекал внимание исследователей также образ женщины-города. К этому образу обращается, в частности, Э. МакЭван Хэмфри²⁵. Рассмотрение исследовательницей сразу четырёх произведений литературы эпохи Второго Храма – Иосиф и Асенет, 3 Езд., Откр. и Пастырь Ермы – объёмно представляет тему и позволяет провести ряд параллелей. Объединение данных источников в одно исследование оказалось близко нашей задаче.

Образ города – основная тема книги Е.М. Рапл²⁶. Говоря о городе, как об одном из ключевых образов Откр., исследовательница не отрицает мифологическую и историческую основу, но

²⁰ Touilleux P. *L'Apocalypse et les Cultes de Domitien et de Cybele*. Paris: P. Geuthner, 1935. 192 p.

²¹ Yarbro Collins A. *A Cosmology and Eshatology in Jewish & Cristian Apocalypticism*. 261 p.

²² Hedrick W.K. *The Sources and Uses of Imagery in Apocalypse 12: Th. D. diss. (Graduate Theological Union) / W.K. Hedrick. Berkeley, 1971. P. 14.*

²³ Snyder B.W. *Combat myth in the Apocalypse ...* 394 p.

²⁴ Parcer L.R. *The War in Heaven: Michael and Messiah in Revelation 12: Ph. D. diss. (Baylor university) / L.R. Parcer. Wacco, Texas, 1999. 260 p.*

²⁵ Humphrey E. McEwan. *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas / ed. J. H. Charlesworth. Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1995. 192 p. (Journal for the study of the Pseudepigrapha, supplement series 17).*

²⁶ Rapple E.M. *The Metaphor of the City in the Apocalypse of John*. NY: Peter Lang International Academic Publishers, 2004. 279 p. (Studies in Biblical Literature, 67).

видит в образе прежде всего эсхатологию. А весь текст Откр. призывает рассматривать как произведение искусства, обращенное к воображению зрителя. Подход Рапл представляется нам крайне интересным и во многом близким идеям, выдвигаемым нами, но в то же время во многом ограниченными рамками одной идеи, одной точки зрения на текст. Рапл рассматривает Откр. исключительно с позиций коммуникации автора с читателем, как пример процесса стимуляции воображения читателя, не беря в расчёт при этом возможность наличия у читателя тех же основ прошлого культурного опыта, на которых строится текст.

Среди отечественных работ, посвящённых образу женщины-города, стоит отметить статью «Женщина-город в библейской эсхатологии»²⁷, написанную в 1920-х годах филологом, библеистом И.Г. Франк-Каменецким. В этой работе исследователь касается в том числе и женских образов Откр., видя в них отголоски единого женского божества. Интересно объяснение метафорической связи образов женщины и города. По мнению Франк-Каменецкого, даже после смены матриархальной парадигмы патриархальной «мать, отец и сын являются по своей мифологической сущности равнозначными. И несмотря на наметившееся распределение функций, каждое из названных божеств продолжает оставаться репрезентантом общества и занимаемой им территории, олицетворяя одновременно и небо, и землю, и страну, а, значит, и город с центральным святилищем, воспринимаемый в свою очередь мифологически как земное воплощение неба. Отсюда олицетворение города в женском образе, матери народа и супруги Иеговы – впоследствии матери и невесты «спасителя» как персонификации народа, мифологически воплощенного в «сыне божем»²⁸.

К моменту завершения работы над диссертационным исследованием вышла монография В.А. Андросовой «Небесные книги в Апокалипсисе Иоанна Богослова». Эта книга, написанная по материалам диссертации исследовательницы, также посвящена образности Откр., но анализирует иную образность и анализ этот дан с богословской точки зрения. Мы же делаем акцент на использовании текстом древних мифологов и построении на их основе образной символики Откр.

При написании диссертации мы рассматривали текст Откровения двояко: с одной стороны, в сравнительно-мифологическом разрезе, с другой стороны, анализировали библейский текст с позиций литературного символизма. Именно в этом и заключается особенность нашего метода.

Говоря о первом направлении, мы можем выделить следующих учёных, на чьи основополагающие работы мы опираемся.

²⁷ Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии // Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. М., Лабиринт, 2004. С. 224-236.

²⁸ Там же, с. 233.

Во-первых, это труды учёных, анализирующих мифы с точки зрения психологии. Основополагающим здесь оказывается учение об архетипах основоположника аналитической психологии Карла Гюстава Юнга. Юнг постулирует наличие некоего коллективного бессознательного, содержащего определённые психологические конструкции, так называемые архетипы. Складывающиеся на протяжении многих тысячелетий, архетипы влияют на поведение и мышление человека и находят своё прямое выражение в образах и сновидениях. Устойчивые по своей природе, архетипы представляют собой не просто «мёртвые» модели, но наделены содержанием, влияющим на эмоции индивида, на его восприятие и производство смыслов.

Важной характеристикой архетипов является амбивалентность – конструкции имеют одновременно положительные и отрицательные значения. К примеру, фигура «спасителя» несёт противоположные характеристики – смерть сосуществует с мотивом возрождения и вечной жизни.

Хотя здесь стоит оговорить, что архетипы не тождественны архетипическим образам, которые становятся формой существования архетипа в сознании человека. Архетипические образы образуют символы и стоят у истоков религии и искусства. «Ошибочно мнение, согласно которому архетипы определяются в соответствии с их содержанием и рассматриваются в качестве бессознательных идей. Единственное, что может в какой-то мере определять архетип – это форма. Связь содержания и образа вступает в силу только лишь в тех случаях, когда образ этот становится осознанным и наполняется материалом осмысленного опыта»²⁹.

Обращается Юнг и к образу Великой матери, который, по его мнению, является производным от архетипа матери³⁰. Но в силу того, что эта тема не столь актуальна в психологической практике, учёный в целом оставляет это за рамками своего изучения.

Непосредственно к образу Великой богини обращается выдающийся ученик Юнга Эрих Нойманн. В своей книге «Великая мать»³¹ учёный рассматривает различные проявления архетипа на протяжении истории, обращается к мифам, изобразительному искусству, рукотворным памятникам. Нойманн выделяет основные характеристики архетипического

²⁹ Jung C.G. Psychological Aspects of the Mother Archetype // The Collected works. Vol. 9: The Archetypes and the Collective Unconscious / transl. by R.F.C. Hull. London: Routledge, 1968. P. 79

³⁰ Ibid, p. 75.

³¹ Neumann E. The Great Mother: an analysis of the archetype / transl. from German by R. Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1963. 352 p. (Bollingen Series 47).

образа Богини, достаточно ёмко представляет её образ как повелительницы животных и птиц, водного божества, связанного с изображениями луны, быка, гор.

Работа Нойманна, не лишённая определённых погрешностей, вызванных профессиональной ориентацией учёного-психолога, ценна, прежде всего, широтой и глубиной осмысления культурного материала. Книга выходит далеко за пределы психологического, тем более, строго клинического подхода и синтезирует знание различных наук. И это позволяет Нойманну шагнуть дальше, посмотреть на проблему совсем с другого уровня. Обобщая научный материал, учёный делает выводы о том, как мифология через призму истории показывает этапы развития сознания. И этапы эти отражаются как на уровне одного индивида в частности, так и в общественном сознании в целом.

На стыке наук находятся труды широко известного американского исследователя Джозефа Кэмпбелла. В своём самом прославленном труде, «Тысчеликий герой» («Герой с тысячью лицами») ³², Кэмпбелл обращается к героическим мифам и рассматривает их в свете анализа человеческой психики. Герой проходит череду знаковых событий – чудесное рождение, подвиги, женитьба, загадочная гибель. В этом цикле Кэмпбелл усматривает две взаимосвязанные стороны человеческой истории. В макроплане – это творение мира, в микроплане – становление личности. Иначе говоря, космогонический миф и инициация. Важно, что учёный не разделяет эти события, но видит их тесную взаимосвязь и в некоторой степени их тождественность. Тем самым получается, что герой повторяет в своих действиях акт творения мира.

Безусловно, рассмотрение героического цикла лежит за пределами настоящей диссертационной работы. Но сам методологический подход учёного, его тесная связь с юнгианством и обобщающие схемы, объясняющие родство разнообразных сюжетов, представляют для нас крайне важный интерес.

Идеи Юнга воспринял также филолог-классик, религиовед Карл Кереньи. Его широкоизвестная работа «Элевсин: архетипический образ матери и дочери» ³³ имеет особенное значение для нашего исследования. По мнению Кереньи, элевсинские боги являются архетипическими образами, а сами элевсинские мистерии рассматриваются с точки зрения природы человеческой психики.

В ареале символического понимания мифа Юнгом лежат идеи неокантианца Эрнста Кассирера. По мнению немецкого философа, за мифом стоят не столько такие явления, как закат или затмение, сколько определённое восприятие мира первобытным мышлением.

³² Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. София, 1997. 337 с.

³³ Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери / пер. с англ. М.: Рефл-бук. 2000. 288 с. (Astrum Sapientae).

Кассирер постулирует коренное различие между первобытным мышлением и последующим научным. Человек, творящий мифы, обладает специфическим мировосприятием, его мышление – сугубо образно, не абстрактно и недискурсивно. Он создает символические формы, образующие культуру.

Отметим также две работы, оказавшиеся для нас чрезвычайно полезными в перспективе изучения символов.

Во-первых, это труды французского философа, исследователя иранской суфийской мистики и шиитского гностицизма Анри Корбена³⁴. Удивительно глубокие, стоящие на грани мистического понимания, исследования Корбена посвящены вопросам откровения, глубоким психологическим переживаниям поиска и встречи с божественным. Одной из доминантных тем исследований становится изучение философии имагинального мира (*Mundus Imaginalis*) – мира образов, или, иначе говоря, архетипов.

Символизму, пронизывающему культуру Средневековья, посвящены труды французского историка-медиевиста Мишеля Пастуро. Своего рода компендиумом основных идей учёного стала книга «Символическая история Средневековья»³⁵, переведённая в 2012 г. на русский язык. С точки зрения исследователя, символ становится способом мышления средневековых авторов, он настолько укрепляется в сознании человека, что отпадает необходимость в его объяснении. Поэтому символизм проникает во все сферы человеческой жизни – от текстов и изображений до моделей поведения в общественной жизни.

Пастуро рассматривает символы как текст, анализирует нерасчленимые символы. Подобный подход во многом объясняется направлением деятельности учёного – изучением геральдики. В отличие от Пастуро, оставаясь в рамках культурологического подхода, мы пытаемся увидеть зашифрованный в образах нарратив.

В середине XX в. заявляет о себе новое направление – структурализм. Главным образом это лингвистические теории Якобсона и предшествующие им идеи Ф. де Соссюра. Говоря о структурном анализе мифа, прежде всего, стоит упомянуть имя основателя направления структурной антропологии Клода Леви-Стросса³⁶.

³⁴ Корбен А. Свет славы и святой Грааль / пер. с фр., англ. и фарси. М.: Волшебная гора, 2006. 224 с.

³⁵ Пастуро М. Символическая история европейского средневековья / пер. с фр. Е. Решетниковой. СПб.: Александрия, 2012. 448 с.

³⁶ См. следующие работы: Леви-Стросс К. Печальные тропики / пер. с фр. Г.А. Матвеевой. М.: Мысль, 1984. 220 с.; Леви-Стросс К. Мифологии: в 4 т. М.: ИД «Флюид», 2007. (*Bibliotheca Indianica*).

По мнению учёного, создатель мифа оперирует другими объектами, но его логика близка логике современного человека. Человеческая природа универсальна, одинаковые структурные модели лежат в подсознании разных людей, принадлежащих к разным эпохам и разным пространственным ареалам.

Важнейшей частью структурной антропологии Леви-Стросса является изучение мифов. Мифы рассматриваются учёным не просто в свете применения методов структурной лингвистики, но как определённые языковые механизмы. Первобытное сознание, склонное, как и современное научное мышление, к обобщениям, передаёт в мифологическом нарративе конфликты природы и социума. Есть общее в мышлении научном и мышлении бинарными оппозициями в мифе (свет/тьма, низ/верх). В мифе эти оппозиции не просто статичны и изолированы, но постоянно трансформируются и образуют различные конфигурации.

В том же ареале структурного анализа находятся работы отечественного исследователя В.Я. Проппа, во многом предвосхитившего идеи Леви-Стросса. Пропп, чьё имя приобрело мировую известность благодаря усилиям Е.М. Мелетинского, работал над выделением определённых паттернов в строении волшебной сказки. В своём самом известном труде, «Морфология волшебной сказки»³⁷, учёный выделил основные повторяющиеся элементы в функциях и действиях героев. В работе «Исторические корни волшебной сказки»³⁸ учёный рассматривает возможность генетической связи волшебной сказки с обрядами инициации. Причём здесь не приходится говорить об описании каких-то конкретных стадий культурно-исторического процесса, но скорее о наличии набора определённых образцов поведения, существовавших в различные временные периоды. По мнению Проппа, истоками сказок являются устные предания, передаваемые при инициации. Этим объясняется схожесть разнообразных сказочных мотивов в различных уголках земного шара.

В 60-е годы в Советском союзе начинается применение к гуманитарным наукам точных методов. Язык и тексты как составляющая культуры рассматриваются с позиций структурно-семиотических методов. Исследованию знаковых систем были посвящены известные тартуские Летние школы, организованные М.Ю. Лотманом, ставшие основой отдельного направления – Московско-тартуской семиотической школы.

³⁷ Пропп В. Морфология «волшебной» сказки. М.: Лабиринт, 1998. 144 с.

³⁸ Пропп В. Исторические корни волшебной сказки / сост., науч. ред., текстологич. коммент. И.В. Пешкова. М.: Лабиринт, 2007. 332 с.

Одним из направлений школ становится изучение фольклора. В это время формируется направление структурной фольклористики, на которую во многом повлияли идеи Леви-Стросса и Проппа.

Крупнейшим российским фольклористам В.Н. Топорову и Вяч.В. Иванову принадлежит заслуга открытия теории основного мифа. Как и Леви-Стросс, Топоров и Иванов работают над анализом статической мифологической парадигматики и рассматривают мифологический мотив вне зависимости от сюжета. На основе анализа огромной базы источников, из которых основными стали ведийские и балтийские, отечественные исследователи определяют один основополагающий для индоевропейских народов миф – миф о змеборстве, противостоянии бога-Громовержца и хтонического существа. Этот мотив включает в себе и другие оппозиции – например, оппозицию света и тьмы.

В русле изучения теоретической фольклористики проходят исследования Е.М. Мелетинского. Работы учёного совмещают синхронный и диахронный анализ повествовательных традиций. Учёный рассматривает вопросы становления эпических традиций, проблемы образования и эволюции сказки.

Отдельное место в исследованиях учёного занимают проблемы мифологии. Мелетинский обращается к различным формам бытования мифов – устным и письменным традициям, архаическим преданиям и книжным памятникам развитых цивилизаций.

Одним из наиболее известных трудов Мелетинского по мифологии является объёмная работа «Поэтика мифа», охватывающая временной диапазон от архаики до литературы XX века³⁹. Учениками Мелетинского являются учёные-фольклористы Е.С. Новик и С.Ю. Неклюдов, участвовавшие в коллективном сказковедческом исследовании, возглавляемом Мелетинским. Приоритетным направлением Новик являлся сибирский шаманизм, вопросы взаимодействия обрядов и повествовательного фольклора. Крупнейший специалист по семиотике фольклора Неклюдов работает в основном с тюрко-монгольским материалом, а также проводит исследования в сфере городского фольклора.

Возвращаясь по времени несколько назад, мы бы хотели отметить труды отечественного филолога-классика О.М. Фрейденберг. Исследовательница обращается к самым истокам литературных композиций и вводит метод так называемой «палеонтологии сюжета». Определённые мифологемы воплощаются в различных культурных формах – словесной, вещной, действенной. В области литературы они становятся основой литературных жанров. Например, мифы о плодородии характеризуют жанр комедии, загробные мифы – трагедии. Этот процесс задан особенностями первобытного мышления, которое отождествляет себя и

³⁹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 2000. 407 с.

своё окружение с природой. Согласно теории Фрейденберг, миф представляет собой познание мира в форме образа и противостоит формально-каузальному мышлению, мифологическое мышление оперирует образами, дометафорами, которые нам даны уже как метафоры.

Семантика как мифологическая система смыслов, по Фрейденберг, определяет не только общее повествование, но и действия героев и их имена. В результате создаются определённые конструкты, повторяющиеся в различных культурах. Теория Фрейденберг тем самым объясняет сходство и повторы определённых сюжетов, встречающихся в различные времена и на разных территориях. Среди основных трудов исследовательницы можно выделить монографию «Поэтика сюжета и жанра», представляющую собой докторскую диссертацию Фрейденберг. Наиболее сконцентрировано идеи конструирования сюжетов и композиций отражены в статьях «Методология одного мотива», «Система литературного сюжета», «Происхождение греческой лирики». Среди статей, посвящённых религиозным сюжетам можно выделить «Въезд в Иерусалим на осле» и «Миф об Иосифе Прекрасном».

Параллельно с Фрейденберг работал И.Г. Франк-Каменецкий, имя которого мы упоминали несколько ранее. Учёный исследовал архаические символы и их позднейшее существование, изучал метафорические представления о мире как основу культурного наследия человека. Миф и поэзия, по мнению Франк-Каменецкого, родственны и опираются на определённые механизмы познания мира. Поэтические образы древнего сознания образуют в дальнейшем культурные архетипы⁴⁰.

Особое внимание Франк-Каменецкий уделял библейской тематике. Обращаясь к образам иудейской и христианской традиции, учёный показывал наличие в них мифологических архетипов. Наиболее близкой нашей работе оказалась уже упоминавшаяся статья учёного из книги «Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии» об образе женщины-города⁴¹.

К проблеме очевидного родства мотивов, встречающихся в различных частях мира, обращается Ю.Е. Берёзкин, объясняющий схожесть мотивов их единым происхождением. Берёзкин обращается к американским мифам и выявляет две группы мотивных комплексов, связанных с теми миграционными путями, благодаря которым мотивы распределялись по различным регионам Америки. Одна группа мотивов (центральноевразийских) проникла на американский континент из Центральной Евразии через Центральную Аляску и распространилась в регионе Великих равнин и Среднего Запада. В этом комплексе ряд

⁴⁰ См., например, Франк-Каменецкий И.Г. К вопросу о развитии поэтической метафоры // С.С. Аверинцев, И.Г. Франк-Каменецкий, О.М. Фрейденберг. От слова к смыслу: проблемы тропогенеза. М.: УРСС, 2001. С. 28-30.

⁴¹ Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии. С. 224-236.

параллельных сюжетов объединены общей темой – героическими приключениями, причиной которых часто становится женщина. Второй комплекс мотивов (тихоокеанских) пришел из Юго-Восточной Азии, Меланезии, Австралии и сконцентрирован на юге северо-западного побережья Северной Америки. Для этой группы характерны сюжеты о конфликтах между мужчиной и женщиной, сюжеты, объясняющие внешний вид человека, птиц и животных.

Общность происхождения мотивов, по мнению Ю.Е. Березкина, позволяет говорить о времени их распространения и определить круг тем, интересующих представителей тех или иных культур⁴².

Говоря о втором направлении, в рамках которого проходило наше исследование – литературный анализ символизма в библейских книгах – можно выделить следующие работы.

Это издание Премингера и Гринстайна «Еврейская Библия и литературная критика»⁴³, которое представляет собой собрание разнообразных литературоведческих работ со времён эллинизма до современности. Среди ста семидесяти семи авторов представлены имена богословов древности, средневековых мыслителей, европейских классиков и современных учёных – Филон Александрийский, Авраам ибн Эзра, Гёте, Шатобриан, Розенцвейг, Гункель, Шилдс. Книга ценна своей всесторонностью и масштабным охватом, позволяющим увидеть всю ретроспективу развития философской и научной мысли.

Во второй половине XX века появляется ряд трудов, применяющих литературный метод к библейским книгам. Здесь можно особо выделить работу израильского библеиста Меира Вайса⁴⁴. Учёный не просто рассматривает библейские тексты, в основном поэтические, с позиций литературного анализа, но исследует возможность применения современных научных методов в изучении художественной литературы и поэзии по отношению к библейским текстам.

Отдельного внимания заслуживают феминистские работы, появляющиеся одна за другой в конце XX века.

Как любовную песнь, автором которой является женщина, рассматривает А. Браннер Песнь Песней⁴⁵. В Книге Руфи Э. Фишер видит феминистический комментарий к Торе⁴⁶. К.

⁴² Березкин Ю.Е. Мифы глубокой древности // Природа, № 4, 2005. С. 55-61.

⁴³ Hebrew Bible in literary criticism / comp. and ed. by A. Preminger and E. Greenstein. NY, 1986. 619 p. (A library of literary criticism).

⁴⁴ Вайс М. Библия и современное литературоведение: метод целостной интерпретации / пер. с англ. Т.Б. Менской. Иерусалим; М., 2001. 445 с. (Библиотека «Иудаика»).

⁴⁵ Brenner A., Dijk Hemmes van F. On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible. Leiden: Brill, 1993. 211 p. (Biblical interpretation series; vol. 1).

Мандольфо предлагает интерпретацию Плача Иеремии как своеобразного женского ответа Книгам Пророков, которые делают акцент на патриархальной метафоре брачного союза, где Израиль сравнивается с неверной женой⁴⁷.

Глубокий литературоведческий анализ книги Руфи проводит Фрэнсис Ланди⁴⁸. Прежде всего исследовательница обращается к возможным романтическим чертам произведения. В то же время Ланди отмечает определённую закрытость и «непроявленность» образа Руфи – черты, несвойственные романтической героине.

Среди самых последних исследований, посвящённых символическому прочтению культурного наследия, можно выделить работы отечественного библеиста А.И. Шмаиной-Великановой⁴⁹. Исследовательница рассматривает библейские книги как символические повести. Прежде всего, анализируется Книга Руфи. Это библейское сочинение, которому посвящены многочисленные труды учёных и библеистов, впервые рассматривается с позиций историко-культурного анализа как произведение, ставшее основой для развития европейской новеллистической прозы. Тем самым Шмаина-Великанова создаёт новое направление в культурологии – исследование возможного влияния библейского текста на образование новых форм искусства.

По мнению автора, смысл книги гораздо больше и глубже, чем фактический рассказ о судьбе моавитянки. Главным в тексте становится такое понятие, как «хесед» – безграничная любовь, не требующая ничего взамен. И история Руфи – это история любви. Любви как обращения.

Олицетворением божественного хеседа исследовательница видит Премудрость, чей образ проявляется во всех персонажах. Это и отдельные образы – Руфь, Ноемиль, Вооз – и их взаимоотношения. В наибольшей степени – это отношения двух главных героинь книги.

Используя мифологические и сказочные мотивы, текст одновременно вводит совершенно новый мотив. Автор называет его «архетипом удочерения». Именно сюжет о парадоксальной

⁴⁶ Fisher I. The Book of Ruth: a «Feminist» commentary to the Torah? // Ruth and Esther / ed. by A. Brenner. Sheffield, 1999. P. 21-49. (a Feminist Companion to the Bible (second series)).

⁴⁷ Mandolfo C.R. Daughter Zion Talks Back to the Prophets: a Dialogic Theology of the Book of Lamentations. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. 149 p. (Semeia Studies, vol. 58).

⁴⁸ Landy F. Ruth and the Romance of Realism, or Deconstructing history // JAAR. 1994. Vol. 62. P. 258-317.

⁴⁹ Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: Ин-т св. Фомы, 2010. 254 с; Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи: перевод, введение в изучение Книги Руфи, комментарий. М.: РГГУ, 2011. 385 с. (Библиотека Arbor Mundi).

любви двух вдов становится основообразующим для последующего развития европейского романа.

И в заключении историографической части нашего исследования мы бы хотели остановиться на источниках данной работы и их переводах.

Обращение к сравнительной мифологии и мировому фольклору, то есть к сюжетам и мотивам, чья распространенность в исторической перспективе говорит об их глубочайшей древности и первобытном происхождении, а в типологической – об их общечеловеческом характере, ставит перед нами вопрос о представительности того материала, к которому мы обращаемся. В отличие от более близких контекстов Откровения, то есть ТаНаХа и литературы Второго Храма, мы, по большей части, работаем не с первоисточниками, не с конкретными археологическими находками, не с первичными записями фольклористов и тем более не с нашими собственными исследованиями мифов и образов, а с существующими на сегодняшний день обширными «коллекциями» мифологического, фольклорного, религиоведческого и археологического материала в энциклопедиях и справочниках, а также обращаемся к обобщающим трудам антропологов, этнографов и теоретиков мифа и культуры. При этом подбор примеров не имел целью дать исчерпывающую картину определённых тем и сторон образа Богини-матери. Главное было – показать распространённость тех или иных мотивов по всему земному шару и в различные времена. Многие поднимаемые здесь темы, как например, *vagina dentata* или связь змей и колдуний, безусловно, требуют отдельного исследования. Но тогда бы это стало предметом написания ещё нескольких книг. Мы же хотели скорее проиллюстрировать определенные темы и подвести тем самым к собственным догадкам и выводам.

Обобщающие труды, такие, как книги М. Элиаде, О. Фрейденберг, М. Гимбутас, Э. Нойманна, в большей мере, чем энциклопедические обобщения, подают материал в соответствии со своей теоретической установкой, и в этом смысле «непригодны» для извлечения из них «первичных данных». Тем не менее, с известной осторожностью, мы обращались и к материалу, приводимому в таких сочинениях, особенно в тех, чьи теоретические установки нам близки.

При работе с шумерскими источниками мы опирались на русские переводы, прежде всего, В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова⁵⁰. Иранские тексты приводятся по изданию Авесты 1997

⁵⁰ Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / пер. с аккад.; сост. К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. М.: Алетей, 2000. 456 с.

года, в которое вошли русские переводы авестийских текстов, выполненные в период с 1861 г. по 1996 г.⁵¹

При цитировании ветхозаветных текстов были использованы оригинальный текст на иврите по изданию *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁵² и по изданию ТаНаХа 2006 г. с переводом Й. Векслера⁵³, греческий текст Септуагинты под редакцией Ф. Ральфса (A. Rahlfs)⁵⁴, а также английский (King James) по седьмой версии Bible Works⁵⁵ и русский Синодальный перевод в издании РБО 2005 г.⁵⁶,

Работа над апокрифическими книгами осуществлялась по следующим изданиям. Разбор фрагментов данного текста на иврите осуществлялся по изданию кумранских фрагментов Ф. Гарсия Мартинеса (F. Garcia Martinez) и Е. Дж. С. Тигхелара (E.J.C. Tigchelaar)⁵⁷. Были использованы английский перевод Дж. Т. Милика (J. T. Milik) и М. Блэка (M. Black) в книге «The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4»⁵⁸ и русский перевод протоиерея А. Смирнова⁵⁹. Работа над Третьей книгой Еноха велась по оригинальному тексту на иврите,

⁵¹ Авеста. 480 с.

⁵² *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / 5-е изд. Германское библейское общество, 1997. 1574 с.

⁵³ ТаНаХ: Тора, Пророки, Писания / текст и рус. пер. Й. Векслера; под. общ. ред. Г. Брановера. Иерусалим: Шамир, 5766 / 2006.

⁵⁴ *Septuaginta. 1935 und 1979 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, print. in Germany by C.H. Beck, Nordlingen, 2004. 941 p.*

⁵⁵ Bible Works ver. 7.0.012g.

⁵⁶ Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические / в рус. пер. с параллел. местами и прил. М.: РБО, 2005. 935 с.

⁵⁷ *The Dead Sea Scrolls Study Edition* / ed. by F. Garcia Martinez, E.J.C. Tigchelaar. Leiden; NY; Koln: Brill, 1997. P. 1361.

⁵⁸ *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* / transl. J.T. Milik (with M. Black). Oxford: Clarendon, 1976.

⁵⁹ Книга Еноха // Ветхозаветные апокрифы / сост. П. Берснева, пер. А.В. Смирнова. СПб.: Амфора, 2001. С. 21-118.

представленному в книге Х. Одеберга «3 Enoch»⁶⁰, по английскому переводу Х. Одеберга (H. Odeberg), также русскому переводу И.Р. Тантлевского⁶¹.

При работе с текстом книги Юбилеев мы работали с греческим текстом, приведенном в издании Дж.К. Вандеркама (J.C. VanderKam)⁶², а также с английским переводом Дж.К. Вандеркама и русским переводом А. Смирнова⁶³

Разбор апокрифа «Жизнь Адама и Евы» осуществлялся по греческому тексту в критическом издании Дж. Тромпа (J. Tromp)⁶⁴. Цитируется апокриф по русскому переводу, выполненному Е.Б. Смагиной⁶⁵.

Работа над апокрифическими текстами также велась по переводам, представленным в двухтомной работе Дж. Х. Чарльзворта (J.H. Charlesworth) «The Old Testament Pseudepigrapha»⁶⁶.

Анализ текста ИиА велся по оригинальному тексту в критическом издании К. Бурхарда⁶⁷, а также по русскому переводу, выполненному Н.В. Брагинской, М.С. Касьян, В.В. Писляковым, А.И. Шмаиной-Великановой⁶⁸.

⁶⁰ 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch / ed. and transl. for the first time with introduction comment. and critical notes by H. Odeberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1928 (repr.: NY, 1973). P. 498.

⁶¹ Тантлевский И.Р. Книги Еноха. М.: Мосты культуры, 2000; Иерусалим: Гешарим, 5760. 375 с. (Памятники литературы).

⁶² The Book of Jubilees: A critical text // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Scriptorum Aethiopicum / ed. by J.C. VanderKam. Lovanii: Peeters, 1989. Tomus 87. 301 p.

The Book of Jubilees // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Scriptorum Aethiopicum / transl. by J.C. VanderKam. Lovanii: Peeters, 1989. Tomus 88. 369 p.

⁶³ Книга Юбилеев // Книга Еноха: апокрифы. СПб.: Издательский дом «Азбука-классика», 2008. 336 с.

⁶⁴ The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition / ed. by J. Tromp. Leiden, Boston: Brill, 2005. 206 p. (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6).

⁶⁵ Жизнь Адама и Евы // Вестник древней истории. М.: Наука, 2008. № 1. С. 228-251.

⁶⁶ Charlesworth J. H. The Old Testament Pseudepigrapha. Darton, Longman & Todd; Doubleday, 1983-1985. Vol. 1, 2.

⁶⁷ Burchard C. Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha: in 2 vols. / ed. by J. H. Charlesworth. Garden City, NY: Doubleday, 1985. Vol. 2. P. 177-247.

Текст 3 Езд. разбирался по латинскому тексту, представленному в седьмой версии Bible Works, по английскому переводу из Bible Works, а также по русскому синодальному переводу.

Новозаветные тексты рассматривались на языке оригинала, по греческим текстам, представленным в Bible Works 7, и по изданию «Novum Testamentum Graece» ed. 27⁶⁹, а также по русскому синодальному переводу.

Работа над кумранскими текстами проводилась по сборнику «The Dead Sea Scrolls. Study edition» под общей редакцией Ф. Гарсиа Мартинеса (F. Garcia Martinez) и Е. Дж. С. Тигхелаара (E.J.C. Tigchelaar)⁷⁰. Английский перевод Храмового свитка – это перевод Дж. Майера (J. Maier) в его работе «The Temple Scroll»⁷¹. Русский текст Дамасского документа, Устава общины, Свитка Войны и Благодарственных гимнов изучался в переводе К.Б. Старковой.⁷²

При работе над диссертационным исследованием мы всегда обращались к языку оригинала в тех случаях, когда мы владеем данным языком (иврит, греческий, латынь). Для пояснения смысла мы приводим цитаты на русском. В тех случаях, где русский перевод отсутствует или оказывается, на наш взгляд, слишком далёким от оригинала, мы приводим собственный перевод.

Отметим, что в ходе данного исследования мы не обращались к таким источникам, как Книга Иудифи, Книга Эсфири, а также к археологическому материалу, найденному на территории Иудеи⁷³, ввиду того, что привлечение дополнительного сравнительного материала

Joseph und Aseneth. Op. cit. 384 p.

⁶⁸ Иосиф и Асенет. С.83-131.

⁶⁹ Novum Testamentum Graece / ed. vicesima septima revisa. 1898 und 1993 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, erweiterter Druck, 2001. P. 812.

⁷⁰ The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. Garcia Martinez, E.J.C. Tigchelaar. Leiden; NY; Köln: Brill, 1997. P. 1361.

⁷¹ The Temple Scroll // Journal of the Study of the Old Testament / ed. D.J.A. Clins, P.R. Davies. Sheffield: JSOT Press, 1985. P.20-57. (Supplement Series, 34).

⁷² Тексты Кумрана / введ., пер. с древнеевр. и арамейск. и коммент. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. Вып. 2, 2-е изд.; СПб: Петербургское востоковедение. 2009. 432 с. (Памятники культуры Востока).

⁷³ Примерами подобных археологических находок могут служить: женские статуэтки с острыми («птичьими») головами из Шаар-ха-Голан (PN); Беершевская Венера (халколит); Серебряный кубок из Айн-Самийи с изображением победы мужского божества над змеей, которая им распиливается (MB I); форма для отлива богини из Наарии (на голове у богини корона, либо светоносные лучи) (MB); Венера из Телль Микне, беременная близнецами с

чрезмерно увеличило бы и без того большой объем работы. Изучение этих и других источников может стать темой дальнейшего отдельного исследования.

§ 1.2 Четыре мифологемы: Владычица жизни и смерти – Свечение – Погоня – Город

Образ женщины оказывается одним из центральных, а часто и центральным, на ранних этапах истории человечества. Сакральные женские изображения относятся к древнейшим артефактам⁷⁴. Женщина, дарующая рождение, становится одной из загадок, которая даёт толчок развитию всеобъемлющего образа, отражённого в многочисленных культурах земного шара. Разнообразные характеристики и атрибуты женского образа, положительные и отрицательные, в дальнейшем разделяются, переплетаются, находят своё отражение в образах отдельных богинь и женских персонажей. И порой это даже вызывает сомнения в целостности этого образа⁷⁵.

Говоря о центральности женского образа и повсеместных изображениях Великой Матери, мы подразумеваем не матриархат как способ организации первобытного племени, о чём судить крайне сложно, а своеобразный «матернитет» первобытного изобразительного искусства, о чём в какой-то мере судить можно.

И диссертация, посвящённая женскому образу, говорит не только о нём. Мы не раз обращаемся и к мужскому. Образы, связанные с женским началом, часто приобретают «мужские» характеристики. Порой женские и мужские фигуры становятся параллельными и разделяют единую образность.

изображением костей в виде *arbor mundi* (LB); Ашдодская чаша для воскурений в форме башни со змеей, выглядывающей из окон (Iron I); женщина – сосуд для возлияний с отверстиями в груди из Телль Кассиля (Iron I); Ашеры из Иудеи с головами, также напоминающими птиц (5-7 вв. до н. э.) (Подробнее см. Мазар А. Археология библейской земли: в 2 т. Иерусалим: Библиотека Алия, 1996. 539 с.)

⁷⁴ Preston J.J. Goddess Worship // Encyclopedia of Religion. / 2nd ed.; ed.-in-chief Lindsay Jones. Detroit: Thomson Gale, 2005. Vol. 6. P. 3583.

⁷⁵ См., в частности, Motz L. The Faces of the Goddess. NY: Oxford University Press, 1997. P. 12-23.

В этой главе мы постараемся выделить самые значимые черты женского образа и символы, его сопровождающие. Отражение их в мифологических сюжетах самых ранних и генетически независимых культур и станет основной целью Первой главы.

Для описания искомых мотивов в первобытной или типологически архаичной культуре обратимся к мифологическим мотивам, представленным в аналитическом каталоге Ю.Е. Берёзкина «Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог»⁷⁶, а также в Указателе мифологических мотивов С. Томпсона⁷⁷.

Отбор фольклорных мотивов и сюжетов определяется, во-первых, степенью сходства с изучаемыми мифологемами. Это, например, сюжеты, в которых солнце выступает как женщина, или мотивы погони за солнцем; во-вторых, распространённостью сюжета – тут можно говорить о мотивах поиска «внеземного» города или мотиве приобретения светящегося предмета.

Данные устной традиции, редко поддающиеся датировке в обычном смысле слова, мы дополняем материалом письменных традиций Древнего Ближнего Востока: Шумер, Аккад, Вавилон, Угарит. Здесь стоит выделить такие источники, как эпос «Энума Элиш», «Эпос о Гильгамеше» и некоторые другие памятники Двуречья. Кроме того, мы обратились к иранским текстам, что также обусловлено возможной преемственностью и влиянием рассматриваемых нами памятников на иудейскую литературу. Это, прежде всего, авестийские тексты, например, «Михр-яшт», самое длинное и самое известное произведение, входящее в Авесту, гимн, посвящённый богу Митре, а также текст «Судьба души после смерти», который представляет собой фрагмент утраченного ныне 20-го наска Авесты, Хадохт-наска⁷⁸.

Анализ памятников первобытного искусства производился по трудам учёных, обращавшихся к данному материалу. Так, например, особо важными оказались приведенные Чаусидисом изображения женщины-матери как сосуда-башни-дома и очага в неолитической культуре северных Балкан, возможно, связанной с древнейшей культурой Чатал-Хююка и древней Месопотамией (миграция через Малую Азию). Изображения эти, более подробный анализ которых мы приведём в пункте 1.2.4 «Город», показывают всю объёмность женского образа – женщина представлена домом, внутри которого горит огонь.

⁷⁶ URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения – 17.08.2014).

⁷⁷ URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/> (дата обращения – 29.08.2014).

⁷⁸ Авеста. 408 с.

1.2.1 Владычица жизни и смерти

1.2.1.1 Великая мать

Образ женщины с самых ранних времён был окружён целым клубком символов – жизнь, рождение, размножение, смерть⁷⁹... Кажется, что клубок этот распадается на совершенно противоположные характеристики – положительные и отрицательные. Но эту бинарную оппозицию не следует понимать буквально и упрощённо. Возможно, правильнее было бы говорить о «всеобъемлющем» характере данного набора символов.

Женщина, дающая рождение, скорее связывается с тем началом, которое «содержит в себе целое существование первобытного человека»⁸⁰. Именно начало и единство жизни в разнообразных её проявлениях становится основной характеристикой женского образа и объясняет сочетание, казалось бы, противоположных характеристик и разнообразных символов, сопровождающих Богиню.

1.2.1.2 Женщина-сосуд

Прежде всего, женщина способна давать новую жизнь. Эта способность всегда была загадкой и подчёркивалась в произведениях искусства с самых древних времён. Но способность эта понималась не только в узком физическом плане. Женщина – не просто мать человека, но возводится до уровня вселенской Богини-Матери, подательницы жизни всего сущего. Этот образ Женщины, которая «творит жизнь из самой себя», можно было бы сравнить с тем, что мы

⁷⁹ Preston J.J. Goddess Worship // Encyclopedia of Religion. P. 3583.

⁸⁰ Neumann E. The Great Mother: an analysis of the archetype. P. 42.

на понятийном языке называем природой, а поэты возвращают природе мифологическую характеристику: «Природа-Мать»⁸¹.

Женское тело воплощает в себе совокупность всего мира⁸². С этим связана семантика женского тела как сосуда, непосредственно за которым стоит образ дающей рождение женской утробы.

Семантика сосуда присутствует и в самых ранних женских изображениях – палеолитических Венерах, несмотря на то, что по сути и прямой своей функции сосудами они не являются. Эти фигурки с явно гипертрофированными женскими чертами сильно расширяются в районе бёдер и живота и напоминают тем самым сосуд по форме. Остальные части тела (голова, руки, ноги) при этом обозначены достаточно схематично и условно, что усиливает акцент именно на середине туловища и наружных половых органах, подчёркивая способность женщины вмещать и давать новую жизнь.

Утрированные женские формы через акцент на конкретных земных функциях получают всеобъемлющее, космологическое значение, становясь символом жизни как таковой.

Палеолитические Венеры появляются со времён Верхнего Палеолита по всей Европе и Северной Азии. Это графические и скульптурные женские изображения, которые вырезались из камней, оленьих рогов, бивней мамонтов. Отдельные фигурки начали появляться ещё в период культуры Ориньяка, в 30-40-х тысячелетиях до н. э. Но наибольшее распространение они получили между 30-м и 20-м тысячелетиями. Эти женские фигурки находили и при раскопках более поздних культур, вплоть до конца эпохи раннего неолита. Со временем фигурки изменялись, становились тоньше, приобретали геометрические формы, чаще изображались в окружении животных и различных символов природы, что выводило на первый план именно всеобъемлющий масштаб Богини⁸³.

Важным свидетельством религиозных представлений эпохи неолита оказываются женские изображения, найденные при раскопках поселения Чатал-Хююк в Южной Анатолии и датированные 7-м – 6-м тысячелетиями до н. э. Эти изображения концентрируются не на одном аспекте рождающей Богини, а показывают весь жизненный цикл: Богиня окружена как символами жизни (изображения детородных органов, Богини в позе роженицы, бычьих голов

⁸¹ Carol P. Christ. Lady of the Animals // Encyclopedia of Religion. Vol. 8. P. 5281.

⁸² Lincoln B. Human Body // Encyclopedia of Religion. Vol. 6. P. 4163.

⁸³ Preston J.J. Goddess Worship // Encyclopedia of Religion. P. 3583-3585.

как символа обновления жизненного цикла), так и символами смерти, представленными через изображения грифов⁸⁴.

В эпоху неолита с изменением социального строя и развитием ремёсел произошло не только обогащение сюжетов, но и расширение форм выражения и изображения древних символов. С изобретением керамики в 7-м тысячелетии до н.э. женские изображения появляются и в виде многочисленных глиняных статуэток и сосудов, представляющих собой фигуры женщин⁸⁵.

Женская способность к рождению, лежит в основе многочисленных представлений о женском созидательном начале, матери-прародительнице, образе, характерном для культур разных времён, ступеней развития и географических пространств.

1.2.1.3 Мать-Земля

С образом женщины-создательницы сопряжен всемирный образ Матери-Земли, порождающей всё живое. Плодовитость женщины приравнивается к урожайности земли ещё со времён верхнего палеолита. Как женщина даёт жизнь ребёнку, так из Земли произрастают растения. К тому же, как верно замечает Н. Чаусидис, можно наблюдать своего рода «пространственное» сходство между образами роженицы и плодоносящей земли: «В обоих случаях рождение или творение (ребёнка или растений) осуществляется посредством нижней части, а кормление – при помощи верхней. Гениталии приравниваются к земле, из которой произрастают растения. А грудь, из которой истекает молоко, уподобляется облакам и дождю»⁸⁶.

⁸⁴ Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. С. 19.

⁸⁵ Dexter M. R. *Whence the Goddesses: A Source Book*. NY: Teachers College Press, 1990. P. 5 (Athene Series).

⁸⁶ Chausidis N. *Mythical representations of «Mother earth» in pictorial Media // Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history and prehistory / ed. by G. Terence Maeden. Oxford: Archaeopress Gordon House, 2012. P. 7. (BAR International Series 2389).*

Однако связь образа рождающей женщины с плодоносящей землёй объясняется не только умозрительным подобием, но и социальной ролью женщины. Со времён палеолита женщины занимались сбором растений и плодов, позже, с развитием земледелия – сбором урожая. Из таких бытовых ежедневных вещей, которыми испокон веков занимались именно женщины, складывался многогранный образ, закрепившийся затем в культуре⁸⁷.

Представление о матери-земле появляется практически повсеместно в мировом фольклоре.

В древнегреческой мифологии воплощение земли – богиня-мать Гея. В скандинавских мифах обожествлённой землёй является богиня Ёрд⁸⁸. Олицетворение земли у ацтеков – богиня-мать Сиуакоатль (Тонанцин), одно из древнейших божеств в мифологии индейцев Центральной Америки⁸⁹.

Северные оджибва, относящиеся к индейским племенам, верят в существование О-ма-ма-ма, вечно молодой Матери-Земли, родившей мировых духов, рыб, скалы, растения и животных⁹⁰.

В бантуязычной Африке в мифах у племени зарамо чрево земли-Ньялутанга порождает все живое. Туареги в Северной Африке считают, что сначала мать-Земля была щедра, давала еду, но после того как одна служанка подтерла младенца хозяйки куском мяса, еда превратилась в камни. У тямов в Бирме главное божество – богиня По Ян Ино Ногар («богиня – мать государства»), создательница земли и риса. Мифы маратхов, варли в Индии свидетельствуют о почитании Земли-матери. В Меланезии маринд-аним отождествляют землю с женщиной. В Полесье существовало поверье, что Земля беременеет весной, с чем были связаны некоторые запреты: например, нельзя было втыкать в неё палки. И даже если кто-нибудь падал на землю, то, вставая, просил у нее прощения⁹¹. В России у мордвы, чувашей и башкир земля считается матерью. У древних славян появляется образ «Мать-сыра земля». Н.И. Толстой отмечает: «Земля – святая, земля – живая, земля – не только сама живёт, но и даёт жизнь роду человеческому. Земля – чистая, «пречистая». Земля – мать, «мать-сыра земля». Сербские крестьяне при обращении к ней называют её Богоматерью («Земльо Богомајко!»). Таково кредо русского и славянского пахаря-труженика, идущее ещё из поры языческой, от времён до крещения Руси и других славян, кредо, близкое к мифологическим воззрениям античности, не

⁸⁷ Carol P. Christ. Lady of the Animals // Encyclopedia of Religion. P. 5281.

⁸⁸ Мелетинский Е.М. Ёрд // МНМ. Т. 1. С. 436.

⁸⁹ Кинжалов Р.В. Сиуакоатль // МНМ. Т. 2. С. 440.

⁹⁰ Берёзкин. Указ. соч. В2А. Земля – женщина, А401.

⁹¹ Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени. Скопје: Мисла, 1994. С. 156.

разрушенное, а скорее консервированное и укреплённое народным, «бытовым» христианством»⁹².

Во многих языках слово «земля» женского рода. Например, во всех романских языках.

С представлениями о земле-женщине связаны мифы о священном браке земли и неба, где небо – оплодотворяющее мужское начало. Этот мотив также широко представлен в мифологических сюжетах. Например, Гесиод упоминает о браке Геи и Урана: «*Тех, кто от Геи-Земли родился и от Неба-Урана*» (Теогония, ст. 423)⁹³. О свадьбе земли и неба говорят мифы народов Индии⁹⁴, сказки южных славян или, например, загадки о браке между Небом и Землей⁹⁵. Например, русская загадка: «Мать – низко, отец – высоко»⁹⁶. Впрочем условия зачатия и рождения, по всей видимости, не всегда были важны. Образ Великой богини был самостоятелен и полноценен сам по себе⁹⁷.

1.2.1.4 Женщина-демиург

Богини, стоящие при начале возникновения мира, выступают как демиурги и наделены теми функциями, которые в мифологиях часто выполняют боги-демиурги. Мифы о богинях-демиургах, по нашему мнению, древнее, чем мифы о богах-демиургах. В этой форме выражалась идея о богине-созидательнице, когда ее рождающая роль не была отделена от

⁹² Толстой Н.И. Очерки славянского язычества. М.: Индрик, 2003. С. 507. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).

⁹³ Гесиод. Теогония // Полное собрание текстов / пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко. Вступ. ст. В.Н. Ярхо. Коммент. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 45.

⁹⁴ Thompson S. Op. cit. A702.5. A702.5. Marriage of earth and sky.

⁹⁵ Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени. С. 156.

⁹⁶ Радченко О.Г. Дуалистичность рождающих образов в славянской мифологии (в аспекте гендера как культурного символа) // Гуманно-личностное пространство сопровождения семьи в реалиях XXI в.: материалы I рег. пед. чтений (Волгоград, 13-14 ноября 2008 г.). 2009. С. 20.

⁹⁷ Dexter M.R. Op. cit. P. 4. В частности, о самостоятельности женского образа и девственного героя см. Фрейденберг О.М. Миф об Иосифе Прекрасном // Язык и литература. 1932. Т. 8. С. 137-158.

других ее созидательных ролей. В примитивных мифах Богиня, стоящая у начала мира и лепит, как художница, и /или тут же порождает. Она и создает мир из своего тела, и рождает разные категории существ из разных частей собственного тела.

Образ женщины, которая создает мир, женщины-творца, встречается в мифологиях самых различных народов.

В шумеро-аккадской мифологии – это богиня Нинхурсаг, рождающая восемь дочерей, которые затем превращаются в восемь растений⁹⁸. Или фригийская Кибела, мать и госпожа всего сущего. В эламской мифологии богиней-матерью почиталась Киририша, за которой к началу 2 тыс. до н. э. в эламском пантеоне закрепляется ведущее место «матери богов»⁹⁹. В греческой мифологии – это Гея, породившая из себя своего супруга Урана, от союза с которым возникли другие боги¹⁰⁰.

Богиня-мать присутствует и в мифологиях небольших народов.

Так, племя Раи на северо-востоке Индии верит в то, что из-за дождя на земле образовалось озеро, на котором выросло первое растение из принесённых туда ветром листьев. Растение породило богиню-создательницу. Здесь важен не способ, которым творит эта богиня, а ее способ происхождения – она рождается из земли, подобно растению. Богиня-демиург есть и в пантеоне бурят Южной Сибири и Монголии – это Эхе Бурхан. Бродя во мраке, она сделала дикую утку. Из грязи, принесённой уткой со дна моря, женщина слепила землю Улгэн и сотворила на ней растения и животных. В Полинезии у племени мангайя существует представление о женщине-демоне Варима-те-такере («самое начало»), которая создаёт из кусков своего тела сыновей и дочерей, ставших прародителями племени. Здесь вместо порождения – изготовление из себя, как в мифах о первом человеке Пуруше или великане Имире. В представлениях племени Моны в Индокитае все полезные вещи были созданы первой женщиной Итангейя Самбасои. И здесь она подобна культурному герою. Затем от её союза с первым мужчиной Паосангейя Сангасои появились люди – так, она выступает и как праматерь людей.

По представлениям народа Сулод на Филиппинах, сначала были только небо и море. Великанша Байи (Baui) положила на ладонь червя; из него выпали экскременты, стали расти, так возникла земля. После союза со своим мужем Лаки Байи стала рожать: *«Из пальцев рук – всех диких копытных, из пальцев ног – всех водных существ, из икр ног – домашних животных и птиц, из бедер – диких птиц, из гениталий – трех мальчиков – предков трех групп*

⁹⁸ Афанасьева А.В. Нинхурсаг // МНМ. Т. 2. С. 222.

⁹⁹ Дандамаев М.А. Киририша // МНМ. Т. 1. С. 651.

¹⁰⁰ Тахо-Годи А.А. Гея // Там же, с. 300.

народов»¹⁰¹. В этом мифе функцией первоначального демиурга снова наделено живое существо и некие «отходы», грязь. Червь со своими экскрементами ставится в этом повествовании в ряд с Богиней-прародительницей и первым человеком, из тела которого создается животный мир.

Отголоски древних представлений о Великой богине-матери присутствуют и в мировых религиях. В буддизме, особенно в традиции ваджраяна, особое значение имеет образ бодхисатвы Тары, спасительницы и защитницы всего живого¹⁰². В христианстве, по нашему мнению, это центральный женский образ – Дева Мария.

1.2.1.5 Дева и блудница: семантический параллелизм

Отголосками единого образа самостоятельной богини-матери становятся и образы богини-девы и богини-блудницы. Эти два образа, оформленные в определённые моральные рамки, впоследствии становятся основными характеристиками некоторых богинь.

Так, в образе девы отразились представления о матери-земле, дающей рождение без мужа¹⁰³. Хотя образ безмужней матери отложился именно в образе девы, которая рождает. Девственницей почиталась ингушская богиня Тушоли, считавшаяся «Великой матерью», богиня, к которой обращались с молитвами о даровании детей¹⁰⁴. Вероятно, и в христианской Деве Марии видны отголоски образа древней самозачинающей богини¹⁰⁵.

¹⁰¹ Берёзкин. Указ. соч. В5В. Всеобщая мать.

¹⁰² Preston J.J. *Op. cit.* P. 3586-3587. Хотя качества Тары как спасительницы и защитницы всего живого в первую очередь имеют отношение к ее статусу бодхисатвы – все бодхисатвы (это, прежде всего, мужские персонажи) имеют своей главной целью спасение живых существ от страданий. Перенос мужских характеристик на женский образ можно видеть и на примере индуистской богини Кали. Её облик обусловлен иконографическими трафаретами грозного божества, также, как правило, мужского.

¹⁰³ Neumann. *Op. cit.* P. 269-270.

¹⁰⁴ Tsaroeva M. *Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peuples du Caucase du Nord): Ph. D. diss.* / Marel Tsaroeva. – Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.

¹⁰⁵ Такую мысль поддерживает и М. Гимбутас. См. Гимбутас. Указ. соч. С. 244.

Но появляется и другой тип девы, нерождающей, семантизирующей неоплодотворённое женское начало. Это состояние метафоризируется через её опасность и враждебность. К такому типу можно отнести греческих богинь – охотницу Артемиду и воительницу Афину¹⁰⁶. Они самостоятельны и неподвластны мужскому влиянию. Попытки приблизиться к ним могут оказаться для мужчин смертельно опасными.

Другим «путём» развития идеи самостоятельно рождающего женского начала выступает образ богини без мужа и богини-блудницы, с возрастающей со временем отрицательной характеристикой. Мужчина в этом случае присутствует, но оценка его роли незначительна. К примеру, Инанна-Иштар – богиня плодородия и плотской любви, центральный женский образ шумерского, а затем аккадского пантеона. У Инанны не было постоянного супруга. Как отмечает В.К. Афанасьева, среди её мужей упоминаются бог-воин, покровитель Киша, Забаба (местная традиция) и бог-пастух Думузи. В шумеро-аккадском мифе о возвышении Инанны говорится о её супружестве с отцом богов Аном. Воинственный бог Шара порой выступает как сын и возлюбленный Инанны (культ в городе Умма)¹⁰⁷.

Греческая покровительница любви и красоты Афродита, считавшаяся «архаической богиней с её стихийной сексуальностью и плодовитостью»¹⁰⁸, порой воспринималась как богиня гетер¹⁰⁹. В «Илиаде» супругом Афродиты является хромой Гефест. Но это скорее не очень

¹⁰⁶ Обе функции принадлежат Великой богине.

¹⁰⁷ Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. М.: Водолей Publishers, 2007. С. 322.

См. также Афанасьева В.К. Инанна // МНМ. Т. 1. С. 510.

¹⁰⁸ Лосев А.Ф. Афродита // МНМ. Т. 1. С. 132-136.

¹⁰⁹ По словам В. Пиренн-Дельфорж, Афродита покровительствовала всем видам любовных отношений. Под её защитой были любовницы, куртизанки, проститутки. «Отвечала» она и за сакральную проституцию, центром которой был Коринф. Страбон отмечает: «Святилище Афродиты было так богато, что имело больше 1000 храмовых рабынь-гетер, которых посвящали богине как мужчины, так и женщины; и благодаря этим женщинам город становился многолюдным и богател» (География, IX.I.20) (цит. по Страбон. География / пер. с древнегреч. Г.А. Стратановского под ред. О.О. Крюгера, общ. ред. С.Л. Утченко. 2-е изд., репр. М.: Ладомир, 1994. С. 361. (Памятники исторической мысли). См. Pirenne-Delforge V. «Something to do with Aphrodite»: Ta Aphrodisia and the Sacred // A companion to Greek Religion / ed. by D. Ogden. Blackwell publishing, 2007. P. 319. (Blackwell Companions to the Ancient World).

Один из эпитетов Афродиты – Пандемос (Всенародная). Согласно ряду источников, эпитет может отражать как способность Афродиты к политической интеграции (например, Павс.

удачная попытка дать богине без мужа постоянного супруга. По своей же сути Афродита так и остаётся без определённого мужа¹¹⁰.

Существуют также как дwoящиеся, так и сдвоенные образы девы и возлюбленной, матери и дочери. Например, семитская Анат, дева-воительница, одновременно сестра и возлюбленная бога Баалу. А в образах Деметры и Персефоны (Коры), «двух неразделимых богинь»¹¹¹ особым образом сплетается образ Матери и Дочери. И здесь, следуя за терминологией К. Кереньи, скорее можно говорить о некоей сдвоенности, «открывающей видение женского источника жизни»¹¹². Двойственность заключена в Великой Матери, источнике противоположностей. Такая двойственность присуща мифологическому сознанию, которое совмещает явления многообразного и, в то же время, единого мира. Как нам представляется, чем сложнее и противоречивее образ, тем он древнее. Соприсутствующие противоположные черты со временем, под влиянием самых различных причин, обретают жизнь отдельных качественно отличных персонажей.

1.2.1.6 Повелительница зверей

1.22.3), так и иметь сексуальные коннотации. Афиней, ссылаясь на Никандра Колофонского, приводит историю о строительстве Солоном в Афинах храма Афродите Пандемос на деньги сводников, что в определённой степени может быть расценено как поддержка рынка проституции (Pala E. Aphrodite on the Akropolis: Evidence from Attic Pottery // Brill's Companion to Aphrodite / ed. by A. C. Smith and S. Pickup. Leiden, Boston: Brill, 2010. P. 197). Платон говорит о двух Афродитах, представляющих два разных аспекта любви. Афродите Урании (возвышенная небесная любовь) противопоставлена Афродита Пандемос (земная любовь, ради плотского удовольствия) (Пир, 180d) (Smith A. C., Pickup S. Budding Aphrodite: Into the Future // Brill's Companion to Aphrodite, 2010. P. 22).

¹¹⁰ Однако ее союз с богом войны Аресом и изображения ее самой в военных доспехах (что имело уже в эллинистическое время и эротический смысл), восходят, тем не менее, к восточным прообразами воительницы Иштар.

¹¹¹ Кереньи К. Указ. соч. С. 162.

¹¹² Там же.

Ещё одной гранью женщины – матери – земли является её образ повелительницы или владычицы зверей. Черты повелительницы животных могут проявляться в образе богини с большей или меньшей степенью. Для некоторых образов присутствие животных – лишь атрибут, как, например, для Афины. Для других – воплощение их сущности: Диана и Артемида становятся полновластными хозяйками животного мира. Среди богинь-демиургов, названных выше, есть и родительницы животных, птиц и людей.

Изображения Повелительницы животных приобретают особое распространение в эпоху неолита. Наиболее ранние изображения женщины со зверями (зверем), были найдены в Чатал-Хююке, где её сопровождают леопарды, псы и другие животные¹¹³.

В Малой Азии в образе повелительницы животных появляется окружённая львами Кибела¹¹⁴. В Гомеровском гимне к Матери богов говорится:

Любы ей ...

Огненнооких рыканье львов, завывания волчи,

Звонкие горы и лесом заросшие логи глухие (XIV:3-5)¹¹⁵.

В Индии в окружении львов предстают Парвати и Тара, а Дурга едет на льве на битву с демонами. В Китае на драконе стоит Кван Ин. У эскимосов Седна – богиня всех морских животных. Алгонкины верят в существование Нокомис, кормящей своей грудью животных и людей¹¹⁶.

Племена Тагиш, внутренние тлинкиты, южные тутчони, каска в Субарктике считают, что Мать Животных рождает промысловых зверей, раскачивает их на лосиной шкуре между четырех гор и наделяет теперешними их свойствами¹¹⁷.

Богиня связана не только с творением и возвращением животных, но и с их смертью. Она – охотница и посылает зверя навстречу охотнику. М. Элиаде отмечает, что некоторые северно-азиатские охотничьи племена делают небольшие антропоморфные скульптурки «дзули». И «в тех племенах, где дзули женского пола, эти идолы представляют мифическую прародительницу, от которой предположительно произошли все члены племени; праматерь

¹¹³ Carol P. Christ. Op. cit. P. 5280.

См. также Гимбутас М. Указ. соч. С. 246.

¹¹⁴ Carol P. Christ. Op. cit. P. 5280.

¹¹⁵ Цит. по: Гомеровы гимны // Эллинские поэты / пер. В.В. Вересаева, коммент. В. Вересаева, М. Ботвинника и А. Зайцева. М.: Художественная литература, 1963. С. 115. (Библиотека античной литературы).

¹¹⁶ Carol P. Christ. Op. cit. P. 5280.

¹¹⁷ Ibid.

защищает семьи и жилища своих потомков, а те после возвращения с большой охоты подносят ей жертвы...»¹¹⁸.

Образ Богини смешивается с изображениями животных. Границы зооморфного и антропоморфного пересекаются. В мифе вопрос о животном облике просто не встаёт. Богиня носит имя животного.

Один из самых древних животных образов женщины – птичий.

В эпоху палеолита и позже, в неолитический период, на стенах пещер изображались красные птичьи лапки, часто вместе с треугольником и другими «женскими» символами, например, отвисшей грудью. Изображения женщин-птиц с явно подчёркнутой грудью встречаются и в неолите.

Статуэтки в виде птиц, с головами птиц или в «птичьих» позах становятся распространёнными изображениями в эпоху неолита. Это в основном утки, гуси, журавли¹¹⁹. Так, например, одно из наиболее ранних неолитических изображений женщины-птицы относится к культуре сескло¹²⁰. Она имеет птицеобразную голову – нос представляет собой птичий клюв, а волосы аккуратно зачёсаны назад.

Птица изображалась и в форме сосуда. Примером может служить сосуд, найденный в святилище Аизы в Македонии. Или сосуд, найденный на Крите и датируемый III тыс. до н. э. Он представляет собой крылатую женщину, на груди у которой сделаны два отверстия-поильника.

Скандинавская богиня Фрейя имеет пернатую сорочку, одевая которую, она становится птицей:

*«Фрейя, не дашь ли
наряд свой из перьев,
чтоб я свой молот
мог бы сыскать?»*

(Песнь о Трюме, 3:5-8)¹²¹

В европейском фольклоре водные нимфы, которые прядут и ткут, имеют птичьи лапы и тела уток и куриц.

¹¹⁸ Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 1-й: от каменного века до Элевсинских мистерий / пер. Н. Кулаковой, В. Рокитянского и Ю. Стефанова. М.: Критерий, 2002. С. 37.

¹¹⁹ Carol P. Christ. Op. cit. P. 5281.

¹²⁰ Dexter M.R. Op. cit. P. 12.

¹²¹ Песнь о Трюме // Старшая Эдда: Эпос / пер. с древнеисл. А. Корсуна. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 138.

Богиня-птица или богиня с птицами, как, например, летающая на лебеде или на других крылатых тварях Афродита, является не только дарительницей жизни и покровительницей всего живого, она как владычица всего порождённого ею может нести и гибель.

На стенах храма в Чатал-Хююке изображены богини в окружении грифов, а также отдельные хищные птицы, нападающие на обезглавленные трупы.

По мнению Дж. Милларта, археолога, занимавшегося раскопками Чатал-Хююка, такие изображения свидетельствуют о связи богини с представлениями о смерти: она становится не только дарительницей жизни, но и забирает жизнь обратно¹²².

Шумерский текст, в котором говорится о дереве Инанны, сообщает о четырех образах – дерева, змеи, птицы и женщины:

Древо возросло, кору его не расколоть.

В корнях его змея, заклятий не ведающая, гнездо устроила.

В ветвях его Анзуд-птица птенца вывела.

В середине его Лилит-дева жильё себе соорудила ...

(Гильгамеш, Энкиду и подземный мир

(«В предвечные дни, в бесконечные дни...»)), ст. 41-44)¹²³

Как отмечает В. К. Афанасьева, все три персонажа, населяющие дерево, здесь – символы зла¹²⁴.

Знаменитое изображение обнаженной женщины с крыльями и ногами птицы на шумерском рельефе, датируемом XIX–XVIII вв. до н. э. принято называть богиней Инанной. Здесь перед нами не просто женщина миксантропического облика, она имеет вполне антропоморфный облик, но ноги её заканчиваются птичьими лапами, а из-за спины видны птичьи крылья. Ее изображение отвечает широкоизвестной иконографии Владычицы зверей. Поэтому мы позволим себе предположение, что и птицы-женщины неолитического времени, если и не могут быть названы нами с уверенностью богинями, представляют собою предшественниц развитого в ранних цивилизациях образа владычицы зверей.

¹²² См. Mellaart J. Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967. 233 p. (New aspects of archaeology); Cameron D.O. Symbols of Birth and Death in the Neolithic Era. London: Kenyon Deane, 1981. P. 4-14; Mellaart J., Hirsch U., Balpinar B. The Goddess from Anatolia. Milan: Eskenazi, 1989. Vol. 1, 2.

¹²³ Цит. по: Афанасьева В.К. Указ. соч. С. 120.

¹²⁴ Афанасьева В.К. Указ. соч. С. 372.

1.2.1.7 Возвращение к Матери. Смерть

Богиня – не только светлое порождающее начало, но вместе с тем и сила разрушительная¹²⁵. Из утробы Богини всё не только рождается, оставляя этот «сосуд» навеки пустым. Всё рождённое умирает, возвращаясь в землю, из которой появилось, возвращаясь в состояние перед рождением. Отсюда – семантика смерти, сопровождающий образ Великой Матери. Отсюда и столь разнообразные и противоположные изображения богинь и столь противоположные характеристики, которые иногда вбирает один и тот же образ¹²⁶.

В одном образе происходит сочетание функций плодородия и разрушения. Так, западно-семитская богиня плодородия Астарта является одновременно и божеством войны¹²⁷. Кельтская Морриган также сочетала в себе производительные и разрушительные функции¹²⁸. В мифологии тарасков великая богиня-мать Куеравапери почиталась также и как божество смерти¹²⁹.

В славянской традиции перед началом весны уничтожается болван Морена (Маржена, Муриена, Мара), по виду напоминающий безобразную злую старуху и представляющий собой Смерть¹³⁰. От XV века дошли свидетельства польского летописца Яна Длугоша, в которых он называет Маржану – «Житная мать»¹³¹.

¹²⁵ Богиня отвечает не просто за линейное развитие жизни, где рождение сменяется смертью, но именно за весь цикл – за смертью следует возрождение (см., например, Dexter M.R. Op. cit. P. 5).

¹²⁶ Gordon S. Mother Goddess // The Encyclopedia of Myths and Legends. London: Trafalgar Square, 1994. P. 372.

¹²⁷ Jordan M. Astarte // Dictionary of Gods and Goddesses. 2nd ed. Facts On File Inc., 2004. P. 34.

¹²⁸ Jordan M. Morrigan // Dictionary of Gods and Goddesses. P. 203-204.

¹²⁹ Баглай В.Е. Куеравапери // МНМ. Т. 2. С. 21.

¹³⁰ Корень «mer» является индоевропейским и несёт в себе значение смерти (см. Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern, München: Francke Verlag, 1959. 1 Band. P. 693; см. также Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени. С. 242-243; Иванов В.В., Топоров В.Н. Мара // МНМ. Т. 2. С. 110; Юсим М.А. Мара // МНМ. Т. 2. С.110.

¹³¹ Там же.

У южных славян есть «Лесная мать», или «Горская мать». Образ этот представляет собой природу-мать и несёт как положительные, так и отрицательные характеристики¹³².

Другие образы становятся воплощением только губительной стороны. Греческая Медуза Горгона превращает живое своим взглядом в камень. А её голова вместо волос кишит змеями¹³³. В индуизме это ужасная Кали. Богиня обычно изображается с клыками, высунутым языком и губами, с которых стекает кровь. Её шея обвита черепами, на талии – пояс из человеческих рук, в ушах – серьги в виде мёртвых детских тел, а на запястьях – змеи-браслеты¹³⁴.

Хотя и эти образы при всём очевидном наборе разрушительных деталей несут в себе намёки на характеристики совсем противоположные. Медуза, согласно мифу, первоначально была прекрасной девушкой с красивыми волосами. И только из-за гнева Афины она приобрела столь ужасный облик. А после смерти Горгоны её кровь в руках целителя Асклепия становится средством исцеления¹³⁵. Относительно образа кровожадной Кали также трудно говорить об однозначной интерпретации. Многие отмечают, что бедствия, которые приносит богиня, предваряют грядущее возрождение¹³⁶.

Но противоположные характеристики Богини присутствуют и в её порождающей функции. Рождая, Богиня отнюдь не является светлым организующим принципом, но, скорее, тёмным и хаотическим началом, из которого, как из мрака пещеры или сосуда, рождается нечто новое.

Образ Великой Богини, первоначально связанный именно с землёй-матерью, вбирает в себя хтонизм. Подземный мир смерти и есть та самая утроба, из которой всё появляется на свет. Многие богини, исторические «потомки» Великой матери предстают как владычицы подземного мира. К примеру, древняя италийская и римская хтоническая богиня Церера, шумеро-аккадская Эрешкигаль, западно-индонезийская богиня подземного мира Ндара (восточные тораджи острова Сулавеси)¹³⁷.

Само же по себе женское начало, дающее и забирающее жизнь, – это, скорее, тот изначальный хаос, который в состоянии не только породить, но и пожрать, поглотить. В этот же ряд можно поставить также бездну, тьму, пропасть, морские глубины.

¹³² Подробнее см. Чаусидис Н. Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции // *Studia Mythologica Slavica*. 2012. № 15. С. 96-98.

¹³³ Gordon S. Medusa // *The Encyclopedia of Myths and Legends*. P. 493.

¹³⁴ Jordan M. Kali // *Dictionary of Gods and Goddesses*. P. 153.

¹³⁵ Gordon S. Medusa // *The Encyclopedia of Myths and Legends*. P. 493.

¹³⁶ Jordan M. Kali // *Dictionary of Gods and Goddesses*. P. 153.

¹³⁷ Членов М.А. Ндара // *МНМ*. Т. 2. С. 206.

Лучше всего характер богини передаётся через семантику водной бездны. В мифологии вода изображает изначальное нерасчлененное состояние, из которого рождается мир¹³⁸. Но мифологема воды как порождающего начала может воплощаться и в женских образах, и в мужских. Не останавливаясь подробно на образах воды как семени мужчины¹³⁹, мы разберём образ воды как женского начала. Так, вода становится аналогом лона матери, в котором зарождается новая жизнь¹⁴⁰.

С древнейших времён богини окружены орнаментами, передающими водно-змеиный характер. Это зигзаги, спирали, плавные волнистые линии, дуги и знаки в форме чаши¹⁴¹.

Говоря о мировом фольклоре, можно вспомнить мифы об изначальных водах. Например, аккадский миф о женском чудовище Тиамат, представляющей солёные воды.

Вода как женское порождающее начало может отождествляться с землёй. Примером здесь может выступать иранская богиня воды и плодородия Ардвисура Анахита или широко распространённые у индоевропейцев мифы о священном браке неба как мужского начала с началом женским в виде земли или воды.

Не случайна связь Афродиты с водой. Богиня, выходящая из моря, носит эпитет Понтия («Морская»)¹⁴². С водой связана и аккадская Иштар. Обе богини любви представляют пример связи образа воды с эротической семантикой¹⁴³. У древних финно-угорских народов (карелов, мордвы, эстонцев, черемисов) существовала вера в «Мать-Воду». К ней женщины обращались с просьбами о детях¹⁴⁴.

Но первичный водный хаос не является ни положительным началом, ни отрицательным, он содержит в себе все потенции. Образ Великой Матери (во всяком случае, в древнейший период) лишён каких бы то ни было моральных характеристик. Являясь создательницей во многих

¹³⁸ По словам М. Элиаде, вода «есть *fons et origo* (источник и начало), средоточие всех потенций бытия. ... Вода символизирует первичную субстанцию, из которой рождаются все формы и в которую они возвращаются» (См. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 184).

¹³⁹ Например, хананейско-финикийское божество Балу (Баал) или речные божества, супруги земных женщин, в греческой мифологии (подробнее см. Аверинцев С.С. Вода // МНМ. Т. 1 С. 240).

¹⁴⁰ Там же.

¹⁴¹ Гимбутас М. Указ. соч. С. 325.

¹⁴² Pirenne-Delforge. Op. cit. P. 318.

¹⁴³ Аверинцев С.С. Вода // МНМ. Т. 1. С. 240.

¹⁴⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 186-187.

мифах, она в то же время не становится покровительницей и любящей матерью. Фригийская Кибела, великая мать богов, требует от своих служителей полного ей подчинения и даже оскпления. Богиня любви и плодородия Инанна (Иштар) – одновременно является богиней-воительницей, мстительной и жестокой¹⁴⁵.

Но и говорить об однозначно отрицательном образе тоже невозможно. Наделение богини сугубо отрицательными или однозначно положительными характеристиками происходит постепенно, с внесением морального начала, когда единый, многогранный образ распадается на множество отдельных аспектов. Первоначально мы скорее можем говорить о нейтральности и некоем безразличии богини. Она – «надчеловеческая, трансперсональная сила»¹⁴⁶, которая одновременно и даёт жизнь, и забирает её.

1.2.1.8 Сосуд со смертью

Семантика сосуда связана не только с материнским чревом, дающим рождение, но и с тёмным, губительным началом Богини. Она появляется в образах погребальной урны, пещеры или могилы. Сосуд (корзина, ящик) также может быть вместилищем и самой смерти.

По всему миру встречаются сюжеты, в которых смерть, болезни, всякие бедствия находятся в сосуде. У пигмеев эфе в Восточной Африке смерть вырывается в мир, так как Лягушка разбивает сосуд со смертью. В Индонезии у восточных тораджа Владыка Неба оставляет бессмертным людям корзину, говорит, что в ней отравы и велит не открывать. Люди же, не понимая опасности, открывают корзину, после чего становятся смертными. В Китае у народа лоло есть миф, объясняющий смертность людей – люди умирают, потому что был открыт короб с семенами смерти¹⁴⁷.

В сербской эпической песне «Смерть королевича Марка» переплетаются образы смерти, воды и сосуда. Царевич наклоняется над колодезем и видит свою смерть¹⁴⁸:

¹⁴⁵ Афанасьева В.К. Инанна // МНМ. Т. 1. С. 510-511.

¹⁴⁶ Neumann E. Op. cit. P. 270.

¹⁴⁷ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. Н24С. Смерть в сосуде.

¹⁴⁸ Ассоциация «смерть-вода» в данном сюжете не является единственной. Вода как отражающая поверхность приобретает магическое значение «окна» в потусторонний мир, в

*Нагнулся над колодецем, над водой,
над водой он глянул на себя,
а, когда Марко глянул на себя,
увидел Марко, что (когда) умрёт¹⁴⁹.*

В некоторых мифах одновременно фигурируют два сосуда (свёртка, корзины и т.п.) – с жизнью и смертью. Например, у народа Ила в Замбии Бог даёт на выбор свертки с жизнью и смертью: люди берут блестящий, в котором смерть. В сосудах могут быть также семена растений, дикие звери, болезни и т.п. Но смысл двух полярностей – жизни и смерти – остаётся. В мифе народа каонде в бантуязычной Африке присутствуют три кalebаса (сосуда). В первых двух – семена культурных растений, в третьем – смерть, болезни, рептилии. В Судане в мифе народа нзакара Солнце, Месяц и Ночь делят имущество отца – три сундука. В сундуке Ночи – опасные звери саванны и леса. У Месяца – болезнь и смерть, а также орудия труда – топор, мотыга. В сундуке Солнца – люди¹⁵⁰.

Всё содержимое «сосудов» – болезни, звери, рептилии, леса, растения, семена – соответствует функциям Богини, в которой, как в сосуде, заключается жизнь и смерть, совокупность всего мира.

В ряде сюжетов «сосуд» со смертью появляется вместе с женским образом. У греков вредоносные болезни, несущие людям смерть, входят в мир благодаря Пандоре, женщине, обличье которой, согласно Гесиоду, – «схожее с вечной богиней»¹⁵¹:

*Снявши великую крышку с сосуда, их все распустила
Женщина эта и беды лихие наслала на смертных*

(Труды и дни, ст. 94-95).¹⁵²

В рассказе о Купидоне и Психее из «Метаморфоз» Апулея Афродита посылает Психею «в загробное царство самого Орка» к богине подземного мира Прозерпине. Психея должна принести Прозерпине баночку, попросить ту наполнить её красотой и отнести обратно Венере

котором присутствует (или каким-то образом спроецирована) наша реальность, но с некоторым «обгоном» во времени, с его «опережением» (см. Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 40-41).

¹⁴⁹ Цит. по: Толстой Н.И. Указ. соч. С. 624.

¹⁵⁰ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. Н24С. Смерть в сосуде.

¹⁵¹ Гесиод. Труды и дни // Полное собрание текстов / пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко. Вступ. ст. В.Н. Ярхо. Комментар. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. С. 53.

¹⁵² Там же, с. 54.

(Метаморфозы, 6:16)¹⁵³. Но это была попытка Венеры погубить Психею. В баночке оказывается смертельный сон. В этом обмане проявляется двойственность, своего рода «игра» противоположностей. Красота, первоначально связанная с богиней плодородия Венерой, оборачивается смертельным даром из мира мёртвых. То, что сначала связывается с жизнью, оказывается смертью.

В некоторых мифах сосуды с жизнью и смертью появляются одновременно, здесь – два сливаются в один.

Сочетание противоположностей видно и в соприсутствии в одном сюжете двух богинь – богини любви и плодородия Венеры и богини мёртвых Прозерпины.

1.2.1.9 Змея – хтоническая богиня бессмертия

Давно была отмечена связь Богини-Матери со змеями. Женские изображения в виде змей являются столь же древними, как и их птичьи облики¹⁵⁴.

На ритуальном сосуде из Хафаджи (или Тель-Аграба), датируемом III тыс. до н. э., фигура женщины изображена стоящей между двумя львами, в её руках – огромные змеи¹⁵⁵.

Со змеями в руках изображена Богиня на Крите: это статуэтки, известные как «богини со змеями» и относящиеся к периоду Минойской цивилизации.

Со змеями в руках изображаются Артемида и Геката. Огромная змея обвивает мистериальную корзину Элевсина рядом с изображением Деметры и Персефоны¹⁵⁶. Со змеями в волосах появляются Горгона и Эриния¹⁵⁷. На щите Афины прикреплена змея¹⁵⁸.

¹⁵³ Апулей. Метаморфозы, или Золотой осёл // Апулей. Метаморфозы, и др. сочинения: пер. с лат. Сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова; вступ. ст. Н. Григорьевой; коммент. М. Гаспарова, Н. Григорьевой, А. Кузнецова, Е. Рабинович, Р. Урбан. М.: Художественная литература, 1988. С. 200-201. (Библиотека античной литературы).

¹⁵⁴ Carol P. Christ. Op. cit. P. 5281.

¹⁵⁵ Афанасьева В.К. Указ. соч. С. 32.

¹⁵⁶ Кереньи К. Указ. соч. С. 78.

¹⁵⁷ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 167.

¹⁵⁸ Carol P. Christ. Op. cit. P. 5282.

Богини иногда изображаются или как змеи, или с частями тела в виде змей. Египетская богиня плодородия и урожая зерна Рененутет появляется в виде кобры или с головой кобры¹⁵⁹. В скифско-иранской традиции известно представление о богине со змеиными ногами¹⁶⁰. Из её плеч порой растут две змеи. Имя ацтекской хтонической богини плодородия Коатликуэ переводится как «она в платье из змей»¹⁶¹. Имя другой богини ацтеков, Чикомекоатль – как «девять змей»¹⁶². Полуженщины-полузмеи – греческая Ехидна¹⁶³ и китайская Нюйва¹⁶⁴.

Образ змеи в мировом фольклоре занимает отдельное место. Загадочное передвижение без ног и крыльев, способность сбрасывать кожу и стремительно исчезать, немигающие глаза, лечебный яд и смертельный укус – всё это создаёт многогранный и таинственный образ змеи. С ней связываются мотивы плодородия, бессмертия, образы земли, дождя, домашнего очага. И многие её функции родственны изображению Богини. Но змея не тождественна Богине-матери, скорее можно говорить о некоторых пересечениях, основанных на схожих функциях, что даёт развитие отдельного образа Богини-змеи и сюжетов, в которых женщины связаны со змеями.

Особо видна связь змей с плодородием¹⁶⁵. Например, в Индии с буддийских времен змеи считались дающими всякое плодородие¹⁶⁶. Во многом это объясняется способностью змеи к «перерождению». Умение сбрасывать кожу всегда поражало сознание, и немало мифов связано с бессмертием, обновлением змеи¹⁶⁷. Одним из самых известных примеров может быть «Эпос о

¹⁵⁹ Jordan M. Renenutet // Dictionary of Gods and Goddesses. P. 265.

¹⁶⁰ Н. Чаусидис предлагает рассматривать змееногую богиню как вариант богини-роженицы с раскрытыми ногами. См. Chausidis N. Mythical representations of «Mother earth». P. 13. Эта точка зрения кажется нам интересной – визуальное сходство вполне может сосуществовать с хтоническим значением змееногой богини, связанной с рождающе-губящими недрами земли, из которой она выползает.

¹⁶¹ Кинжалов Р.Ж. Коатликуэ // МНМ. Т. 1. С. 662.

¹⁶² Jordan M. Chicomecohuatl // Dictionary of Gods and Goddesses. P. 65.

¹⁶³ Тахо-Годи А. Эхидна // МНМ. Т. 2. С. 675.

¹⁶⁴ Рифтин Б.Л. Нюй-ва // МНМ. Т. 2. С. 232-233.

¹⁶⁵ MacCulloch J.A. Serpent-Worship // Encyclopaedia of Religion and Ethics / ed. by J. Hastings. Edinburg: T & T Clark, 1920. Vol. 11. P. 399; см. также Альбедиль М.Ф. Змей культ // Альбедиль М. Ф. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Альбедиль М. Ф., Дубянский А. М. М.: Республика, 1996. С. 193.

¹⁶⁶ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 166.

¹⁶⁷ С «обновлением» змеи также связаны многочисленные мотивы трансформации змей. Это животное превращается в людей, животных или предметы – см. подробнее: Thompson S. Op. cit.

Гильгамеше», где змея крадёт добытый Гильгамешем цветок бессмертия, оставляя взамен свою кожу. В мифе народа маринд-аним в Меланезии змея слизывает снадобье, предназначенное для её мертвого сына Яви, налитое на землю, в которой тот был похоронен. С тех пор змеи не умирают, а меняют кожу¹⁶⁸.

Эта черта сближает змей с богинями, отвечающими за цикл и череду рождения и смерти. По словам Эллиаде, «тот же генеральный символизм плодородия и перерождения объясняет присутствие змеи в образах и обрядах Великих богинь всеобщего плодородия»¹⁶⁹.

В ряде мифов змеи выступают как создатели людей или хранители душ нерожденных, что также пересекается с образом Богини-матери. Например, в Гватемале племя урабунна считает себя потомками двух змей, которые странствовали по миру и везде оставляли майаурли («души детей»). У племён Того в Африке гигантская змея получает детей из рук Высшего Бога Наму и приносит их в город перед рождением¹⁷⁰.

Образ змеи связан с дарованием культурных благ¹⁷¹. Например, в Льяносах, степях Южной Америки, у народа сикуани анаконда учит добывать огонь трением, дает тростник для стрел, бананы, маниок¹⁷². В некоторых мифах образы женщины и змеи появляются вместе в контексте начала культуры. Например, у народа кэддо на юго-востоке США женщина-змея – хозяйка культурных растений. В том же регионе статуэтка из района Кахокии (возможно, изготовлена в Спиро-Маунд) изображает женщину, сидящую на корточках. Свою левую руку она положила на голову змее. В правой держит мотыгу. Ею она ударяет змею по спине, отчего тело змеи раздвоено на хвосте на две тыквенные лозы¹⁷³. У бороро в Южной Амазонии Атуародо беременеет от крови, потекшей из тела анаконды, убитой её мужем. Рождается сын-змея, который выползает из её утробы на дерево за плодами для матери, после чего возвращается в её утробу. Братья Атуародо сжигают змея. На месте убийства вырастают уруку, табак, кукуруза и хлопок¹⁷⁴.

D191, D391 (змея-человек), D411.8, D412.5.7, D418.1 (змея-животное), D425.1, D425.1.1, D425.1.2., D425.1.2.1, D425.1.3, D425.1.4 (змея-предмет).

¹⁶⁸ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. Н39, Пролитый яд.

¹⁶⁹ Эллиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 167.

¹⁷⁰ Там же, с. 166.

¹⁷¹ MacCulloch J.A. Serpent-Worship. P. 399.

¹⁷² Ibid, p. 401.

¹⁷³ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. G 17, Дар рептилии.

¹⁷⁴ Там же.

Змея выступает дарителем различных благ. В литовском фольклоре змеи приносят как плодородие и хороший скот, так и материальное богатство. В литовской сказке «Золотое кольцо» рассказывается о том, как крестьянин спас змею, которую трое мужчин хотели убить. Через некоторое время он встретил на мосту¹⁷⁵ избитую старую женщину, оказавшуюся той змеей. Она поблагодарила его за спасение и подарила золотое кольцо, исполняющее любое желание¹⁷⁶.

Знание секрета бессмертия, приписываемое змеям, во многом лежит в основе ассоциаций образа змеи с магическим знанием и колдовством¹⁷⁷. Змеи фигурируют в магических обрядах. Египетские маги, например, использовали жезл в виде змеи. Американские индейцы верят в то, что змеиная кожа приносит силу шаманам и врачевателям. Власть над змеями порой приписывалась колдунам и чародеям, или змеи становились их «посланниками», неся с собой различные беды¹⁷⁸.

Образ змеи тесно связан с образом женщины, ведьмы. Греческая Геката со змеями в волосах ассоциировалась с волшебством и магическими заклинаниями¹⁷⁹. В бретонской легенде также говорится, что волосы ведьмы превращаются в змей¹⁸⁰. У народа бондо в Южной Азии есть миф, в котором сказано, как змея была сделана богом Махапрахпу из волос женщины Ситы-Махалакшми. Эта змея кусает ребёнка, чья мать после его смерти зажаривает её и становится колдуньей¹⁸¹.

«Всеведение» объединяет змею и женщину в одном из мифов о Кассандре, которая ребёнком была оставлена в святилище Аполлона. Вернувшись утром за дочерью, Гекуба увидела дочь в окружении священных змей, которые лизали уши девочки. После этого Кассандра приобрела дар прорицания¹⁸².

Хотя змея связана с вечной жизнью, её укус несёт смерть. Как Богиня-мать отвечает и за жизнь и за смерть, так и змея в мифологических сюжетах появляется как символ рождения, так

¹⁷⁵ Образы змеи, моста и реки семантически повторяют друг друга.

¹⁷⁶ Dexter M.R. Op.cit. P. 8.

¹⁷⁷ MacCulloch J.A. Serpent-Worship. P. 406

¹⁷⁸ Ibid, p. 406-407.

¹⁷⁹ Gordon S. Hekata // The Encyclopedia of Myths and Legends. P. 314.

¹⁸⁰ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 167.

¹⁸¹ Verrier E. Myths of Middle India. Madras: Oxford University Press, 1949. P. 416-417.

¹⁸² Dexter M.R. Op. cit. P. 7, см. также Ярхо В.Н. Кассандра // МНМ. Т. 1. С. 626.

и смерти¹⁸³. Змей, ползающий по земле, прикованный к ней – символ хтонический, и присутствует как атрибут многих хтонических божеств¹⁸⁴.

Образ змеи переплетается с семантикой вод, водной среды и водной бездны. Причиной помещения мифом змеи в водную среду становится как её зрительное сходство с водными обитателями, так и естественное пребывание некоторых видов змей в воде¹⁸⁵. Как мы уже отмечали ранее, гигантский змей Тиамат из «Энума Элиш» представляет собой солёные воды. Согласно скандинавским мифам о конце света (Рагнарёк), змей Мидгард выйдет из морских глубин, затопив землю¹⁸⁶. В воде пребывает рогатый змей в мифах бушменов. Готентоты верят в то, что убийство змеи влечёт за собой высыхание источника, в котором та обитает¹⁸⁷.

Связь Богини с хтоническим хаосом и водной стихией, как мы уже отмечали, очевидна.

Объёмный образ змеи ассоциируется как с женским началом, так и с мужским. Хотя и здесь появляется определённая связь с женщиной. Фаллическую семантику змеи также может объяснять её соседство с женским образом¹⁸⁸.

Нередко встречается мотив любовной связи женщины и змея (он становится её любовником или мужем)¹⁸⁹. По рассказу Плутарха¹⁹⁰ (Жизнеописания, 3), Олимпиада, жена Филиппа, зачала Александра Македонского от бога Аммона, принявшего вид змея. В славянском фольклоре Огненный змей вступает в половую связь с женщиной¹⁹¹. Сюда же можно отнести и некоторые интерпретации ветхозаветного сюжета об Адаме и Еве, что подробнее будет рассмотрено во Второй главе. В Меланезии, на островах Адмиралтейства, есть миф, в котором Змей велел девушке с ним сойтись, после чего она родила сына и дочь. В Южной Венесуэле народ пиароа считают, что ядовитый змей Квоймой, обезумев от наркотиков, изнасиловал свою дочь, которая

¹⁸³ MacCulloch J.A. Serpent-Worship. P. 399.

¹⁸⁴ Альбедиль М.Ф. Указ. соч. С. 193.

¹⁸⁵ MacCulloch J.A. Serpent-Worship. P. 399.

¹⁸⁶ Gordon S. Serpent // The Encyclopedia of Myths and Legends. P. 613.

¹⁸⁷ MacCulloch J.A. Serpent-Worship. P. 409.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Плутарх. Александр // Избранные жизнеописания: в 2 т. / пер.с древнегреч., сост. и примеч. М. Томашевской. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 363.

¹⁹¹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Огненный змей // МНМ. Т. 2. С. 239.

родила сына-змея¹⁹². При соитии змея с женщиной он может иметь как человеческий облик, так и змеиный¹⁹³.

Ещё один важный для нас пласт мифов, в котором сексуальный акт сплетается с образом змеи, – представления о страшной змее или пиранье, живущей в женской утробе. Из-за этого женщина становится смертельно опасной для мужчины. Этот мотив является частью обширной группы мифологических сюжетов о *vagina dentata* (зубастом лоне).

Такие мифы достаточно распространены в мировом фольклоре. В мифе гондов (Южная Азия) в вагину Биджинакан Канья забралась змея, и слуга, попытавшийся её изнасиловать, умирает¹⁹⁴. Миф степных оджибва (Средний Запад) рассказывает о девушке, три мужа которой умерли после брачной ночи. Брат последнего мужа вводит в её лоно камень, отчего змеиные зубы ломаются. Девушку убивают, внутри неё оказывается большая змея. Миф народа Соке в Мезоамерике рассказывает о старухе, живущей в вулкане. В её вагине – змеиные зубы¹⁹⁵.

Существует много объяснений сюжетов о *vagina dentata*. Штернберг, например, указывает на некую женскую болезнь. Рейтценштейн говорит о специальных обрядах, в ходе которых проходила дефлорация девушки, что впоследствии могло дать почву подобным сюжетам¹⁹⁶. По мнению К. Леви-Стросса, зубастое влагалище женщины становится эквивалентом мифических сталкивающихся скал симплигад, угрожавших путникам, а пенис – эквивалентом верёвки, соединяющей землю и небо, которая сама имеет свойство становиться качелями¹⁹⁷.

Стоит также указать на ещё одну точку зрения, которая, возможно, применима и к сюжетам о зубастом лоне. Так, О.М. Фрейденберг, видя в сюжете оплодотворения девушки воспроизведение мотива исчезновения-появления солнца, указывает на неотъемлемый мотив борьбы, сопровождающий этот сюжет – «производительный акт семантизируется как поединок»¹⁹⁸.

Мы не будем углубляться в такого рода теории, но отметим одну деталь. На наш взгляд, данные сюжеты могут объясняться в некоторой мере через родство образов пуповины и змеи. Ведь пуповина, выходящая из утробы матери, похожа именно на змею, которая сама по себе

¹⁹² Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. G 17, Дар рептилии.

¹⁹³ MacCulloch J.A. *Serpent-Worship* P. 409.

¹⁹⁴ Verrier E. *Op. cit.* P. 388, 388-390.

¹⁹⁵ Берёзкин Ю.Е. F9C. Змея в вагине.

¹⁹⁶ Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. С.285.

¹⁹⁷ Леви-Стросс К. Мифологии. М.: Университетская книга, 2007. Т. 4. С. 448. (Книга света).

¹⁹⁸ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / подгот. текста, [послел.] и общ. ред. Н.В. Брагинской. М.: Лабиринт, 1997. С. 74.

несёт опасность. Это, наряду с фаллической семантикой, может быть ещё одним объяснением связи образов женщины и змеи.

1.2.1.10 Женское божество как единство трехчастного мира

Богиня покровительствует животным и сама предстаёт в их облике. Она воплощает в себе все те миры, где живёт всё рождённое ею – мир подземный, земной, небесный. Иногда Богиня предстаёт в этих трёх мирах одновременно.

Совмещение и сосуществование в богине всех трёх миров видно на примере дерева богини Инанны, изображённом в шумерском мифе о Гильгамеше, Энкиду и подземном мире. Дерево растёт в саду Инанны, и в нём заводятся различные животные:

В корнях его змея. Заклятий не ведающая, гнездо устроила.

В ветвях его Анзуд-птица птенцов вывела.

В середине его Лилит-дева жильё себе соорудила...

(Гильгамеш, Энкиду и подземный мир, ст. 42-44)¹⁹⁹.

Бесспорно, что существа в дереве – персонажи отрицательные, но вместе они представляют все три мира: змея – подземный, Лилит – земной, а птица – небесный. И появление их в обители богини Инанны, как нам кажется, совсем не случайно – это поднимает тему восприятия женского божества как образа мира в целом, единства его разных частей с противоположным знаком.

Персефона, царица подземного мира мёртвых, согласно мифу, пребывает в подземном и земном мирах поочерёдно. На некоторых же греческих рельефах, в которых лицо Персефоны дублируется, она присутствует сразу и под землёй, и наверху вместе со своей матерью Деметрой. Так, например, на вотивном рельефе Лисимахида (4 в. до н.э.) изображены рядом два столика, алтаря, за которыми сидят как будто не замечающие друг друга две пары. За первым столом сидит Деметра со скипетром, рядом с ней – Персефона с факелом. Она надевает на свою мать венец. За вторым – бог, напоминающий Плутона с сосудом и кубком в руках, рядом с ним – его жена. По словам Кереньи, «обе женские фигуры, несомненно, представляют Персефону, являвшую своё истинное лицо в Ночь мистерий. Изображения этого истинного лица

¹⁹⁹ Цит. по: Афанасьева В.К. Указ. соч. С. 120.

запрещались даже в самом святилище. Но два лица, представленные на рельефе рядом, также были её лицами»²⁰⁰.

В шумеро-аккадской мифологии царица подземного мира Эрешкигаль – как бы мрачный, хтонический аспект женского божества – является сестрой богини любви и плодородия Инанны, что напоминает «раздвоенность» Персефоны.

На конских налобниках с юга России (из курганов Большая Цимбалка и Толстая Могила, датируемых IV в. н.э.) Богиня предстаёт пронизывающей все миры. Налобники из курганов Большая Цимбалка и Солоха изображают богиню, нижняя часть которой воплощает подземный мир: ноги Богини оканчиваются змеями в самом низу и грифонами чуть выше. Средний уровень, земной – само тело богини. Верхний, надземный – пальметта, выходящая из головы богини²⁰¹. Богиня оказывается равна миру, а тело ее моделирует трехчастное его деление.

И здесь мы можем видеть полный образ Богини (двойственный, тройственный и т.д., но единый), охватывающий всё мироздание, со всеми его уровнями и пластами. Образ целостный, способный объяснить соответствие всех несоответствующих друг другу функций и образов Великой богини. К тому же Богиня является не просто матерью, рождающей животных и растения, но и сама в некоторой степени есть и то, и другое.

1.2.2. Свечение

1.2.2.1 Семантика Луны

Загадочная и изменчивая Богиня связана с луной. Она может появляться сама в образе луны или выступать как мать или жена луны-мужчины. Луна порой становится атрибутом богини или просто присутствует на её изображениях.

²⁰⁰ Кереньи К. Указ. соч. С. 165-166.

²⁰¹ Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н. э.). СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. С. 93.

Образ таинственной луны, меняющей свою форму, находит богатое отражение в мировом фольклоре. Одна из основных её характеристик – цикличность. Образ погибающей и вырастающей вновь луны переплетается с богиней, дающей рождение и забирающей жизнь. К тому же чередование лунных фаз тесно связано с циклами организма самой женщины²⁰².

С луной связаны богини плодородия и любви Исида, Инанна, Астарта²⁰³. В мифах нганасан появляется «луна-мать» – Кичеда-нямы²⁰⁴.

Страшная хтоническая богиня со змеями в волосах Геката, появляющаяся среди могил и призраков подземного мира, также является лунной богиней²⁰⁵. Геката, покровительница Медеи и других волшебниц, в некоторых районах Фессалии почиталась женщинами, поклоняющимися луне²⁰⁶.

Олицетворением луны в Греции становится Селена («светящаяся»), ночная богиня, отождествляемая с Гекатой²⁰⁷.

Появляющаяся среди ночного небесного океана, луна отождествляется с темнотой и водными глубинами. Многие богини вод окружены лунными образами. Так, в Иране богиня Воды, Ардвисура Анахита, была тесно связана с луной. В Египте с луной ассоциировалась богиня вод Тефнут²⁰⁸.

С месяцем в руках изображалась египетская Танит, богиня-дева, божество карфагенского пантеона²⁰⁹. В Древнем Китае, согласно Хуайнаньцзы, на луне живёт женщина Хэн-Э (Чан-э), укравшая снадобье бессмертия: «*Охотник просил у Бабки Запада Сиванму эликсир бессмертия, а Хэн-Э украла его и улетела с ним на луну*» (Хуайнаньцзы, 6:97)²¹⁰.

²⁰² Bram J.R. Moon // Encyclopaedia of Religion. Vol. 8. P. 6170.

²⁰³ Gordon S. Moon // The Encyclopedia of Myths and Legends. P. 467.

²⁰⁴ Иванов В.В. Лунарные мифы // МНМ. Т. 2. С. 79.

²⁰⁵ Тахо-Годи А.А. Геката // МНМ. Т. 1. С. 269-270.

²⁰⁶ Jordan M. Hekate // Dictionary of Gods and Goddesses. P. 119.

²⁰⁷ Jordan M. Selene // Dictionary of Gods and Goddesses. P. 279.

²⁰⁸ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 49.

²⁰⁹ Шифман И. Тиннит // МНМ. Т. 2. С. 513.

²¹⁰ Хуайнаньцзы // Философы из Хуайнани: Хуайнаньцзы / пер. с кит. Л.Е. Померанцевой. М.: Мысль, 2004. С. 116. (Философское наследие).

Луна (месяц), как и змея, может представлять и в женском облике, и в мужском²¹¹. Месяц-мужчина фигурирует в мифах народов Сибири (селькупы, кеты), появляется в балтийской мифологии, у народов Кавказа. У камба в бантуязычной Африке луна-женщина, а месяц-мужчина²¹². В Шумере божество луны – бог Нанна, в аккадской – Син (Зуэн)²¹³.

Появляясь вместе с женщиной, месяц может нести фаллическое значение²¹⁴. В мифологии ряда народов Луна, в форме мужчины или змея, соединяется с женщинами. У эскимосов незамужние девушки боятся забеременеть от взгляда на луну²¹⁵. Во многих мифах луна – или муж, или брат богини, которая сама становится солнцем. В центральноамериканских мифах распространён сюжет свадьбы месяца-мужчины с солнцем-женщиной. Это же можно встретить в сибирских мифах. Например, у кетов месяц живёт на небе вместе со своей женой-солнцем. У селькупов солнце решает взять месяц себе в мужья на небо. В абхазском мифе самый младший из семи братьев, месяц, уезжает в далёкие края и берёт в жёны солнце²¹⁶.

Ещё одним образом, связанным с лунной, являются напоминающие её по форме рога быка²¹⁷. Божества луны в регионе Средиземноморья и Древнего Востока часто сопровождалась атрибутами, связанными с изображением быка (или сами изображались в виде быка). Например, вавилонский бог луны Син почитался в образе быка, чьи рога представляли собой лунный серп²¹⁸.

Большое значение приобретают рога быка и для образа Богини. По словам М. Элиаде, бычьи рога «означают присутствие Великой Богини плодородия. А рог – всегда образ новой луны»²¹⁹.

²¹¹ Как лунные богини бывают хтоничны или эротичны, так и лунные боги несут в себе семантику смерти и воскресения, что связывает их с мифами о погибающих и воскресающих богах.

²¹² Березкин Ю.Е. Указ. соч. АБА. Двуполая луна/месяц.

²¹³ Gordon S. Moon // *The Encyclopedia of Myths and Legends*. P. 467.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Березкин Ю.Е. Указ. соч. АБА. Двуполая луна/месяц.

²¹⁶ Иванов В.В. Лунарные мифы // МНМ. Т. 2. С. 79.

²¹⁷ Bram J.R. Moon // *Encyclopaedia of Religion*. Vol. 8. P. 6170.

²¹⁸ Jordan M. Sin // *Dictionary of Gods and Goddesses*. P. 285.

²¹⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 163; см. также Иванов В.В. Лунарные мифы // МНМ. Т. 2. С. 80.

Бычьи головы, например, встречаются в гробницах Сардинии. Изображения эти были выполнены над входом в пещеру, которая могла получать семантику утробы²²⁰.

Таким образом, луна по своей сущности и функциям (цикличность, изменчивость, череда рождения и смерти, влияние на рост растений) оказывается близка Богине-матери, во многом дублируя её образ. В то же время месяц выступает как фаллический символ, мужское начало, противоположное женскому. В этом случае луна (месяц) сопровождает богиню или выступает контрастным, но связанным с ней образом.

1.2.2.2 Семантика Солнца

Похожая схема получается и в отношении солнца. Иногда солнце предстает женщиной, иногда – мужчиной. Богиня может сама появляться в образе дневного светила, но может и рождать солнце-мужчину, оставаясь при этом тёмным хаотическим началом.

Примерами солнечных богинь являются угаритская богиня Шапшу (Шапашу), хеттская богиня солнца Арина, йеменская богиня (или ипостась) Шамс²²¹. Встречается женский образ солнца у наиболее примитивных народов – бушменов, в бантуязычной Африке (пигмеи, чага, ньямвези, конго), в Западной Африке (само), Восточной Африке (гирьяма, сук, ираку, хадза). Такое представление можно встретить и у арабов Египта, Ливии, Туниса, Алжира, Марокко.

Арабское слово «shams» – солнце – женского рода, и, как отмечает Ю.Е. Березкин, во всех семитских языках солнце женского рода, а месяц – мужского. Также во всех германских языках солнце женского рода, в то время как месяц – мужского. Женский род солнца сохранялся в английском языке до того времени, когда был полностью утрачен грамматический род. В норвежском языке, относящемся к германской группе, солнце – женского рода (ei sol (неопределенная форма), sola (определенная форма)), что повлияло на представления о солнце как женщине. Солнце выступает как женщина практически у всех народностей этого региона (исландцы, норвежцы, шведы, саамы, латыши, литовцы)²²².

²²⁰ Интересна, хотя и спорна мысль М. Гимбутас о визуальном родстве рогов и женской матки. См. Гимбутас М. Указ. соч. С. 269.

²²¹ Лундин А.Г. Шамс // МНМ. Т. 2. С. 639.

²²² Березкин Ю.Е. Указ. соч. А4. Солнце-женщина, А736.2.

Представление о солнце-женщине присутствует у большинства народов Австралии (тиви, арунта, вираджери, тасманийцев), Меланезии, Макронезии, Индокитая (вьеты, шуйцзя). У японцев божество солнца – богиня Аматерасу. Практически все народы Северо-Восточной Индии (штат Ассам) – дафла, кхаси, нага – считают солнце женщиной. У индейцев Северной Америки солнце как женщина появляется у народов ючи, туника, билокси, семинолы, майду и др. На Кавказе (хотя здесь солнце иногда фигурирует как мужчина) – например, у осетин, лезгин; у гагаузов в Молдове. Если говорить о России, то образ солнца как женщины распространён у коми, коми-зырян, мари, башкиров, тюрков – в районах Волги и центральной Сибири, ненцев, хантов, манси – в Западной Сибири, алтайцев, телеутов, бурят, монголов – в Южной Сибири, якутов, эвенков, эвенов – в Восточной Сибири.

С другой стороны, Богиня-мать – тёмное хаотическое начало, свет несущее. Солнце восходит из земли, как бы «рождается». Так, женщина как мать-земля выступает роженицей солнца.

На этрусских и скифских изделиях мы можем видеть схематическое изображение женщин, между разведённых ног которых (представленных как витиеватый узор) находится диск, напоминающий солнце с лучами.

Женщина сама не есть свет, свет она рождает. Рождая свет, она остаётся темным сосудом, земной утробой. Отличие природы рождающей и рождаемого ею, незаметное визуально, появляется в мифологии.

Рассмотрим несколько групп мифов, стоящих в одном ряду с образом женщины, рождающей свет. В ряде сюжетов появляются женские персонажи, в других – их присутствие проявляется на символическом уровне, через образы сосуда или пещеры.

Мифы некоторых народов говорят о свете, спрятанном в сосуде (корзине, ящике и т. п.). Являясь репрезентацией женщины, образ сосуда тем самым непосредственно связывает эти сюжеты с рассматриваемой нами темой. У чугач (эскоалеутов), например, ворон открывает ящик, в котором хранится дневной свет. У чукчей солнце завернуто в три шкуры. В мифе племени юрок в Калифорнии появляются две корзины – с днём и огнём. У ябарана в Южной Венесуэле птица-солнце находится в корзине²²³.

Здесь можно упомянуть и образ света-месяца, спрятанного, как и солнце, в сосуд. В болгарской народной песне, которой собиратель дал название «Месяцу понравилась девушка», поётся о месяце, спрятанном женщиной в сосуд:

Мать у тебя – колдунья,

Мать у тебя – волшебница ...

²²³ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. В18. День в сосуде.

*Вчера вечером околдовала месяц,
В новый горшок его засунула*²²⁴.

Тот же смысл несут в себе сюжеты, в которых говорится о свете, спрятанном в пещере. В мифе башкиров старуха похищает солнце и прячет его в пещере за горой. У икха в Северных Андах первая женщина прячет своих прекрасных детей в пещере, из-за этого из пещеры льётся свет²²⁵. В японском мифе богиня солнца Аматэрасу удаляется в пещеру²²⁶.

Пещера тем самым повторяет Богиню-мать как тёмное вместилище, но становится с нею рядом в сюжете, как место, куда она уходит в своем солнечном образе. В пещере, как и в Богине, скрыт свет. Но там скрываются и монстры²²⁷.

Следующая группа сюжетов – о женщине, которая рождает свет, огонь или огненного ребёнка²²⁸. Такие сюжеты присутствуют в мифах многих народов. В Египте и Сирии в день зимнего солнцестояния участники праздника в полночь выбегали из храма с криками: «Дева родила! Свет прибывает!»²²⁹.

У финнов снежинка рождает сына-огонь²³⁰. У пареси в Южной Амазонии женщина зачинает от угля и рождает первый огонь. Похожий сюжет встречается и у нивакле в Чако – тело ребёнка, зачатого от угля, светится и жжётся²³¹.

На важный аспект, как нам представляется, указывает Н. Чаусидис: огонь рассматривался и как результат взаимодействия двух начал – слабого (мягкое дерево, железо) и сильного (твёрдое дерево, кремь). Само действие трения напоминало сексуальный акт, а возникающая в итоге искра – рождающегося ребёнка. У славян, например, добыча огня выступает символом рождения. Огнива в виде овальных колец или бубен – древнейших знаков лона – становятся

²²⁴ Толстой Н.И. Указ. соч. С. 459.

²²⁵ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. А25. Привыкание к свету.

²²⁶ Пинус Е.М. Аматэрасу // МНМ. Т. 1. С. 65.

²²⁷ Во многих культурах распространены легенды о драконах, живущих в пещерах.

²²⁸ Огонь и солнце для первобытного человека семантически однородны и часто взаимозаменяемы, что во многом обусловлено их схожим проявлением в природе (См. Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени. С. 218-219).

²²⁹ Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Изд-во политической литературы, 1980. С. 398.

²³⁰ Примечателен контраст ледяной природы матери и огненной природы сына.

²³¹ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. D2. Рождение солнца/огня.

явно женскими символами, напоминающими изображения рожавшей женщины, чьи ноги разведены и заканчиваются завитыми линиями на конце²³².

Отметим мифы, в которых говорится о богинях – матерях солнечных богов. Например, в египетской мифологии богиня неба Нут – мать звёзд и солнца-Ра²³³. Эпитеты Нут – «огромная мать звёзд», «рождающая богов»²³⁴. В шумеро-аккадской мифологии «великая госпожа» Нингаль предстаёт супругой бога луны Нанны и матерью бога солнца – Шамаша (Уту). В гимне богу Шамашу сказано:

Возвышаешь ты, благое Солнце!

Сын богини-матери Нингаль...

(Гимны Солнцу, 3, ст. 19)²³⁵

Миф о рождении солнца Богиней скрыт и во многих других сюжетах. Гесиод говорит: «*Ночь же Эфир родила и сияющий День*» (Теогония, ст. 124)²³⁶.

Репрезентацией Богини становится и вода:

... Господин мой, бог небесный Солнца,

... Из моря

Ты приходишь в вышину ...

(Гимны Солнцу, 2, ст. 1-3)²³⁷

1.2.2.3 Солнечный герой

Рождённое богиней солнце – солнечный герой, образ, который стоит за историей любого главного героя и проходимого им пути. Эта фраза, безусловно, требует пояснений. Во-первых,

²³² Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени. С. 219-221.

²³³ Интересно, что каждый день богиня проглатывает своих детей и рождает снова.

²³⁴ Рубинштейн Р.И. Нут // МНМ. Т. 2. С. 230.

²³⁵ Гимны Солнцу. Хеттская литература // Поэзия и проза Древнего Востока / ред. В. Санович. М.: Художественная литература, 1973. С. 232. (Библиотека всемирной литературы. Серия первая).

²³⁶ Гесиод. Теогония. С. 24.

²³⁷ Там же, с. 231.

мы говорим не об отождествлении образов: тут больше речь о метафоре, в них скрытой, герой метафоризирует солнце, а солнце – героя.²³⁸ Во-вторых, сравнение с солнцем делается нами не столько за счёт присутствия каких бы то ни было «солнечных» характеристик, сколько ввиду схемы действий самого героя и происходящего с ним. Как вся история, так и отдельные ключевые события его жизни – рождение, начало действий, путь, борьба и свадьба – содержат в себе семантику смены рождения, пути и смерти. Это не стоит понимать буквально, перенося на всё многообразие сюжетов. Эта обобщающая схема является, скорее, основным вектором развития большинства сюжетов: солнце побеждает тьму и погибает во тьме, герой побеждает врагов или временно терпит поражение и погибает, чтобы затем воскреснуть и снова совершать свой путь «по небу».

Не останавливаясь подробно на мужском аспекте солнца, укажем на общие тенденции и приведём несколько примеров.

Солнечные герои появляются в мифологиях различных народов. Например, у готтентотов и гереро в Африке, у тюрко-монголов в образе Гесер-хана²³⁹.

Солнечные герои непременно присутствуют в развитых мифологиях – Шамаш, Амон-Ра, Баалу, Мардук, Феб, Аполлон...

Герой(бог)-солнце ассоциируется с устройением космоса. Функции демиурга и космократора имеет персидский Митра, который в Михр-яште описан следующим образом:

Мы почитаем Митру ...

13 Который самым первым

²³⁸ Здесь нам оказываются близки идеи О.М. Фрейденберг. Приведём объяснение отношения явления и образа: «...Ни небо, ни солнце, ни вода, ни земля не являются архетипами персонажа, который представлял бы в таком случае (мифологическая школа так и думала) аллегория космических сил. Олицетворенными являются не сами реальности, а только антизначные представления о них, и решающий голос здесь принадлежит сознанию. ... Тожественная значимость, персонифицированная в действующих лицах, чрезвычайно пестро оформлена, и, на первый взгляд, кажется, что между одним лицом и другим нет ничего общего. Однако различие в оформлении персонажа объясняется тем, что этот персонаж является олицетворенной метафористикой. Так, исчезновение света отливается в похищение света; похититель – это не вор в нашем современном смысле, а метафора исчезновения тотема» (См. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. С. 218). Подробнее о семантике солнечного героя см. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. С. 69-71; Карасёв Л.В. Мифология смеха // Вопросы философии. 1991. № 7. С. 68-86.

²³⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 147-151.

*Из всех божеств небесных
 Над Харою восходит
 Перед бессмертным Солнцем, чьи лошади быстры,
 И первым достигает
 Прекрасных золотистых
 Вершин, откуда видит
 Он весь арийцев край...*

(Яшт IV, 12-13)²⁴⁰

В Авесте нет прямого отождествления Митры с солнцем, хотя эпитеты «исполненный собственного света», «сияющий» (X 44) и наличие солнечных атрибутов становятся предпосылками последующего отождествления Митры с солнцем²⁴¹. У некоторых иранских народов, особенно в восточном Иране, Митра стал непосредственно ассоциироваться с солнцем. И слова «Михр» и «Мира», восходящие к имени Митры стали обозначать солнце. Дальнейшее развитие образ Митры как солнца получил при распространении культа за пределы Ирана, в том числе в императорском Риме он почитался как непобедимое Солнце²⁴².

Часто солнечный герой связан с началом культуры. У чибча-муисков в Колумбии есть бог Бочика («бог наших полей», «плащ света», «ткач-пришелец»), который представляет собой и солярное божество, и культурного героя, устроителя общества: он обучил людей ткать, выбивать орнаменты на камнях, установил обряды, добрые обычаи и нравы²⁴³.

Как нам кажется, солнечными героями, по своей сути, являются Кай Хосрау и, возможно, претерпевший персидское влияние²⁴⁴ европейский Персифаль. Оба героя теряют отцов до рождения (тем самым как бы рождаясь от одной матери), их матери – принцессы, укрывающие их в горах, в глуши лесов (аналогия с образом самодостаточной Богини, тёмного, хаотического начала, владычицы зверей, Богини, чей образ связан с горой²⁴⁵). Оба призваны вернуть священную благодать (или некий предмет, связанный с этой благодатью и светом), они с успехом обретают этот божественный свет, побеждают мрак и вместе с этим возвращают мир и весну на землю (или как бы творят новый мир, космос, порядок).

²⁴⁰ Яшт IV [Михр-яшт] // Авеста. С. 273.

²⁴¹ Топоров В.Н. Митра // МНМ. Т. 2. С. 154-157.

²⁴² Кюмон Ф. Мистерии Митры / пер. с фр. С.О. Цветковой. СПб.: Евразия, 2000. С. 24, 69.

²⁴³ Серов С.Я. Бочика // МНМ. Т. 1. С. 184.

²⁴⁴ Подробнее о зороастрийской составляющей европейской легенды см. Корбен А. Указ. соч.

²⁴⁵ Подробнее о связи образа богини с горой см. 1.2.4 «Город».

Солнце воспринимается как царь:
*Солнце, господин мой справедливый,
 Суд вершащий! Царь земли и неба,
 Ты страну правишь ...
 Царственный герой, благое Солнце!*

(Гимны Солнцу 3, ст. 1-3, 18)²⁴⁶

Функции царственного солнца переносятся и на земного царя. Уже упоминавшиеся чибча-муиски (Колумбия) рассказывают о вожде селения Тунха Фомагате («чужой светоносный зверь» или «чужой огненосный бог»), потомке солнца или о ближайшем помощнике культурного героя Гаранчачи, сына солнца²⁴⁷. Фараон Египта становился богом-солнцем, всходя на трон. Диодор сообщает, что первым египетским фараоном был Гелиос (солнце)²⁴⁸. Франц Кюмон показывает, что римские цезари считали себя «аватарами» Гелиоса и «эманациями» Митры. Представление о семантической связи правителя и Солнца, приводило к эксплуатации солнечной мифологии в имперской пропаганде²⁴⁹. Если в первобытности мы можем наблюдать семантическое тождество, то в Риме – манипулирование древними культурными формами и образной семантикой.

Солнце движется по небу, поэтому часто его образ связывается с атрибутами движения – конём или колесницей²⁵⁰. На колеснице едет, например, Шамаш:

*Четверым коням твоей упряжки ...
 Царственный герой, благое Солнце!
 Объезжаешь ты на колеснице
 Света стороны четыре...*

(Гимны Солнцу, 3, ст. 70, 77-79)²⁵¹.

В уже цитируемом Михр-яште сказано:

Перед бессмертным Солнцем, чьи лошади быстры.

(Яшт IV, 12-13)²⁵²

²⁴⁶ Гимны Солнцу. С.232.

²⁴⁷ Серов С.Я. Фомагата // МНМ. Т. 2. С. 570.

²⁴⁸ Легенда об Исиде и Осирисе (Диодор Сицилийский. Историческая библиотека) // Древний Восток и античный мир. Тр. каф. истории древнего мира, ист. фак. МГУ. М.: МГУ, 2000. Вып. 3. С. 108.

²⁴⁹ Кюмон Ф. Указ. соч. С. 34-135.

²⁵⁰ Gordon S. Sun // The Encyclopedia of Myths and Legends. P. 656-657.

²⁵¹ Гимны Солнцу. С. 233-234.

Царственное солнце носит корону, представляющую собой венец из лучей. Например, в Гимне богу Агни об этом боге говорится:

Царь дерева, чей жар наисильнейший, в венце из спиц.

(Гимн Агни, VI. 12)²⁵³

Но восходу солнца всегда предшествует заход. И солнечный герой не только рождается, он обязательно и умирает. Но умирает, чтобы воскреснуть. Только через смерть он получает новое рождение²⁵⁴. Так и солнечные герои одновременно связаны и с началом новой жизни, и с умиранием. Сочетание восхода и захода служит причиной амбивалентного восприятия солнца, которое не только даёт жизнь, но и жизнь забирает. В Новой Зеландии и на Новых Гебридах распространено поверье, согласно которому, взглянув на заходящее солнце, можно умереть. В Океании считается, что мертвецы тонут вместе с солнцем, а их царство находится там, где солнце садится.

Идея воскресения после прохождения через смерть наглядно видна в инициациях, связанных с солнцем. Например, у племён арунта и лоритья посвящаемый мажет красной краской голову и после ритуальной смерти «оживает» на следующий день с восходом солнца²⁵⁵.

Мотив жизни, смерти и воскресения отражён в египетском Гимне богу Атону, высеченном на стене гробницы Эйе в Телль-Амарне²⁵⁶:

(2) *...диск живой, начало жизни! Ты взошел на восточном склоне неба и всю землю исполнил своею красотой. ...*

(3) *... Ты заходишь на западном склоне неба - и земля во мраке, наподобие застигнутого смертью. Спят люди в домах, и головы их покрыты, и не видит один глаз другого, и похищено имущество их, скрытое под изголовьем их, - а они не ведают.*

(4) *Лев выходит из своего логова. Змеи жалят людей во мраке, когда приходит ночь и земля погружается в молчание, ибо создавший всё опустился на небосклоне своем. Озаряется земля, когда ты восходишь на небосклоне; ты сияешь, как солнечный диск, ты разгоняешь мрак, щедро посылая лучи свои, и Обе Земли просыпаются, ликуя, и поднимаются на ноги...*

²⁵² Яшт IV [Михр-яшт]. С.273.

²⁵³ Гимн Агни. Древнеиндийская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. С. 383.

²⁵⁴ Похожая мысль появляется у О.М. Фрейденберг: «Смерть в сознании первобытного общества является рождающим началом». См. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. С. 63.

²⁵⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 136-139.

²⁵⁶ Matthews V.H., Benjamin Don C. Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East / fully rev. and expanded 3rd ed. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2006. P. 153.

(б) все оживают, когда озаришь ты их сияньем своим...

(Гимн богу Атону, ст. 2-6)²⁵⁷

Восходя и заходя, поднимаясь в небо и опускаясь под землю, солнце проходит через все три мира. Тем самым оно охватывает вселенную и связует её части – «Владыка всего, что обегает диск солнца, Владыка неба и Владыка земли» (Гимн богу Атону, ст. 1)²⁵⁸. Так появляется образ солнца как посредника и психопомпа.

Бегущее по небу солнце связывается и с образом птицы. В Меланезии у папаратава солнцем оказывается зелёный попугай. В Южной Венесуэле у яномами солнечный свет и тьма зависят от птиц – птицы ночи Руар и чёрно-белого гуана Титири²⁵⁹. Образ крылатого диска распространён в иконографии Ближнего Востока. Символ использовался в Древнем Египте, Месопотамии, в Хеттском царстве, в Урарту, Персии и у других народов Древнего Востока. В зороастризме был также широко распространён крылатый диск и назывался Фаравахар²⁶⁰. В Древнеиндийской мифологии птица Гаруда, в частности, в поздневедической литературе, отождествлена с Таркшьей, конём или птицей бога солнца²⁶¹.

Но умирающее и воскресающее солнце – это не только метафора действующего героя. Солнце-птица, проходящее через все три мира, несущее вслед за собой рождение и ведущее на смерть, становится образом, который параллелен не только сыну, рождённому Богиней, но и самой Богине. Это говорит в пользу не просто сближения образов, но и во многом объясняет появление Богини-солнца. Если женщина рождает и умерщвляет, то мужчина рождается и умирает. Она жизнь даёт и забирает, он жизнь получает и отдаёт. В образе солнца обе роли совмещаются, что, по всей видимости, делает возможным как мужскую, так и женскую интерпретацию светила.

Трудно с уверенностью утверждать первенство «мужского» или «женского» солнца. Во всяком случае, факт существования представлений о женском солнце очевиден. Ранее мы говорили, что изначально женщина – именно тьма, земля из которой всё рождается. Но, в то же время, она является и тем, что рождает, как бы присутствует и вовне, и внутри. Это интересная особенность архаического сознания делает противоположности и несопоставимости

²⁵⁷ Гимн богу Атону. Древнеегипетская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. С. 68-69.

²⁵⁸ Там же, с.68.

²⁵⁹ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. А26. Птица-солнце.

²⁶⁰ Johnston S.I. Religions of the ancient world. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. P. 612.

²⁶¹ Неклюдов С.Ю. Гаруда // МНМ. Т. 1. С. 266-267.

существующими одновременно и несколько не взаимоисключающими друг друга. Женщина может быть и тьмой, из которой свет появляется, и светом, который сама рождает.

Но в любом случае, женщина не приобретает этот свет. Она либо его рождает, либо сама является этим светом.

1.2.2.4 Изначальное и приобретённое свечение

Женское и мужское свечение отличается по своей сути. И можно видеть чёткое соотношение двух его типов – свечения изначально и приобретённого. Тут есть варианты, которые могут быть показаны следующим образом:

1)

Женщина (может быть тёмным хаотическим началом) рождает свет, светом не являясь	Мужчина – рождённый свет
---	--------------------------

2)

Мужчина свет добывает	Женщина свет рождает
-----------------------	----------------------

В первом варианте женщина рождает свет. В этом случае её свечение – свечение внутреннее. Свет находится внутри женщины, она не добывает его извне. Как пример можно привести отрывок из Нартского эпоса: *«Матерь нартв по берегу шла, она без солнца светилась, словно солнце, без луны сияла вся, как луна»* («Светящаяся словно солнце, сияющая как луна») ²⁶². Важно в этом отрывке именно то, что светится мать, её способность к рождению, её статус как матери народа. Её свет – не самостоятельное свечение солнца или луны. Дающая рождение, женщина через это светится, подобно солнцу.

²⁶² Светящаяся словно солнце, сияющая как луна // Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский народный эпос / подгот. текста Ш.Д. Инал-ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба; вступит. ст. Ш.Д. Инал-ипа; пер. с абхаз. Г. Гулия (проза), В. Солоухина (стихи). Сухуми: Алашара, 1988. С. 26.

Если женщина свет рождает, то мужчина – и есть этот свет. Ранее мы говорили о солнечных героях, о сыне-свете Великой Богини. Солнечное дитя в данном случае обычно мужского пола. В японском повествовании о творении мира, изложенном в летописи Кодзики, рассказывается о гибели Идзинами, чьё лоно обжёг родившийся у неё бог солнца. Шумерско-аккадская Нингаль рождает бога солнца Шамаша, а египетская богиня Нут – солнечного бога Ра. В фольклоре финнов снежинка рождает сына-огонь²⁶³, у народа камба в Бантуязычной Африке женщина – мать сына-Солнца. Согласно мифу западных торажда (Индонезия), сын женщины решает стать солнцем, чтобы светить с неба людям²⁶⁴.

Во втором варианте женщина – сама свет. Примером чему могут быть сюжеты о женщине-солнце, рассмотренные ранее, а также некоторые другие образы, например, светящаяся дева из авестийских источников: «... является собственная его Вера, с телом девицы прекрасной, блестящей, белорукой ... с сияющим лицом ...» (Яшт XXII, 9)²⁶⁵.

Мужчина этот свет может приобретать. И здесь, в противоположность женскому внутреннему свечению, мужское свечение – приобретённое. Это свечение внешнее, добытое извне. Обретение света происходит чаще всего именно мужчиной. Ведь женщине не надо добывать свет, он, по сути, внутри неё. А герой обретает свет и становится подобным рождённому матерью сыну-свету.

Мы можем привести множество примеров из мирового фольклора. Во-первых, это просто добыча света. В греческой мифологии Прометей добывает огонь для людей²⁶⁶. У эскоалеутов добытчик света – человек с голосом ворона, слепленный женщиной из глины²⁶⁷. У коюкон в субарктике Старый Ворон добывает солнце, у ингалик – Ворон превращается в пихтовую иголку, девушка глотает ее, беременеет, рождает мальчика, который всё время плачет, пока не получает сияющую вещь. Он улетает с ней, тем самым принося людям свет²⁶⁸.

Добыча света может быть связана с добычей женщины или предмета, животного, являющегося женским символом и излучающим свет.

У народа нкунду в бантуязычной Африке есть миф, в котором человек Лонкундо во сне видит, как в капкан попало солнце, а утром находит там девушку, светящуюся как огонь, и берёт себе в жёны. У народа макир в Тибете младший сын по имени Харата Кюнвар обещает

²⁶³ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. D2. Рождение солнца/огня.

²⁶⁴ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. A5. Солнце и Месяц – мужчины.

²⁶⁵ Яшт XXII (Судьба души после смерти) //Авеста. С. 409.

²⁶⁶ Jordan M. Prometheus // Dictionary of Gods and Goddesses. P. 253.

²⁶⁷ Берёзкин Ю. Е. Указ. соч. L46. Вниз головой.

²⁶⁸ Там же, M46D. Ребенок просит игрушку.

отцу жениться на дочери солнца и стать царём. Он подменяет одежду младшей из шести прилетевших купаться дочерей Солнца и женится на ней²⁶⁹. Так, на примере этого сюжета можно видеть целый комплекс мифологем – женщина-солнце, царственное солнце, герой, добывающий свет.

Герой также добывает некий предмет, связанный со светом. Причём предметы эти относятся к области женских символов. Например, добыча чаши – света. В образе чаши появляется как средневековый Грааль, так и персидская хварна²⁷⁰. В данном случае, по мнению Анри Корбена, речь идёт об энергии света, божественной энергии, воплотившейся в чудесном объекте²⁷¹.

Герой ловит птицу, излучающую свет. В славянских сказках – это Жар-птица, одно перо которой наполняет дом светом²⁷². В Меланезии у народа папаратава в мифе рассказывается о человеке, который ловит в силлок какаду-солнце. Хотя для него всё закончилось достаточно трагично – птица сожгла человека...

Поиски и добыча света не всегда оборачиваются его приобретением. В Южной Венесуэле народ ябарана рассказывает о некоем Маявока (Mayawoka), который отправился к рыбаку за птицей-солнцем. Птица находится в корзине, Маявока открывает корзину, птица вылетает наружу и приносит беспорядок и потоп. Или Кай Кавус, попытавшись силой попасть на небо, падает и остаётся хромым, теряя хварну.

Герой не просто добывает свет. Свечение (или определённые качества света) переходит на него. Герой или уподобляется свету, или становится его частью, или проявляется как световой герой, приобретая вновь утраченное свечение.

В тибетском мифе Харата Кюнвар становится царём, женившись на дочери Солнца. Примером может служить представление о хварне (фарне). У ираноязычных народов хварна (от древнеиран. *hvarnah* – трактуемое как обозначение солнечного начала, божественного огня²⁷³) – божественный свет, благодать, передающаяся человеку. У скифов царская власть воспринималась как дар богини – хварна, передаваемая правителю и теперь пребывающая с ним. Так, на большинстве изображений, посвящённых возведению на трон, царь предстаёт

²⁶⁹ Там же, К25. Небесная жена.

²⁷⁰ Тема чаши, как отмечает А. Корбен, проходит через всю персидскую мистическую литературу (Корбен А. Указ. соч.)

²⁷¹ Там же, с. 75.

²⁷² Иванов В.В., Топоров В.Н. Жар-птица // Мифологический словарь / гл. ред. Е. М. Мелетинский. М.: Советская энциклопедия, 1991. С. 212.

²⁷³ Топоров В.Н. Фарн // МНМ. Т. 2. С. 557.

перед богиней и пьёт из сосуда (или держит сосуд в руках)²⁷⁴. По мнению И. Шауба, эти изображения подтверждают то, что питье из сосуда было обязательной частью ритуала принятия царской власти. Отмечая взаимосвязь божественного напитка и света, учёный говорит, что санскритский термин «svarnaḥ» (небесный источник напитка сомы) имеет ту же основу, что и санскритское слово «svaḥ» (солнце), родственное древнеиранскому «hvar». Можно предположить, что, выпивая напиток, полученный от богини, царь тем самым получал хварну, небесный свет, и становился его частью.

Говоря о мотиве приобретения света героем, можно отметить также мотивы возвращения утраченного света, возвращения своего статуса. В качестве примера – персидская история о Кае Хосрау, которого традиция прославляет как сверхчеловека, приписывая ему исповедание маздеизма задолго до Заратустры²⁷⁵. Он завоёвывает (или вновь обретает) хварну, потерянную его дедом Каем Кавусом. Кай Хосрау, пришедший ко двору из леса (иного мира, мира хаоса), уже априори как бы является обладателем хварны. Ведь хварна раньше принадлежала его роду, он именно возвращает её, на что и направлены все его последующие подвиги. Кай Хосрау убивает злодея Афрасиаба и разрушает его замок, и только после этого становится возможным вернуть деду Каю Кавусу здоровье и вновь обрести хварну, тем самым вернув на землю весну.

Две схемы мотивов свечения не являются взаимоисключающими и противоположными. Женщина, Богиня, являясь противоположным рождённому свету хаотическим началом, в то же время и есть порождённое ею. Её образ как изначальных вод не исключает её же образа как света. И образ мужчины как света, рождённого женщиной, не исключает мотива завоевания им этого света, становящегося женщиной. Единый мифологический образ получает сюжетную протяжённость, его разные грани образуют совсем разные мотивы.

1.2.3 Противостояние как Погоня

Солнце не просто светит из утробы, рождается, дарует свой свет и рассеивает лучи тьмы. Солнце садится за горизонт, как бы «умирая» в земле. Миф говорит противостоянии света и

²⁷⁴ Шауб И.Ю. Указ. соч. С. 127.

²⁷⁵ Корбен А. Указ. соч. С. 79-80.

тьмы, порядка и хаоса, небесного и хтонического. Воплощением начала земного, поглощающего становится змей, царство которого – водная стихия. Из образа мифологического змея, по-видимому, развивается и образ дракона, характерный для более поздней мифологии²⁷⁶. Соединение образов змеи и птицы происходят в важнейшем для нас изображении крылатого дракона²⁷⁷.

Хотя появление дракона совсем не означает исчезновения змея и замену образов. Драконы могут существовать и параллельно со змеями и птицами или почти от них не отличаться.

Мотив борьбы двух сил – героев света и порядка с персонажами хаоса встречается повсеместно в мировом фольклоре. В индуистской мифологии птицы Гаруды борются со змеями-нагами²⁷⁸. Птица, олицетворяющая небо и свет, здесь параллельна Богу или солнечному герою.

Каждая крупная культура древнего восточно-средиземноморского региона имеет сюжеты, рассказывающие о борьбе бога с противоположным началом²⁷⁹. Один из первых таких сюжетов – шумерская история противостояния Нинурты и демона Азага. После битвы, сопровождавшейся бурей и тьмой, Нинурта строит каменную стену, которая сдерживает воды земли²⁸⁰.

Мотив борьбы появляется в «Энума Элиш», когда бог Мардук устраивает мир. Согласно прологу шумерской поэмы «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир», где затрагиваются некоторые космогонические события, Энки борется с изначальными водами²⁸¹. В греческой

²⁷⁶ Иванов В.В. Дракон // МНМ. Т. 1. С. 394-395.

²⁷⁷ Иванов В.В. Змей // МНМ. Т. 1. С. 469.

Одним из примеров этого соединения в современном искусстве становится образ художника У. Блейка (иллюстрация к циклу «Бракосочетание неба и ада»), изобразившего орла, несущего в когтях змею, – образ не противоборства, а скорее именно слияния. Данный символ был широко использован Ф. Ницше («Так говорил Заратустра») – об этом см. Афанасьева В.К. Указ. соч. С. 9-19.

²⁷⁸ Иванов В.В. Змей // МНМ. Т. 1. С. 469.

²⁷⁹ Yarbrow Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation. P. 2.

²⁸⁰ ANET. P. 514.

²⁸¹ На эти сюжеты указывает Н. Форсит (Forsyth N. The Old enemy: Satan and the combat myth. Princeton: Princeton university press, 1989. P. 54-55). Хотя утверждение учёного о том, что мотивы борьбы в «Энума Элиш» и поэме «Энкиду, Гильгамеш и подземный мир» являются исключительно аллюзиями на миф о борьбе Нинурты и Азага, представляются нам вероятными, но недостаточно обоснованными.

мифологии Зевс, небесный бог, борется с Тифоном, огнедышащим чудовищем, чьи ноги – «извивающиеся кольца змей»²⁸². Ещё один греческий миф, посвящённый борьбе, – история об Аполлоне, убивающем Пифона. Чудовищный Пифон лежит затем в водах и отравляет их своим гниением (Гомеровский гимн II. К Аполлону Пифийскому, ст.178-192)²⁸³.

1.2.3.1 Погоня за солнцем-мужчиной

С солнцем связано два типа мифов. В первом варианте – солнце предстаёт мужчиной, во втором – женщиной. Это же появляется и в сюжетах погони за солнцем. Чудовище гонится как за женщиной, так преследует и мужчину.

Существует несколько типов противоборства. Дракон, преследующий солнечного героя-мужчину, может быть как противоположного, женского пола, так и однородного, мужского. Здесь мы не будем разбирать второй тип, так как это потребовало бы раскрытия совсем другой темы – двойничества. Остановимся на первом, более интересном и важном для нас варианте – герой – мужчина, а дракон, который пытается его поглотить – женщина.

И здесь можно вспомнить о связи женщины с хаотическим тёмным началом, землёй, проглатывающей солнце на западе, о связи женщины и змея. Борясь с женщиной, герой сражается с тем хаосом и тьмой, что его породили. Земля рождает и глотает солнце. И если женщина, Богиня, несёт в себе свет, то в то же время она и пожирает его. Она и есть тот дракон, змей, живущий в пещере или под землёй, чудовище мрака, преследующее светило.

Наиболее яркий пример – уже не раз упоминавшийся сюжет – битва бога Мардука с чудовищем Тиамат из аккадской поэмы «Энума Элиш». Тиамат носит следы образа Великой матери. Она – морская пучина, породившая всё:

*Когда вверху не названо небо,
А суша внизу была безымянна,
Апсу первородный, всесотворитель,
Праматерь Тиамат, что все породила.
⁵ Воды свои воедино мешали,*

²⁸² Лосев А.Ф. Тифон // МНМ. Т. 2. С. 514.

²⁸³ К Аполлону Пифийскому // Эллинистические поэты. С. 51.

*...Когда из богов никого еще не было,
Ничто не названо, судьбой не отмечено,
Тогда в недрах зародились боги...*

(Энума Элиш, I, 1-7, 9)²⁸⁴

Мстя за своего супруга Апсу, она «исполинских делает змеев»:

*В Ужас драконов свирепых одела,
Окружила нимбами, к богам приравняла.*

(Энума Элиш, I, 137-138)²⁸⁵

Увидевший их — падет без силы!

(Энума Элиш, I, 139)²⁸⁶

Тиамат также создаёт для борьбы псов, человекоскорпионов и рыболодей. В битве с Мардуком она им убита. Из её тела бог делает небо и землю (чем, кстати, продолжается образ объемлющей весь мир Богини-матери).

Сама Тиамат обнаруживает змеиные черты – она изображалась или как дракон, или как семиголовая гидра²⁸⁷.

Другими примерами могут быть рассказы о Геракле и Гидре, а также о Персее и морском чудовище, угрожающем Андромеде²⁸⁸. Оба героя имеют солярный характер.

Сюжеты борьбы героя с драконом, змеем являются достаточно распространенными. В этом же смысловом поле находятся и сюжеты погони дракона за солнцем. И тот, и другой сюжет – о противостоянии двух начал, а оформление их может быть и борьбой, и погоней, погоня может перейти в борьбу, и борьба – включить в себя погоню.

Чудовище хтонического характера, часто связанное с водой, проглатывает солнце или во время затмения, или даже каждый вечер. У бантуязычного южноафриканского народа тсвана существует миф о том, что каждый вечер солнце пожирает крокодил, а каждое утро оно из него выходит²⁸⁹. В Египте на бога солнца Ра, плывущего в барке через ночь, во время переправы

²⁸⁴ «Энума Элиш» («Когда вверху...») // Когда Ану сотворил небо. С. 35.

²⁸⁵ Там же, с. 39.

²⁸⁶ Там же.

Здесь вспомним богинь с закрытыми глазами – Горгону (посмотревший на неё превращается в камень), несколько более поздний образ василиска, чей взгляд также смертелен.

²⁸⁷ Афанасьева В.К. Тиамат // МНМ. Т. 2. С. 505.

²⁸⁸ Дракон далеко не всегда – женского рода. Хотя женское начало в мотивах борьбы присутствует в том или ином образе.

²⁸⁹ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. А12. Затмения: нападение чудовищ.

нападает огромный змей Апоц, обитающий в подземных глубинах. Это происходит каждые сутки²⁹⁰.

В китайском трактате «Хуайнаньцзы» упоминается некий дракон, противопоставленный солнцу: *«Дракон-Светильник обитает к северу от Гусиных ворот и скрывается за горой Вэй-Юй – там не видно солнца. У этого бога человеческое лицо, тело дракона, и нет ног»* (гл. 4:69)²⁹¹.

Миф о нападениях дракона (змея, чудовища, зверя) на солнце встречается практически в любой точке земного шара.

У народа семанги, проживающего в Малайзии и Тайланде, затмения луны и солнца вызывают две разных змеи или дракона, которые пытаются проглотить светила. Коморцы, проживающие на острове Джоханна в Восточной Африке, верят в то, что во время затмения на Солнце нападает чудовище. В Азии, например, в представлениях тибетского народа лхота нага затмения Солнца и Месяца вызывает небесная собака в попытке их проглотить, а бугун, проживающие на северо-востоке Индии, полагают, что змей Эттонг, пытаясь убить Солнце и Месяц и стать господином неба, хватает их и вызывает затмения. Этот же миф мы можем встретить и ещё на одном континенте – в Южной Америке. Так, у народа самихнаяр существует поверье, что во время затмений змей Раху пожирает луну и солнце. Змей (дракон), готовый проглотить солнце, обнаруживается и на новгородском нагрудном украшении XIV в.²⁹².

1.2.3.2 Погоня за солнцем-женщиной

Во втором варианте мифов солнце – женщина. В этом случае дракон, змей не воспринимается как существо женское, но остаётся «тёмным» существом и в основном мужского пола. Такие мифы, как нам кажется, отражают полный образ богини, её изначальный облик – она и свет несущая, и свет поглощающая.

Как пример можно привести угаритскую богиню солнца Шапашу. Во фрагменте текста «Поэма о борьбе силача Баалу и Муту» (СТА 6.VI.45 ff (= KTU 1.6.VI.45 ff)) есть упоминание о

²⁹⁰ Matthews V.H., Benjamin Don C. Op. cit. P. 28.

²⁹¹ Хуайнаньцзы. С. 83.

²⁹² Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. А12. Затмения: нападение чудовищ.

драконе в контексте обращения к богине:

(45) ... Шапашу, (46) рапашты на месте твоём,
 (47) Шапашу на месте твоём!
 Боги — (48) прибежище твоё,
 Илу, — да! — Муту (49) прибежище твоё!
 Пригожий — товарищ твой,
 (50) и Мудрый — друг твой.
 (51) В день, когда пожелаешь, —
 и пусть да<с>t (бум. 'ars. wttn)(52) Пригожий и Мудрый,
 руку (53) протянет Пригожий и Мудрый...

(СТА 6.VI.45-53)²⁹³.

51-я строчка исследователями переводится несколько по-разному. Слово «uwtn», переведённое Шифманом как «день», во многих переводах фигурирует как «море». Например, у Х.Л. Гинзберга – «в море». Появляется в переводах и упоминание некоего дракона, что, безусловно, соответствует морским картинам спасения Шапашу. В более позднем переводе у Гинзберга – «на море чудовища и дракона». Т.Х. Гастер переводит как – «может вышвырнуть чудовище и дракона в море». Это же значение сохраняется и в более поздних переводах. Ц. Рин и И. де Моор дают такую трактовку: «В море Аршу и Туннану; пусть Кусара-ва-Хасису вышвырнет их». У Э. Липиньского – «по морю чудовища и дракона». В переводе Б. Маргалит – «в море кита (?) и Змея»²⁹⁴.

В переводе Дж. Дей – «в море Арс и дракон». По мнению исследователя, здесь явно присутствует тема конфликта тьмы, воплощённой в драконе, и света-Шапашу, а сам фрагмент, относящийся к концу цикла Баалу, соответствовал кануну Нового Года, времени до творения мира, до создания упорядоченного космоса²⁹⁵.

Ещё одно возможное упоминание опасностей, подстерегающих богиню солнца Шапашу, можно найти во втором фрагменте этого же текста:

(24) Светоч Илу, Шапашу,
 озаряющая (25) блеском небеса,

²⁹³ Поэма о борьбе силача Баалу и Муту // О Баалу. Угаритские поэтические повествования / пер. И. Ш. Шифмана. М.: Восточная литература, 1999. С. 155-156. (Памятники письменности Востока. Вып. 105, 2).

²⁹⁴ Там же, с. 245.

²⁹⁵ Day J. God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 45.

в руке сына Илу, Муту...

(СТА 6.П.24-25)²⁹⁶.

По мнению Шифмана, эти слова могут быть подтверждением существования в Угарите мифа о борьбе Муту с Шапашу²⁹⁷.

Ещё один сюжет, близкий к теме погони дракона за женщиной-солнцем, – греческий миф о погоне змея Пифона за Лето. Согласно «Мифам» Гигина²⁹⁸, Пифон «сын Земли, огромный дракон», узнав, что ему суждено умереть от того, кого родит Лето, начинает её преследовать. В это время Юнона (Гера) из ревности делает так, чтобы Латона (Лето) «рожала там, куда не доходит солнце». «По велению Юпитера (Зевса) ветер Аквилон поднял Лето и принес к Нептуну. Тот охранял ее и, чтобы не нарушить установленного Юноной, перенес на остров Ортигию и закрыл этот остров волнами». Не найдя Лето, Пифон возвращается на Парнас. «А Нептун вернул остров Ортигию наверх», и на четвёртый день после своего рождения, сын Лето, Аполлон, поднимается на гору богов и убивает Пифона²⁹⁹.

В этом мифе Лето рождает в темноте, в том месте, где нет солнечного света. Вместе с рождением Аполлона, свет как бы снова «возвращается».

И здесь интересен образ Аполлона, приносящего этот свет. К этому богу издревле применялись «лучезарные» эпитеты. Это подчёркивают Гомер, Еврипид, Пиндар³⁰⁰. И чем

²⁹⁶ Поэма о борьбе силача Баалу и Муту. С. 151.

²⁹⁷ Там же, с. 44.

²⁹⁸ Этот материал относится к достаточно позднему источнику – составление «Мифов» Гигина, по-видимому, датируется эпохой Антонинов (конец I – середина II в. н. э.) или концом II в. н. э.

²⁹⁹ Гигин Г.Ю. Мифы / 2-е изд., испр., пер. Д. О. Торшилова под общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб: Алетейя. 1997. С. 192. («Античная библиотека». Раздел «Античная история»).

³⁰⁰ Дадим краткий экскурс об Аполлоне, опираясь на книгу А.Ф. Лосева «Мифология греков и римлян» (Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / сост. А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1996. 975 с. Все цитаты, приведенные по этому изданию, даны в переводе Лосева).

В Гомеровском гимне «К Аполлону Делосскому» говорится: когда Аполлон зашагал по Делосу, «весь засиял, словно золотом, Делос» (Гомер. Гимн I. «К Аполлону Делосскому». Ст. 135 // Эллинские поэты. С. 50). Позднее у Каллимаха – основания острова Делос, круглое озеро на нём, река Иноп и дерево оливы становятся золотыми. В Гимне «К Аполлону Пифийскому» есть фрагмент, который Лосев относит к «рудиментам фетишистской старины» (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 537):

Из корабля поднялся тут наверх Аполлон-Дальновержец,

ближе к концу греческой цивилизации, тем чаще начинают встречаться прямые уподобления Аполлона солнцу³⁰¹.

*Видом средь белого полдня звезде уподобившись, искры
Сыпались густо с нее, достигало до неба сиянье.
В храм он спустился, пронесшись дорогой треножников ценных
Ярко сверкнувши лучами, зажег он в святилище пламя,
И осветилась вся Криса сияньем...*

(Гомер. Гимн II. «К Аполлону Пифийскому». Ст. 262-267 // Эллинские поэты. С. 53).

Эпитет Аполлона у Пиндара – «златовласый» (Pyth. II 1, 5) (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 512). Еврипид называет бога «златокудрым» (Suppl. 976 и Alc. 570, frg. 490) (Лосев. Указ. соч. С. 523).

Также источники говорят о «золоте» того, что окружает Аполлона, что соотносится со «световыми» характеристиками самого бога. Аполлон назван также «златолирным» (Гомер. Гимн «К Аполлону Делосскому», ст. 123 // Эллинские поэты. С. 50). У Аристофана бог предстаёт «златотронным» (Птицы. 850) и носит золотой лук (Фесмофоризусы. 108) (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 524).

Единственный случай отождествления Аполлона с солнцем в текстах периода классической Греции есть у Еврипида – во фрагменте из орфических «Бассарид» Аполлон прямо назван Гелиосом (frg. 16) (Лосев. Указ. соч. С. 524). У Аполлония встречается эпитет «заревой» (II 686 сл.; 700 сл.), также Аполлон назван и Светоносцем (Эглетом) (IV 1714-1718) (см. Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 538).

³⁰¹ Поздний греческий ритор Менандр обращается к Аполлону как к солнцу, рассеивавшему мрак и хаос (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 575). У Дионисия Галикарнасского присутствует прямое отождествление бога с солнцем. Он «тождествен с Солнцем», «Гелиос же виновник всех благ» (Искусство риторики. 1.2.11-12) (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 550).

В гимне Аполлону-Солнцу Месомеда сказано: «... Феб нестриженовласый, с прекрасной гривой волос. Отец снежноочитой Зари, ты гонишь розовую колесницу по крылатым следам ее коней, гордясь своими золотыми кудрями, сплетая гибкие лучи по хребту беспредельного неба, вращая по всей земле многозоркий источник сияния» (fr. 2, 6-14) (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 552).

У Диона Хризостома есть упоминание о том, что «некоторые считают одним и тем же Аполлона, Гелиоса и Диониса» (Речи. 31.11). Плутарх прямо называет Аполлона Солнцем, «одним из наиболее огненных и блестящих» светил (fr. 157, 78 ff) (ср. Псевдо-Плутарх. О Гомере 2, 204, где также говорится о прямом тождестве Аполлона с Солнцем). По словам

Пифон преследует Лето, внутри которой находится Аполлон-свет. Возможно, чудовище и гонится за Аполлоном мужчиной. Но бог ещё не рождён и его свет озаряет мать изнутри. И погоня в данном случае происходит именно за женщиной, свет несущей.

1.2.4 Город

Богиня – вселенский сосуд, из которого всё появляется, подземные глубины, дающие рост животным и растениям, и поглощающие их. Из этого сосуда рождается солнце. В нём оно и пропадает. Сосуд – начало и конец, альфа и омега.

Женское тело в физическом плане является сосудом для ребёнка и сосудом для мужчины. Кроме того, женщина отвечает за дом. Она хранит дом и сама является домом. Эта естественная семантика порождает широко распространённые в культуре образы.

Неолитические керамические жертвенники, найденные на территории Македонии и датируемые IV-V тыс. до н. э., наглядным образом показывают идею женского тела-дома. Жертвенники по форме напоминают дома, где верхняя часть – женская фигура или голова, а на нижней помещены отверстия, расположенные в виде дверей и окон. Отверстия эти благодаря своей необычной форме с четырёхугольными прорезями во многом напоминают женские гениталии. Жертвенники вбирают в себя весь комплекс интересующих нас мотивов и

Лосева, Аполлон здесь – и бытие, и Солнце. Но в то же время для Плутарха Аполлон и не тождественен солнцу. Солнце – его порождение, его исхождение (Лосев А.Ф. Указ. соч. 559).

Прямые отождествления с солнцем встречаются у Артемидора Далдианского (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 576) и у Павсания (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 580). Орфический текст воспекает Аполлона: «О владыка, сын Лето, дальновержец, мощный Феб, господин, сын Дня, издалика обстреливающий своими лучами все существующее, незапятнанный, сильный, всевидящий, владычествующий над смертными и бессмертными, на все взирающий, царствующий над смертными и бессмертными, Солнце, взмывающее на золотых крыльях. Солнце, вознесенное на воздух досточтимыми крыльями!..» (Orph. frg. 62) (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 605).

мифологем – здесь соединяются основные варианты «женского» образа – женщина-дом, из живота которой светит огонь, лучи света выходят из дверей-утробы³⁰².

Голова или бюст богини в жертвенниках располагаются либо наверху, на крыше, либо над входом. Иногда это может быть её священное животное или рога, которые также считаются символом богини. Такие жертвенники-строения были найдены в совершенно разных по функциям местах – как рядом с алтарями и под полом святилищ, так и в могилах³⁰³. Такое разнообразие мест снова возвращает нас к объёмности образа богини, затрагивая не только образ света в утробе, но и её тёмную сторону, связанную со смертью. Важность и прямая связь женского образа с домом прослеживается в первых исторических городах. В святилищах поселения Чатал-Хююк сохранилось большое количество женских изображений. Это и Богиня-роженица, и Богиня с животными, и отдельные изображения женских детородных органов³⁰⁴.

Прямая аналогия женщины и дома видна в эпитетах некоторых богинь. Имя египетской богини Хатор (Хатхор) буквально означает «дом Гора»³⁰⁵. Западносемитская богиня Анат носит эпитет Бейтэль, что можно перевести как «дом Эля», «дом бога».

Образ женщины-города достаточно распространён в мировом фольклоре. Однако само понятие «город» не следует ограничивать только лишь представлением о некоем защищённом жилом месте. Мы разделяем мнение Франк-Каменецкого об образе города как о целой совокупности составляющих: «Латинское «urbs» обозначает не только город, но и его население, ... греческое «polis» это не постройки, а сообщество людей, которые в них живут. В грузинском термине «sopeli» объединены такие значения, как «вселенная», «земля», «страна», «селение», включая их «обитателей», подобно тому, как русское слово «мир», означая «вселенную», еще не так давно употреблялось для обозначения «данной сельской общины»³⁰⁶.

По мнению исследователя, «селение» и «население» тождественны через «единство в сознании природы и общества». К примеру, термин «Assur», использовался для обозначения страны, города, народа и его божества³⁰⁷.

³⁰² Подробнее о жертвенниках см. Чаусидис Н. Сексуальные коннотации двери по материалам фольклора и доисторических находок в Балканском регионе: диахронный анализ // Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10: тезисы и материалы. М.: Ин-т славяноведения РАН, Центр лингвокультурных исследований «Balcanica», 2009. С. 101-102.

³⁰³ Гимбутас М. Указ. соч. С. 280-281.

³⁰⁴ Heitzman J., Sprinivas S. Cities // Encyclopaedia of Religion. Vol. 4. P. 1801-1802.

³⁰⁵ Рубинштейн Р.И. Хатор // МНМ. Т. 2. С.584-585. См. также Neumann E. Op. cit. P. 241.

³⁰⁶ Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии. С. 231.

³⁰⁷ Там же, с. 232.

Так и слово «женщина» никогда не ограничивалось биологическим обозначением, а вбирало в себя социальное и космическое значения. Богиня воспринималась как земля и источник плодородия. И тут прослеживается как тождество земли и города (который, по сути, и есть та же земля), так и восприятие города-народа в качестве ребёнка Богини, дающей рождение миру. Ведь город – это и есть модель мира³⁰⁸.

Объединение образов женщины и города объясняется и функцией защиты, которую выполняет мать по отношению к ребёнку, Богиня по отношению к городу. Храм, дом, посёлок, город, ограда, стена – это то, что защищает и закрывает³⁰⁹.

В шумерском гимне богине пива Нинкаси «Светлоструйнорождённая ...» говорится:

Град твой ...

Воздвиг тебе стены могучие.

О, Нинкаси, град твой, что на мягком воске стоит,

Воздвиг тебе стены могучие ...

(Гимн богине пива Нинкаси, ст. 5-8)³¹⁰

Наряду с прямым отождествлением женщины как вместилища, Богиня выступает хранительницей очага и покровительницей города и культуры. Греческая Гестия – покровительница неугасимого огня – «начала, объединяющего мир богов, человеческое общество и каждую семью»³¹¹.

Прикрепление к городу определённого божества во многом связано также с восприятием города как отдельного организма, обладающего своей собственной индивидуальностью. Покровительствуют городам Иштар, Деметра, Кибела. Иштар и Кибела иногда изображаются в короне в виде городской стены³¹². Охранительницей города («Полиада» или «Полиухос») именуется Афина. Павсаний говорит, что «... жители [Трезена – прим. авт.]... чтут Афину под именем Полиады (Градохранительницы) и Сфениады (Могучей)» (Книга II, XXX, 6)³¹³. Павсаний также упоминает храм Афины-Полиатиды в Тегее: «У тегеатов есть еще другой храм

³⁰⁸ Там же, с. 232-233.

³⁰⁹ Neumann E. Op. cit. P. 46.

³¹⁰ Цит. по: Афанасьева В.К. Указ. соч. С. 420.

³¹¹ Тахо-Годи А.А. Гестия // МНМ. Т. 1. С. 299.

³¹² Рабинович Е.Г. Богиня-мать // МНМ. Т. 1. С. 179-180. В такой короне появляются также Артемида Эфесская и Афродита Кипрская, связанная по происхождению с ближневосточными и малоазийскими богинями-матерями.

³¹³ Павсаний. Описание Эллады: в 2 т. / пер. с древнегреч. С.П. Кондратьева, под ред. Е.В. Никитюк. М.: Ладомир, 2002. Т. 1. С. 173–174.

в честь Афины Полиатиды (Градохранительницы). В этот храм жрец входит только один раз в год. Это святилище они называют еще Эриматой (Охраною), передавая сказание, будто Кефею, сыну Алея, Афиною в качестве дара было дано обещание, что никогда Тегея не будет взята силой оружия» (Книга VIII, XLVII, 4(5))³¹⁴.

С приходом эллинистической эпохи с греческими городами начинает связываться богиня судьбы Тихе. Образ этот встречается уже у Пиндара – в Олимпийских одах появляется Тихе Сотерия города Химеры.³¹⁵

Дальнейшее «прикрепление» богини к городам обусловлено, прежде всего, социальными факторами – появлением городов-государств, например, Александрии, в IV в. до н. э. Так возникает отдельный образ, воплощающий эту идею – Тихе города с покрытым лицом, с рулём или рогом изобилия в руке и в короне в виде городской стены. После эпохи Александра Македонского такие изображения, встречавшиеся на монетах, появляются всё чаще. Практически каждый город приобретает свою Тихе. Полное отождествление богини с городом видно в её имени Тихополис, которое она получает в городе Мира в Ликийи³¹⁶.

Скульптура Тихе в короне, подобной башенкам городской стены, сделана Евтихидом. Богиня сидит на камне, держит пальмовую ветвь, у её ног – плывущая фигура, символизирующая реку Оронт. Это же изображение появляется на монетах – впервые на монетах Тиграна Антиохийского³¹⁷.

За счет бесконечного умножения Тихе как покровительницы множества отдельных городов, она вторично становится универсальным покровителем города вообще. Тихе является богиней случая, удачи и неудачи, непредсказуемой судьбы, и в этой амбивалентности сохраняется двойственная природа древнего образа женщины города. В Риме богиней, связанной с городом, являлась Фортуна (*Fortuna Populi Romani*, *Fortuna Publica*) – аналог греческой Тихе. Олицетворение города-женщины – также богиня Рома, изображавшаяся также в короне и в виде городской стены или в шлеме. Рома – не просто богиня отдельного города, как греческая Тихе, а богиня Империи. В её честь строились храмы – например, храм в Смирне, возведённый в 195 г. до н. э. Культы цезарей совместно с Ромой существовали в храмах Эфеса, Никеи и Пергама. В Лионе храм был посвящён императору Августу и Роме³¹⁸. Так, город получает свой храм.

³¹⁴ Там же. Т.2. С. 157.

³¹⁵ Hill G.F. *City, City-Gods* // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 1. P. 680.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid*, p. 680-681.

³¹⁸ *Ibid.*

Смысл как бы дублируется – семантика города как дома вновь воспроизводится в храме-доме. И оба «вместилища» соединяются под единым женским образом.

1.2.4.1 Сакральное значение ворот города

Особую семантику имеют входы и выходы города. Герой изгоняется или покидает город. Победитель-спаситель торжественно в него въезжает.

Значение прохода через дверь как рождения и оплодотворения разбирает О.М. Фрейденберг. Идеи исследовательницы наиболее близки нашему пониманию женского образа. Она указывает на то, что двери и ворота становятся репрезентацией выхода из материнской утробы, через который проходит дитя-путник. Семантика прохода сквозь дверь как рождения видна, например, в распространённых постройках триумфальных арок, через которые въезжает победитель-солнце, как бы выходя из мира тьмы в мир света. В древнем Египте рожаящая на корточках женщина уподоблялась арке, из чьих ворот выходил ребёнок³¹⁹.

Семантика ворот тесно связана с путём восходящего и заходящего солнца, которое проходит через подземный мир, заходит в небесные ворота, чтобы вновь возродиться. И здесь двойная семантика – смерть и новое рождение. По словам О.М. Фрейденберг, ««открытие дверей», «поднятие дверного верха» означает появление, прибытие небесного божества»³²⁰. Сквозь врата путешествуют герои. В шумерском мифе «Нисхождение Инанны в нижний мир» (поздний аккадский вариант – «Нисхождение Иштар») богиня проходит через врата. По мере прохода Инанной очередных ворот, с неё снимаются различные предметы одежды. После последних ворот богиня полностью обнажена. С нисхождением Инанны в подземный мир на земле наступает засуха, прекращается рождение животных и людей. Выходя из царства своей сестры Эришкигаль, Инанна также постепенно получает обратно свою одежду. На землю возвращается плодородие³²¹. Идя в преисподнюю к богине смерти, Инанна как бы возвращается

³¹⁹ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра С. 341.

³²⁰ Там же, с. 190. См. также Weinreich O. Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions und Literaturgeschichte. Tübingen, 1929. S. 169.

³²¹ Сошествие Иштар в Преисподнюю («К стране безысходной...») // Когда Ану сотворил небо. С. 105-111.

в утробу матери. Она лишается всего «культурного», возвращается в свое изначальное нагое состояние.

Семантика изменения и обновления, достигаемого через прохождение ворот, присутствует также в персидской традиции. Кай Кавус, государь семи кешваров, строит дворец, и, проходя через ворота, ведущие из одного покоя в другой, человек, вошедший через одни двери старым и больным, выходит из других молодым и здоровым³²².

Семантику женщины, связанной с плодородием, несут в себе и окна. Герой часто видит в окне девушку, либо у окна разворачиваются какие-то действия. Зевс стоит у окна Алкмены, Дионис – Алфеи. В сказках герой видит показавшуюся в окошке царевну³²³.

Или наоборот – окна в помещении с девушкой отсутствуют. Например, сюжет, когда девушка скрыта в башне без окон. Принц находит её чудесным образом и женится на ней³²⁴. Отсутствие окон здесь становится символом девственности.

Связь закрытых дверей и непорочности видна и в том, что богини-защитницы городов в различных традициях – часто именно девы. Невинность в данном случае становится символом крепких стен и закрытых от врагов ворот. Афины защищает девственная Афина Паллада. Рим охраняют непорочные жрицы, весталки. В христианской традиции защитницей городов становится Дева Мария³²⁵.

Ворота и двери различных жилищ, храмов и царств приобретают отдельное значение в мировом фольклоре и ритуалах. Границы миров, рубежи сакрального и профанного, символы перехода в иное пространство и состояние – с ними связано множество поверий и обрядов. У порогов совершаются жертвоприношения и захоронения. Перед дверьми произносятся магические слова и вешаются амулеты. Различные духи и боги охраняют сакральные места входа и перехода в иной мир.

Над входами в неолитические пещеры рисовались сакральные символы. Славяне зарывали дары домовому, духу дома, под порогом жилища. В Западной Африке ворота во времена бедствий или ожидаемых несчастий окрашивались кровью животных. Жертвоприношения совершались у алтарей греческих храмов, располагавшихся рядом со входами в святилище³²⁶.

³²² Корбен А. Указ. соч. С. 81-82.

³²³ Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. С. 341.

³²⁴ Uther H.J. *The Types of International Folktales: a Classification and Bibliography*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004. P. 101. (Academia Scientiarum Fennica).

³²⁵ Чаусидис Н. Сексуальные коннотации двери. С. 101.

³²⁶ MacCulloch J.A. *Doors* // *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 4. P. 846-848.

Появляются у дверей и женские символы. Как уже было отмечено, над входами гробниц на Сардинии помещены бычьи рога. Заходящий человек как бы проходил через рога и попадал внутрь, во чрево. Внутри гробниц также помещались женские символы – головы быков, треугольники (символ вульвы) и кольца свернувшихся змей³²⁷.

В Греции Геката изображалась стоящей в дверях – как хранительница входов от злых духов и чужеземцев. Богине молились и перед порогом для охраны строения³²⁸. Интересный обряд существовал в Исландии. Под порогом зарывалась «сорочка» новорождённого, в которой, по поверьям, живёт дух, охраняющий ребёнка. Считалось, что при смерти ребёнка, этот дух, снова входил в утробу матери, тем самым возрождая ребёнка³²⁹.

Мифы и легенды рассказывают и о вратах других миров. Свои входы, ритуалы прохождения и хранителей имеют небеса и подземные миры. Появляется здесь и своя числовая символика, которая часто связана с движением светил. Вавилонская традиция говорит о двух вратах неба, на которых висят замки, а рядом стоят люди-скорпионы. Сквозь них утром и вечером проходит солнце³³⁰.

Через загробный мир Дуат проходит ночью ладья солнечного бога Ра. Там двенадцать отделений и множество дверей, охраняемых змеями или другими стражами³³¹. Богиня Инанна, спускаясь в подземное царство, проходит семь врат³³². В Вальгалле, скандинавском рае для доблестных воинов – 540 врат.

Символические числа касаются не только дверей, они встречаются постоянно в описаниях иномирных царств и дворцов. В мифологии мандеев говорится о семи нижних мирах³³³. Из семи палат или залов часто состоит волшебный замок или определённая область. Подземный мир Осириса, сына «рождающей богов»³³⁴ Нут, состоит из семи частей с семью воротами в каждой³³⁵. Во дворце Кая Кавуса семь покоев³³⁶, а замок его сына Сиявуша Кангдиз окружен

³²⁷ Гимбутас М. Указ. соч. С. 315.

³²⁸ MacCulloch J.A. Doors. P. 848.

³²⁹ Ibid, p. 847.

³³⁰ Энума Элиш. («Когда вверху...»). V, 9-11 // Когда Ану сотворил небо. С.47.

³³¹ MacCulloch J.A. Doors. P. 851

³³² Сошествие Иштар в Преисподнюю («К стране безысходной...») // Когда Ану сотворил небо. С. 105-111.

³³³ MacCulloch J.A. Doors. P. 851

³³⁴ Рубинштейн Р.И. Нут // МНМ. Т. 2. С. 230.

³³⁵ Neumann E. Op. cit. P. 159-160.

³³⁶ Корбен А. Указ. соч. С. 81.

семью стенами³³⁷. Стены замка сделаны из золота, серебра, стали, бронзы, железа, горного хрусталя и драгоценных камней.

Отражение числа семь в цветах мы можем видеть также в вавилонских храмах, в которых использовалось семь цветов, соответствовавших семи планетам. Семь концентрических стен древнего иранского города Экбатаны были раскрашены в белый, чёрный, пурпурный, синий, алый, серебряный и золотой³³⁸.

Число семь отражается в различных описаниях и контекстах. Своё отражение это найдёт и в Откр., к чему мы обратимся в последней главе.

1.2.4.2 Город как место соединения земли и неба

Образ богини связан также с горой и мировым деревом как осью мира. Пребывая во всех трёх мирах в виде то змеи, то зверя, то птицы, она объёмлет все пространства, превращаясь в тот стержень, что пронизывает и скрепляет весь мир.

Богиня стоит или восседает на горе. Так, стоящей на горе изображена богиня на печати с Крита.

В том же смысловом ареале, что и изображения богини на горе, находится и образ богини, восседающей на троне. Ведь трон по семантике эквивалентен горе³³⁹. Не раз трон уподобляется горе в шумерских текстах. Трон Баалу находится на вершине горы Цафон, а в САТ 1.6 I 56-59 по отношению к этому трону употреблён глагол «восходить». На горе расположен и трон Эля (САТ 1.5 VI 1-2, 11-14). Уподобление горы трону достигается за счёт описания одинаковых действий – и гора (САТ 1.16 I 6-7), и трон (САТ 1.161 I 13-16) проливают слёзы. В САТ 1.101 1-

³³⁷ Там же, с.83.

³³⁸ Там же, с.81.

³³⁹ Смысловая пара трон-гора не исключает образа трона в нижнем, подземном мире. Фрагмент шумерского текста САТ 1.4 VIII 10-14 говорит о городе Мота, глубокой яме, и его троне (см. Rennacer J. The Throne of El: a Cosmic Conception // Ugaritic, 453. P. 15. URL: https://jacobrennaker.files.wordpress.com/2012/03/the-throne-of-el_a-cosmic-conception_jacobrennaker1.pdf (дата обращения: 12.11.2014).

3 говорится о возведении на престол как Баалу, так и горы. А в реконструируемом фрагменте SAT 1.1 III 12 гора прямо названа троном³⁴⁰.

Хотя трон – это одновременно и сама богиня (женщина на коленях, в позиции родов), седалище для её ребёнка и мужа, трон для царя. Примером здесь может служить индийский ритуал коронации: царь садится на трон, который изображает женскую утробу³⁴¹.

Семантика горы проявляется в именах богинь. В шумерском мифе Нинурта после борьбы с демоном Азагом строит стену, защищающую от первичных вод. Бог показывает стену своей матери Нинлиль, чьё имя с этих пор становится Нинхурсаг, что в переводе означает «Владычица горы»³⁴². Согласно Страбону, богиня Кибела получила своё имя от гор Кибел³⁴³.

В Европе, странах Средней Азии и на американском континенте распространён сюжет: царская дочь выйдет замуж за того, кто сможет забраться на верх горы, сделанной из кристалла, стекла или мрамора. Герой должен либо достать оттуда золотое яблоко, либо поцеловать там принцессу и взять её кольцо или шарф³⁴⁴.

Семантика горы присутствует в образе башни. Распространены сюжеты, где девушка заключена в башню. Обычно это происходит во избежание её контакта с мужчиной. Герой в итоге чудесным образом находит спрятанную там девушку и женится на ней. Этот сюжет встречается во многих регионах³⁴⁵.

Поднимающиеся до небес горы всегда ассоциировались с божественным. Многие мировые горы – одновременно и место обитания небожителей. Наверху Олимпа – обитель греческих богов. Гора Килиманджаро в мифе африканского народа масаи называется «дом бога». Гора Меру (Сумеру) – центр мира для индуистов, буддистов и джайнов. На её верхушке располагается жилище богов³⁴⁶.

Наверху гор – жилища богов, на холмах построены города. Образы горы и города едины.

³⁴⁰ Rennacer J. Op. cit.

³⁴¹ Hocart A.M. Kingship. London, 1927. P. 92.

³⁴² ANET, p. 514.

³⁴³ Страбон. География XII 5, 3. С. 533.

³⁴⁴ Uther H.J. Op. cit. P. 308-309.

³⁴⁵ Сюжет не появляется в Африке (южнее Сахары), Америке, Австралии, Океании, Сибири (то есть практически во всей бесписьменной архаике). См. Uther H.J. Op. cit. P. 190-191. Также см. Thompson S. Op. cit. T381.

³⁴⁶ Eck D.L. Mountains // Encyclopaedia of Religion. Vol. 9. P. 6212.

Город представляется неким центром, располагающимся на пике космической горы, священным местом перехода из одной области в другую, той центральной точкой, через которую проходит *Axis Mundi* (Мировая Ось).

По словам М. Элиаде, «горы часто считают местом, где встречаются Небо и Земля, и, следовательно, «центральной точкой» – точкой, через которую проходит *Axis Mundi*, местом, предельно насыщенным сакральностью, где можно перейти из одной области Космоса в другую»³⁴⁷.

Так, город, располагающийся на горе, представляет собой образ единый, это – одновременно и ось миров, и точка их соединения.

В шумерском сказании об Энлиле и Нинлиль есть слова:

Связь земли и неба город, и мы живём в нём.

Ниппур-город, воистину город, и мы живём в нём ...

(Сказание об Энлиле и Нинлиль, ст. 1-2)³⁴⁸

Семантика горы как дома бога присутствует и в религиозных постройках. Вавилонские зиккураты воспринимались как рукотворные горы. В представлениях египтян каждый храм представлял собой холм, существовавший от начала мира. Храмы в Индии иногда назывались именем священной горы Шивы – Кайлаш (Кайлас). Например, храм Кайласа в Эллоре. А многоярусные строения этих храмов имели целью создание визуального эффекта горы³⁴⁹.

Царю Лагаша Гудеа во сне приказано построить храм богу Нингирсу (Сул. А 22:9-13). Храм не раз сравнивается с великой горой³⁵⁰.

В «Цикле Баалу» упоминается строительство Пригожим и Мудрым (Kothar-wa-Khasis) храма Баалу на горе Цафон после победы бога над Ямом. По мнению учёных, храм, раскопанный в Рас Шамра, считался точной копией небесного храма, возведённого, согласно мифу, на горе Цафон. А башня храма могла условно представлять собой эту гору богов³⁵¹.

Храм не просто ассоциировался в древнем мире со священной горой. Прежде всего, храм – это жилище бога. И здесь намечается связь с дворцом – обителью правителя. Как божество пребывает в храме среди людей, так во дворце пребывает и царь. И именно храм и дворец становятся определяющими характеристиками самого города, распространяя свои функции

³⁴⁷ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 337.

³⁴⁸ Цит. по: Афанасьева В.К. Указ. соч. С.402.

³⁴⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 345.

³⁵⁰ Snyder B.W. Op. cit. P.117.

³⁵¹ Ibid, p. 124-125.

божественного вместилища на всё поселение³⁵². И город – это дом бога, часть божественного на земле, или, вернее, место соприкосновения божественного и земного. Так, образы города и храма тесно связаны между собой, а расположение их на горах только подчёркивает эту связь.

На первый взгляд, образы храма-горы и изображения городов на горах совсем уже отходят от семантики женского, но в основе своей это всё образы пересекающиеся и взаимообъяснимые. Женщина есть дом и город. Город располагается на горе, Богиня там восседает. Мужчина «заходит» в женщину-дом, боги живут на священных горах и обитают в храмах.

Но вместе с этим мы совсем бы не хотели сводить образы гор, городов, жилищ и храмов исключительно к женской семантике, которую они приобретают по ряду схожих функций – объединение миров, заключение внутри себя содержимого.

Но гора является одновременно и фаллическим символом. А город или храм, располагающиеся внутри или наверху более объёмного пространства, становятся не содержащим, но содержимым. Из упоминавшегося фрагмента САТ 1.101 1-3 виден, например, параллелизм горы с богом Баалу. Обитель богов располагается на горе, подобно тому, как царь восседает на троне. Царевна в сказках заключена в башню именно во избежание сексуального контакта с мужчиной. И, как нам представляется, образ девы в башне может быть неким повторением-предварением её дальнейшего соединения с мужчиной.

1.2.4.3 Город-сад

С женщиной-городом связан и образ сада. Это может быть сад бога или сад-рай. Это и остров-сад, и сад на горе. Может происходить и совмещение образов города и сада. Но суть остаётся той же – сад, как и Богиня, воплощает плодородие и жизнь.

Связь сада с новой жизнью наглядно показана в шумерском Сказании об Энки и Нинхурсаг («Меж градов пресветлых...»). Энки дарит Нинсикиле остров Дильмун. Это «непорочная» земля, на которой нет ни болезней, ни смерти. Там нет движения. И самое главное – там нет жизни. И только после того, как Энки наполняет Дильмун водой, жизнь приходит на остров. Вместе с этим Энки оплодотворяет свою супругу Нинхурсаг, её дочь Нинсар, затем дочь

³⁵² Mieroop Van De M. The Ancient Mesopotamian City. Oxford University Press, 1997. P. 52.

Нинсар Нинкур. У Нинкур рождается Утту. И перед тем, как оплодотворить Утту, Энки наполняет водой некий сад. Садовник безмерно рад, что кто-то наконец-то полил его сад. Энки просил его принести огурцов, абрикосов и винограда, которые затем относит Утту, после чего совокупляется с ней.

Наполнение острова водой и полив сада, как нам кажется, обозначает оплодотворение девушки. Тот же смысл, вероятно, несут в себе и плоды, и акт дарения их Утту³⁵³.

Садом владеет шумерская богиня любви и плодородия Инанна:

Древо рукой своей берёт...

В сад цветущий Инанны его вносит.

(Гильгамеш, Энкиду и подземный мир, ст. 34-35)³⁵⁴

Связь образа сада и темы любви прослеживается в греческих романах. В романе Лонга «Дафнис и Хлоя» картины садов даются в контексте любви молодых людей. В первом саду, принадлежащем Филету, появляется Эрот, хранитель любви Дафниса и Хлои. После того, как бог по утрам сводит влюблённых, он отправляется в этот сад наслаждаться цветами и плодами, омываться в ручьях³⁵⁵. Здесь можно видеть картины, как бы дублирующие друг друга, – человеческая любовь Дафниса и Хлои и наслаждения бога любви в саду. И снова тут появляются изображения плодов, цветов и водных потоков, которые становятся своего рода аллегорией акта любви.

В шумерском тексте «Подвиги Нинурты» появляются образы сада и горы. Имя богини Нинхурсаг связано с семантикой горы. Текст перечисляет всё, что теперь в её власти – поля и холмы растят для неё травы и деревья. Горы преподносят ей божественные ароматы, а сады – спелые фрукты³⁵⁶.

Женский образ связан также с образом цветка. Происхождение этого изображения вполне объяснимо – здесь как физиологическое подобие, так и смысловая связь сада и растущих в нём цветов. Шумерские тексты не раз упоминают клумбу с цветами как место совокупления божеств. Например, в мифах об Энлиле и его супруге Нинлиль пара наслаждается на цветочной

³⁵³ Цит. по: Афанасьева В. К. Указ. соч. С. 393-394.

³⁵⁴ Там же, с. 120.

³⁵⁵ Forehand W. E. Symbolic gardens in Longus Daphnis and Chloe. Eranos; Acta Philologica Suecana a Vilelmo Lundstrom Condita a Tonnes Kleberg Continuata. Gothenburg, 1976. Vol. 74. P. 105.

³⁵⁶ Ninurta's exploits. 1.6.2 // ETCSL. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (дата обращения: 11.09.2014).

клумбе, благоухающей, как кедровый лес («Энлиль и Суд»)³⁵⁷. В 14-й песне «Илиады» присутствует знаменитое изображение священного брака Зевса и Геры на вершине горы Ида. «Быстро под ними земля возрастила цветущие травы» (Илиада, XIV. 345)³⁵⁸, которые поднимают богов над землёй, где их скрывают облака.

Символом богини Инанны становится Роза³⁵⁹. Этот же цветок ассоциируется и с образами Венеры и Афродиты³⁶⁰. С Герой и Персефоной связывают лилии. Так, согласно мифу, лилии произошли из молока Геры, а Персефона была похищена Аидом в момент сбора фиалок и лилий³⁶¹. На цветущем лугу засыпает спасённая от гибели Психея (Метаморфозы, 5.1)³⁶², и картина эта является как бы параллелью происходящего дальше – её сна во дворце Купидона и их соединения.

В описаниях садов, как и городов, часто говорится о храмах или дворцах, находящихся в центре. Таким образом, подчёркивается смысл нахождения бога/царя внутри женщины-сада. Дворец Купидона стоит в центре сада, в который попадает Психея (Метаморфозы, 5.1)³⁶³. У Лонга в саду Дионисофана, за садом которого следит Ламон, стоит храм Диониса³⁶⁴.

Одной из основных характеристик сада является огороженность³⁶⁵. Сад, как и город, – это место обособленное, выделенное из внешнего пространства. Как живот матери охраняет младенца, как стенки сосуда сохраняют содержимое, а лампы – горящий внутри огонь, так и ограда сада и стены города хранят внутреннее пространство³⁶⁶. Без огороженности все

³⁵⁷ Enlil and Sud. 1.2.2 // ETCSL. URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/> (дата обращения: 02.11.2014).

³⁵⁸ Гомер. Илиада / пер. с древнегреч. Н. Гнедича; послесл. П. Ярхо; примеч. С. Кошера. М.: Московский рабочий, 1982. С. 228.

³⁵⁹ Inana // Jordan M. Dictionary of Gods and Goddesses. P. 137.

³⁶⁰ Топоров В.Н. Роза // МНМ. Т. 2. С. 386-387.

³⁶¹ Соколов М.Н. Лилия // МНМ. Т. 2. С. 55.

³⁶² Апулей. Метаморфозы. С. 178.

³⁶³ Апулей. Метаморфозы. С. 176-178.

³⁶⁴ Forehand W. E., Op. cit. P. 107-108.

³⁶⁵ Аверинцев С.С. Рай // МНМ. Т. 2. С. 363.

³⁶⁶ На укрепление ограды направлены многочисленные обряды. Например, обход жителями городских стен с целью усиления магическо-религиозной силы границ города. Такие меры были очень распространены в Средние века в Европе. На севере Индии в период эпидемии вокруг селения очерчивается круг. В равнинистических преданиях (предание о Хони Амегеле в Таанит, 23) святой рисует вокруг себя круг для общения с Богом. Вокруг себя чертит круг и Фома в гоголевском «Вие», защищая себя от злых сил.

перечисленные образы теряют свой смысл. Поэтому образ ограды становится важной составляющей мифологических сюжетов и литературных описаний, посвящённых садам и городам.

Само слово «парадиз» от греческого «paradeisos», сад, заповедник, как считается, произошло от мидийского «pari-daeza» – «огороженное место», «ограда», «стена вокруг»³⁶⁷.

Семантика огороженности места и его отличия от внешнего пространства отчётливо видны в романе «Дафнис и Хлоя». При описании сада Филета сказано: «Если бы убрать загородку из тёрна, можно подумать, что роща перед тобой» (II, 3).

Но образ материальной ограды не обязательно должен быть прописан в текстах. Ограда или стена лишь усиливает и подчёркивает смысл «инаковости» места. Психея, например, просыпаясь на цветущем лугу, видит рощу-сад с высокими деревьями, посреди которой – дворец её будущего супруга Купидона (Метаморфозы, 5.1)³⁶⁸. Огороженность здесь, как нам кажется, показана через противопоставление деревьев рощи и травы луга. Хотя это и совсем «иное» пространство, куда нельзя попасть обычному человеку.

Огороженность волшебного места выражается и в образе острова, окружённого водами. Примерами могут быть шумерский остров Дильмун. Гильгамеш совершает труднейший путь, чтобы добраться до острова бессмертного Зиусудры и его жены. На остров нимфы Калипсо Огигия попадает после кораблекрушения и никак не может оттуда выбраться Одиссей.

В кельтском тексте «Плавание Брана» незнакомка рассказывает Брану об «острове женщин» Авалоне (кельт. Эмайн):

*... Есть далекий-далекий остров,
Вкруг которого сверкают кони морей,
Прекрасен бег их по светлым склонам волн.
На четырех ногах стоит остров.
Радость для взоров, обитель славы -
Равнина, где сонм героев предаётся играм. ...
Стоит остров на ногах из белой бронзы,
Блистающих до конца времен.
Милая страна, во веки веков
Усыпанная множеством цветов.*

³⁶⁷ Bremmer J. N. Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint // Paradise Interpreted: Representations of Byblical Paradise in Judaism and Christianity / ed. by Luttikhuisen G.P. Leiden, Boston: Brill, 1999. P. 1.

³⁶⁸ Апулей. Метаморфозы. С. 178.

*Есть там древнее дерево в цвету,
На котором птицы поют часы.
Славным созвучием голосов
Возвещают они каждый час.*

(«Плавание Брана, сына Фебала»³⁶⁹)

Но говорить о роли воды как ограды было бы слишком однобоко. Значение образа воды гораздо шире. Этот многозначный образ, как и образ женщины, становится и символом ограды, и символом плодородия. Хотя вода как оплодотворяющая субстанция в виде источника – изображение фаллическое. На Дильмун приходит жизнь с наполнением его водой. Источники вод упоминаются при описании сада Филета (II, 3), сада Ламона (IV, 4) и рощи Купидона (5.1). В саду Ламона источник именуется источником Дафниса. Источник Дафниса орошает цветы в саду и зеленую траву-Хлою.

Сад даёт жизнь, его образ связан с плодородием. Но вместе с тем присутствует и семантика смерти. Встречается мотив захоронения в саду. Например, у басков есть легенда, согласно которой мать убивает сына, кости убитого по велению старухи (в другом варианте Святой Девы) закапывают в саду, наутро он оживает³⁷⁰. У Ливов в Балтоскандии присутствует сюжет о старухе, которая живёт в загробном мире, летом она спит в саду³⁷¹. В фольклоре бенгальцев с Южной Азии рассказывается о юноше, чьё мёртвое тело оставлено в саду, по ночам он оживает³⁷².

Значением смерти наделены погибшие сады, увядшие или растоптанные. Например, в романе «Дафнис и Хлоя», человек, который похищает Хлою, перед этим разоряет сад ее жениха (IV, 7-9).

И как образ сада связывается с жизнью и смертью, так и цветок – символ амбивалентный. Цветы в саду Ламона выдернуты и потоптаны, а Хлоя похищена. Кора попадает в царство Аида, именно собирая цветы – сорванный цветок подобен похищенной насильно девушке.

³⁶⁹ Ирландский эпос. Плавание Брана, сына Фебала // Исландские саги. Ирландский эпос / Исландские саги; [сост., вступ. ст. и примеч. М. И. Стеблин-Каменского]. Ирландский эпос; [вступ. ст. и примеч. А. А. Смирного]. Т. 8. М.: Художественная литература, 1973. С. 667-668. (Библиотека всемирной литературы. Серия первая).

³⁷⁰ Берёзкин Ю.Е. Указ. соч. К80В.

³⁷¹ Там же. 86А.

³⁷² Там же. М46D.

Острова – одновременно места и жизни, и смерти. Эта мысль находит своё отражение или в форме бессмертия, или как возможность прохода туда только после смерти или в ином измерении реальности, присущей этим местам.

Сосуществование смерти и жизни отражено в описании Дильмуна. Остров вначале предстаёт мёртвой территорией, лишённой болезней, криков радости и горя и всяких признаков жизни. После наполнения его водой (оплодотворения), жизнь входит туда. Психея отправлена на смерть. Но вместо гибели в результате прыжка со скалы, Психея, подхваченная Зефиром, оказывается на цветущем лугу, а затем в объятиях Купидона.

Отправляясь на поиски бессмертного Зиусудры, Гильгамеш ведом желанием обретения вечной жизни. Но достигнув острова, Гильгамеш подвергается испытанию – не спать какое-то время. Сон несёт в себе смысл смерти. Не пройдя испытание, Гильгамеш теряет возможность обретения бессмертия, засыпая, он как бы умирает (Эпос о Гильгамеше, табл. XI, ст. 197-228)³⁷³. Но дело не в том, что Гильгамеш не смог побороть сон-смерть, а в том, что он жив. Бессмертие же, как ни парадоксально это звучит, и есть мёртвое состояние. И подвиг Гильгамеша заключается скорее в том, что он очнулся ото сна и ушёл с острова живым.

На остров вечной юности, расположенный по ту сторону всех морей, переносится умирающий король Артур: «178. Но смертельную рану получил и сам прославленный король Артур, который, будучи переправлен для лечения на остров Аваллон»³⁷⁴. Так смерть приравнивается к вечной юности. И перенесение на остров здесь означает смерть короля.

Попадая на волшебный остров, герои часто как бы сокрыты от внешнего мира. Так, Одиссей «сокрыт» у Калипсо. Нимфа держит героя в гроте, желая стать его супругой (Одиссея, I, 14-16)³⁷⁵. И снова видно, как сосуществуют мотивы оплодотворения и смерти.

В саду нет действия. Это статичное место, в котором, прежде всего, нет времени. И это ещё одна «смертельная» характеристика. Пребывание героев в садах кажется им непродолжительным, а на самом деле занимает годы³⁷⁶. Герои «Плавания Брана», вернувшись с

³⁷³ Эпос о Гильгамеше («О всё издавшем» со слов Син-Лике-Уннинни, Заклинателя). С. 203-204.

³⁷⁴ Монмутский Г. История бриттов / пер. с лат. А. Бобовича. М.: Наука, 1984. С. 124.

³⁷⁵ Гомер. Одиссея / пер. с древнегреч. В. Жуковского; послесл. А. Тахо-Годи; примеч. С. Ошерова. М.: Московский рабочий, 1982. С. 3.

³⁷⁶ Или вечность. Герои, наделённые бессмертием, не стареют и не меняются, так как в вечности времени нет. О «вневременности» различных иномирных пространств см. Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. Свет вечерний и свет невечерний // Два венка: посвящение Ольге Седаковой. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. С. 75.

острова Эмайн, который существует *«Без скорби, без печали, без смерти, без болезней, без дряхлости»*³⁷⁷, обнаруживают, что отсутствовали века³⁷⁸.

Образ сада, чья связь с женщиной и началом новой жизни наглядно видна во многих рассматриваемых примерах, часто становится отдельным образом, встречающимся в различных культурах. Женщины и темы плотской любви отходят, но смысл на самом деле остаётся тем же. Образ земного рая или волшебного замка, расположенных на стыке миров, находящихся «в одно и то же время близко и очень далеко от нас»³⁷⁹, получает эсхатологическое значение. Возникает, казалось бы, совсем отдельный образ труднодоступного города, города-сада, дарующего неземное блаженство. Туда можно стремиться, но практически невозможно попасть. Место это всегда укреплено и охраняемо. Часто – невидимо и неподвластно обычному ходу времени.

Приведём несколько примеров из различных традиций. В иранских текстах местом, эквивалентным мифическому саду, является замок Кангдиз, построенный Каем Хосрау. Замок укреплен, труднодоступен и невидим. Его обитатели не знают старости и смерти. Прежде чем попасть в Кангдиз, Кай Хосрау сам купается в источнике и становится невидимым³⁸⁰. Кай Хосрау строит храм, посвящённый царскому Огню, и делает его невидимым до дня Воскресения³⁸¹. Тот, кто попадает в Саррас, становится невидимым для других³⁸². Невидимость тут является аналогом смерти, или, как было показано ранее, – вечной жизни.

В традиции иудаизма таким раем-садом становится сад Эден³⁸³, образ которого будет разбираться нами в следующей главе.

В христианском тексте «Хождении Агапия в рай» Агапий после восьми дней пути приходит к *«стенам, которые стоят от земли до неба»*³⁸⁴, к месту, к которому *«никто не приходил в [человеческом] облике»*³⁸⁵. Пророк Илия, который проводит Агапия внутрь, говорит: *«Эти же*

³⁷⁷ Ирландский эпос. Плавание Брана, сына Фебала. С. 668.

³⁷⁸ Perry W.J. The Isles of the Blest // Folklore, 1921. Vol. 32. № 3. P. 152.

³⁷⁹ Корбен А. Указ. соч. С. 89.

³⁸⁰ Там же, с. 92.

³⁸¹ Там же, с. 87.

³⁸² Там же, с. 97.

³⁸³ Написание «Эден» основано на языке оригинала אֵדֶן (eden). Хотя в отечественной традиции принято произношение «Эдем».

³⁸⁴ Хождение Агапия в рай // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. М.: Наука, 1997. С. 127 (Общественная мысль: исследования и публикации).

³⁸⁵ Там же.

все, которых ты видишь – души человеческие. Этот источник, который видишь, - называется рай, и течёт под деревья райские. Этот свет – ангельский и праведных душ» (Хождение Агапия в рай)³⁸⁶.

Связь недоступного рая и богини-сада видна не явно. Но вхождение в город, недоступный и прекрасный, по сути, становится метафорой разыскивания невесты и «вхождения» героя в женские покои. А обретение там бессмертия – своего рода поэтическим переложением зарождения новой жизни в женщине.

* * *

В Первой главе мы привели обзор работ, послуживших методологической и фактической базой диссертационного исследования, и начали рассмотрение самих мифологических и фольклорных мотивов. Мы попытались рассмотреть архаический образ богини и выделить его наиболее важные черты. Для иллюстрации были выбраны мотивы, темы и сюжеты из самых разных, по времени и месту, мифологий – от времён палеолита до современности, от примитивных народов до развитых цивилизаций. Мы не претендуем на полную, исчерпывающую картину. Главное было – показать общие моменты, основные черты мифологического образа и логику его развертывания и варьирования в разных, часто независимых культурах.

Женский образ – древнейший образ в культуре. Женщина, прежде всего, является порождающим началом. Это начало напоминает изначальный хаос, из которого всё выходит на свет. Богиня является сосудом, заключающим в себе жизнь. Она – мать-земля и покровительница животных и растений.

Одновременно Богиня оказывается и концом всего сущего, могилой, в которую всё возвращается. Её образ часто связан с подземным миром, хтоническим началом.

Особое место занимает образ змеи, которая отождествляется с Богиней или становится её атрибутом. Схема «отождествление или атрибут» применима и к растениям (деревьям), и к другим животным (львам, птицам и т.д.). Творя мир, Богиня является и противоположным творимому началом и одновременно отождествляется с элементами рождённого ею.

Связь Богини с небесными светилами прослеживается в нескольких направлениях. Как тёмное начало, море ночи, она связана с луной. Луна, тождественная Богине во многих случаях, является либо самой Богиней, либо опять же сопровождающим её атрибутом. И здесь, как и в случае со змеями и рогами быка, на первый план выходит фаллическая семантика.

³⁸⁶ Там же, с. 128.

Как начало тёмное, утроба, сосуд, земля (подземелье), Богиня рождает свет. Этот свет, порядок, космос является противоположным ей, мужским элементом. И мифы о солнечных героях, «творящих» мир, относятся непосредственно к этой теме.

Но, в то же время, в ряде случаев женщина сама выступает как солнце. Таким образом, она либо свет рождает, либо сама является светом.

В противоположность этому, мужчина свет добывает. Порой добываемым объектом становится предмет, связанный именно с женским образом, то есть женское является изначально светом. И в мужском варианте схема следующая – либо он свет добывает, либо сам является светом.

Но между этими «либо» нет непреодолимого контраста. Рождая свет, Богиня может светиться изнутри, тем самым оказываясь в некотором смысле светом. Добывая свет, мужчина может возвращать утерянное, проявляя свою природу.

С образом солнца связаны мифы о погоне за ним чудовища (змея, крокодила, дракона), мифы, призванные объяснить исчезновение светила ночью. И здесь снова мы видим два варианта. В первом: солнце – мужской персонаж, а дракон – женский, что соответствует её тёмной хтонической природе могилы, подземелья, куда заходит солнце. Во втором: погоня происходит за солнцем – женщиной. Здесь нет временного разделения. Оба варианта являются архаическими.

Женщина –местилище. Она – сосуд для ребёнка и для мужа. Она – дом и город, заключающий в себе всё творение. Но она не просто заключает в себе содержимое, а одновременно с ним и отождествляется.

Город-сад, который и есть Богиня, становится одновременно местом рождения и смерти. Получив сильное развитие в культуре, образ города-сада приобретает значение места, которое находится на стыке миров, того земного рая, к которому можно стремиться, но практически невозможно достичь.

Во многих сюжетах мы встречались с гендерной амбивалентностью символов – луна, змея, вода, солнце, гора, храм... Все эти образы обретают как женские, так и мужские характеристики. Но здесь нет противоречий. Тот или иной самостоятельный образ становится женским или мужским в зависимости от функций, им исполняемых.

В следующей главе мы будем постепенно сужать спектр нашего обозрения, перейдя к пространству ТаНаХа. Проанализируем библейские женские образы, их связь с хтоническим и божественным. Коснёмся темы света, исходящего от Бога Израиля, его эманаций и земных героев. Разберём мотивы борьбы на различных уровнях – земном и небесном, изначально и эсхатологическом. А также остановимся на образах сада Эден и библейских изображениях женщин-городов.

Глава 2

Женские образы и их контекст в ТаНаХе и апокрифах

Во Второй главе мы переходим к тому, как рассмотренные в Первой главе образы и темы отразились в пространстве ТаНаХа и каким трансформациям подверглись в апокрифической литературе. Такой разбор подводит нас к традиции, в которой было создано затем Откр., и к определённым мотивам и образам, которые могли повлиять на этот текст.

Так же, как и Первая глава, Вторая разделена на два параграфа. Первый параграф посвящен именно еврейской Библии, текстам, дошедшим до нас на иврите (и частично на арамейском). Второй параграф – известным нам текстам на греческом.

Несмотря на это разграничение текстов мы будем рассматривать канонические книги вместе с неканоническими в тех случаях, когда образность совпадает. Новые детали и черты образов, вводимые апокрифами и псевдоэпиграфами, будут рассмотрены во втором параграфе.

§ 2.1. Канонические тексты

Основания для отбора источников мы уже оговорили во Введении. В первом пункте (2.1.1) рассмотрим Книги Пророков Исая, Иеремии, Иезекиила, Даниила, Осии, Плач Иеремии, Псалмы.

Женские образы ТаНаХа, в которых мы видим присутствие мифологем Владычицы жизни и смерти, свечения, погони, города, – это Ева, Премудрость, Раав, Фамарь и некоторые другие образы.

Во втором пункте (2.1.2) мы затронем связь YHWH^{387} и Премудрости с солнцем и, в продолжение темы приобретения света коснемся описаний озарения лиц праведников и их одежд в результате приближения к божественному. Третий пункт (2.1.3) будет в основном

³⁸⁷ Сокращение YHWH , так называемый тетраграмматон, используется для обозначения имени Бога в иудейской традиции.

посвящён борьбе ҮНҰН с Левиафаном (и Бегемотом), а также встрече Евы со змеем. И, наконец, в четвёртом пункте (2.1.4) рассмотрим образы города, в особенности из Песни Песней и Плача Иеремии, а также связь ҮНҰН с городом, темы города как невесты Бога и места его пребывания.

2.1.1 Владычица жизни и смерти

2.1.1.1 Грехопадение: смерть и рождение

Начало Книги Бытия – один из наиболее известных сюжетов ТаНаХа.

Описание творения мира, создания первых людей и начала их земной жизни обсуждалось в иудейской и европейской культуре постоянно на протяжении истории.

Прежде всего, это мотивы жизни и смерти, связанные с образом Евы. После случившегося в саду Эден Адам нарекает свой жене имя «Хава»: *«И нарек Адам имя жене своей: Ева (חַוָּה)»; ибо она стала матерью всех живущих»* (Быт. 3:20).

Имя «Хава» имеет несколько значений. Во-первых, в этом слове присутствует связь с корнем חַי «живой», что даёт возможность перевода – «жизнь»³⁸⁸. Ева становится матерью человечества, дающей жизнь. Такой интерпретации, например, придерживается Раши: «Игра слов חַי - חַי (со значением «жизнь»); потому что она дает жизнь детям. Подобно тому, как ты говоришь: «... что есть у человека» [*Кохэлет 2, 22*], где חַי как חַי»³⁸⁹.

Известно, что библейский сюжет находится в родстве с некоторыми ближневосточными мифами³⁹⁰. В первую очередь, это миф об Энки и Нинхурсаг.

³⁸⁸ BDB.

³⁸⁹ Тора с комментарием Раши: в 5 т. Т. 1. Брейшит. Бытие. М.: Книжники, Легаим, 5769/2009. С. 107. (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).

³⁹⁰ См. Stordalen T. Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature. Leuven: Peeters, 2000. P. 94-98, 111-116, 139-155. (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 25); Dietrich M. Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten.

Миф начинается с описания острова Дильмун, райского места, «чистого», «непорочного» и «светлого» обиталища «живых» (Сказание об Энки и Нинхурсаг, ст. 4-6, 13-14³⁹¹)

После того, как бог солнца Уту по приказу Энки наполняет остров пресной водой, Дильмун превращается в сад. В нём богиня-мать Нинхурсаг, выращивает восемь растений. Энки съедает эти растения и смертельно заболевает, проклятый Нинхурсаг. Через какое-то время Нинхурсаг смягчается и начинает лечить Энки, у которого заболели именно восемь, в соответствии с именами восьми растений, органов и частей тела. Одним из этих больных мест становится ребро. Шумерское слово, означающее «ребро», звучало как «ти». Созданная для исцеления Энки богиня носила имя «Нин-ти» – «госпожа ребра». Но у «ти» есть и второе значение – «давать жизнь». Поэтому имя богини может быть переведено и как «госпожа, дающая жизнь». Эта игра слов породила в литературе Шумера отождествление этих двух значений. «Именно этот литературный каламбур (один из самых древних) был перенесен в библейское повествование и увековечен в нем, хотя здесь, конечно, он утратил основание, ибо еврейские слова, означающие «ребро» и «дающая жизнь», вовсе не похожи друг на друга», – отмечает С. Крамер³⁹².

Другое значение слова «хава» – «палатка», «поселение»³⁹³. Мы рассмотрим это более подробно в 2.1.4 «Город».

Учёные возводят также имя «Хава» и к арамейскому *hewya* – «змея»³⁹⁴. Такая интерпретация присутствует и в раввинистических комментариях, так как змей считается причиной бед Евы, а Ева – бед Адама. Она становится как бы его змеем³⁹⁵. Учёные также связывают имя «Хава» с корнем *hwt*, обозначавшим финикийское божество, предположительно богиню-змею³⁹⁶.

Überlegungen zur Lage des Gartens Eden // Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte / eds. B. Janowski und B. Ego. Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001. P. 281-323. (Forschungen zum Alten Testament, 32): Mettinger Tryggve N. D. The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3 / Eisenbrauns, 2007. P. 100-122.

³⁹¹ Цит. по: Афанасьева В.К. Указ. соч. С.389.

³⁹² Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифология Древнего мира / пер. В.Якобсона. М., 1997. С.130.

³⁹³ Theological Word Book of the Old Testament. Vol. 1, 2. / ed. Harris R.L. Bible Works ver. 7.0.012g.

³⁹⁴ , hW"x; // BDB.

³⁹⁵ Encyclopedia Judaica / 2nd ed.; ed.-in-chief Skolnik F. Detroit, NY, San Francisco: Tompson Gale; Jerusalem: Keter Publishing House, 2007. Vol. 1. P. 572.

³⁹⁶ Ibid. См. также Ева // МНМ. Т. 1. С. 419.

Все эти значения отражены в сюжете об Адаме и Еве в Быт., но на первый план выходит всё же смысл «жизнь», что подчёркивает сам автор 20-го стиха 3-й главы Быт.: «...ибо она стала матерью всех живущих (יְחַיֵּי כָּל הַחַיִּים אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אִתָּהּ)» (Быт. 3:20). На протяжении всего действия Ева названа «женой», а само имя «Хава» появляется только после всего совершённого и совершившегося. Адам называет её «жизнью» только после того, как она приносит смерть.

Понимание смерти как следствия нарушения божьего запрета вытекает из толкования 3-й главы Быт. За то, что Адам и Ева вкусили запретных плодов, Бог проклинает их, чему посвящены пять стихов 3-й главы Быт., с 15-го по 19-ый. Конкретно смерти посвящен 19-ый стих: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься (בְּעֹצֶם פְּתֵיךָ תֵּאָכַל לֶחֶם וְעָשִׂיתָ אֶת־אֲדָמָתְךָ וְאַתָּה אֲדָמָה)» (Быт. 3:19).

Это толкование встречается часто. Например, в Сир. говорится: «От жены начало греха, и чрез неё мы все умираем» (Сир. 25:27)³⁹⁷.

В Новом Завете, в Послании к Римлянам, есть слова: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили» (Рим. 5:12).

Мысль о том, что человек изначально был создан бессмертным, есть в эфиопской Книге Еноха: «... люди были сотворены подобно ангелам, чтобы продлевать праведность и чистоту; и смерть, что разрушает всё, не прикоснулась бы к ним, но через это знание они наказаны, и смерть поглощает нас» (1 Ен. 69:11)³⁹⁸.

Это отчетливо выражено в Прем.: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего» (Прем. 2:23).

Сад Эден в своём райском состоянии напоминает некое место, находящееся вне времени. И жизнь, и смерть начинаются за его пределами. Адам нарекает свою жену Хавой – это имя можно понимать и как «мать всех живущих», и как то, что с этого момента и начинается жизнь. А как ее следствие – и смерть. До этого о смерти не говорится, так как смерть была не актуальна, потому что не было жизни. С действиями Евы запускается некий механизм, несущий и жизнь, и смерть.

³⁹⁷ Цитаты апокрифов (Сир., Прем., Вар., 3 Езд.) приводятся по синодальному переводу Библии (Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2012. 1427 с.).

³⁹⁸ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 55.

Ева, таким образом, становится причиной начала цикла жизни и смерти, неся в себе одновременно обе противоположности. И, как нам кажется, здесь можно увидеть параллели с образом Богини-судьбы, дающей жизнь и смерть, «закрутившей» весь мир «в пространстве».

2.1.1.2 Женские черты образа Бога

У иудеев отсутствует образ Богини-Матери (за исключением праматери Евы, чья роль ограничена мифом из Быт.). За счет этого происходит частичный перенос функций женского божества на Бога-Отца. Ряд функций Богини перенимают и отдельные женские персонажи, о чём речь пойдёт далее.

В ТаНаХе появляются не только отдельные женские образы, несущие в себе определённые мифологические черты, но и сам Бог иногда наделён теми или иными женскими чертами, выступая как мать своего народа.

В Быт. Господь действует как швея, что являлось исключительно женским занятием³⁹⁹: «*И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их*» (Быт. 3:21).

Во втором стихе 1-й главы Книги Бытия сказано, что «*Дух Божий носился над водою*». Во-первых, слово «дух» (ruah x:Wrâ)) – женского рода. Во-вторых, глагол mrahefet (tr, x, Pr:m.) – «парить, летать вокруг» применим скорее к птице, кружащей вокруг своего гнезда⁴⁰⁰. Получается, что Господь здесь предстаёт как птица (ж. р.), носящаяся над миром. Смысл глагола rāhaf (p, x, Pr:.) отразится в последующем в сирийской традиции, где Дух Божий представлен парящим, как мать-птица. Например, в переводах Пешитты Бытия (1:2), Второзакония (32:11) и Захарии (12:10)⁴⁰¹. Эта же идея⁴⁰² отразилась и в переводах новозаветных текстов, где Святой Дух нисходит на Христа в Иордане⁴⁰³.

³⁹⁹ Swidler L. *Biblical Affirmations of woman*. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1966. P. 30.

⁴⁰⁰ Ср. Втор. 32:11, где Господь сравнивается с птицей: «*...как орел (rv, n<') вызывает гнездо свое, носится (@xE+r:y>) над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих*» (Втор. 32:11).

⁴⁰¹ В еврейской Библии: «*А на дом Давида ... изолью (yTik.p;v'w>) дух (x:WrÛ) благодати и умиления*» (Зах. 12:10).

В Числ. Моисей спрашивает Господа: «Разве я носил во чреве (yṭiyri^ah') весь народ сей и разве я родил его (Whytī_d>liy>), что Ты говоришь мне: неси его на руках твоих, как нянька носит ребенка, в землю, которую Ты с клятвой обещал отцам его?» (Числ. 11:12). Получается, что все эти действия выполнял сам Господь.

Бог в образе заботливой матери предстаёт также в Книге Пророка Осии: «Я Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках (wyt' _[oAr) z>-l [; ~x' Pq') Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их. 4 ... ласково подкладывал пищу им» (Ос. 11:3-4). Во Втор., в Песни Моисея, сказано: «А Заступника, родившего (^βd>l'y>) тебя, ты забыл, и не помнил Бога, создавшего тебя ((ḡḡḡḡḡḡ)» (Втор. 32:18). В синодальном переводе не передано значение последних слов – ^l<) l.xom. laeî, что можно перевести как «бог, породивший тебя в родильных муках». В Септуагинте глагол «tre, fw» передаёт скорее значение «вскормил, воспитал». И, хотя глаголы здесь стоят в мужском роде, смысл действия связан с женщиной.

В Иер. Господь говорит о Ефреме: «...как только заговорю о нем, всегда с любовью вспоминаю о нем; внутренность Моя возмущается за него; умилосержусь (WNm, Pq] r: a] ~xeîr :) над ним» (Иер. 31:20). Глагол ḡaham (~x; r') происходит от существительного ~x; r; – «утроба», поэтому ассоциация Бога с матерью здесь весьма наглядна⁴⁰⁴. В 22-м стихе, Господь продолжает: «Ибо Господь сотворит на земле нечто новое: жена (hb' Pqen>) спасёт мужа. 23 Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: впредь, когда Я возвращу плен их, будут говорить на земле Иуды и в городах его сие слово: «да благословит тебя Господь, жилище правды, гора святая!»» (Иер. 31:22-23). Здесь Господь сближает себя с женой, спасающей мужа.

Прямое сравнение Господа с рожаящей женщиной есть в Ис.: «Долго молчал Я, терпел, удерживался; теперь буду кричать, как рождающая (hd"äleAYK;), буду разрушать и поглощать всё» (Ис. 42:14). Хотя в предыдущем стихе Господь сравнивается с воином: «Господь выйдет, как исполин, как муж браней...» (Ис. 42:13). Сравнение с женщиной продолжается в 46-й главе: «Послушайте меня, дом Иаковлев и весь остаток дома Израилева, принятые [Мною] от чрева, носимые Мною от утробы [матерней]

(~x; r" (-yNImi ~yaiPfuN>h; !j, b, ê-yNImi `~ysimu[]h;)» (Ис. 46:3). В 49-й главе Бог не только подобен матери, но и превосходит ее в материнской любви: «А Сион

⁴⁰² Ср. Ос. 8:1

⁴⁰³ Harvey, S.A. Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, The Odes of Solomon and Early Syriac Tradition // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1993. № 37. P. 116.

⁴⁰⁴ Swidler L. Op. cit. P. 31.

говорил: «оставил меня Господь, и Бог мой забыл меня!» 15 Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис. 49:14-15). В 66-й главе: «...на руках будут носить вас и на коленях ласкать. 13 Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас, и вы будете утешены в Иерусалиме» (Ис. 66:12-13).

Бог Израиля предстаёт как швея, как птица, вьющаяся над своим гнездом, как рожаящая женщина, как мать. Подобные детали «намекают» на некий женский образ, возможно, Богини, – образ, который могло вобрать в себя патриархальное изображение Бога.

2.1.1.3 Женский облик Премудрости

Образ Премудрости появляется в 28-й главе Иов., в Прит., а также в Сир., в Прем. и в Вар.

Учёные относят появление этого образа примерно к раннему после пленному периоду⁴⁰⁵.

Существует множество гипотез происхождения образа Премудрости. Одни учёные видят в ней древнюю богиню – Сидури-Сабиту, Иштар или Маат⁴⁰⁶. Другие исходят из рамок

⁴⁰⁵ Camp C. *Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs*. Sheffield: JSOT Press, 1985. P. 66. (Bible and Literature Series).

⁴⁰⁶ В. Ф. Олбрайт говорит о некой «богине жизни и мудрости», отождествлявшейся также с богиней вина. Манифестациями этой богини, по мнению учёного, можно считать Сидури-Сабиту из «Эпоса о Гильгамеше», финикийскую Иштар. Причём одной из характеристик подобной богини становится сюжет о её спуске в подземный мир, а также возведение её в ранг «помощника» небесного бога. В более поздних исследованиях Олбрайт отождествляет персонифицированный образ Премудрости с некой хананейской богиней мудрости, порождённой Элем до начала творения. Дж. Бостром к образу Иштар, или её хананейского аналога Астарты, богини любви и плодородия, возводит скорее образ иноплемённой женщины, появляющийся наряду с Премудростью. К. Бауэр-Каяц отмечает определённые параллели библейской Премудрости с египетской Маат. В Притчах 1, 3 и 6 учение мудрецов изображено как гирлянда на шее. Маат иногда изображалась в виде амулета, носимого для защиты, и связанного с жизненным аспектом, особенно в погребальных и царских культах. Как Премудрость появляется с «долготой дней» (3.16) в правой руке и богатством и славой в левой,

иудейской традиции и видят в нём ипостась Бога Израиля, олицетворение мудрости или символ истинного пути⁴⁰⁷.

Выбор именно женского образа для олицетворения Премудрости, вероятно, обусловлен следующими факторами:

- 1) женский род самого слова חכמה («мудрость»);
- 2) женские персонификации не чужды библейской традиции, например, образ «дщери Сиона», упоминания о которой можно найти в Псалмах (9:13-14), Книге Пророка Исаяи (62:11-12), Книге Пророка Захарии (2:10, 9:9);
- 3) отношения к (с) ней могут быть описаны как эротические⁴⁰⁸.

Премудрость в Иов. 28 – это некое качество, которое ценнее всех драгоценностей и богатств и которое не может быть найдено человеком. По мнению одних учёных, Премудрость здесь представляет собой атрибут Бога. По мнению других, она – ни атрибут, ни персонификация, а порядок, данный миру Богом⁴⁰⁹. Проблему в таком случае составляет самый конец главы, где говорится: *«Тогда Он видел ее и явил ее, приготовил ее и еще испытал ее. 28 И сказал человеку: «вот, страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла – разум»»* (Иов. 28:27-28)⁴¹⁰.

так и Маат изображается с анкхом в одной руке и скипетром в другой. Как и Маат, Премудрость имеет отношение к царскому правлению. И Премудрость, и Маат изображены как играющие дети (см. Camp C. Op. cit. P. 23-30).

⁴⁰⁷ Х. Рингрен на первое место ставит идею ипостасей, в которой Премудрость становится персонификацией некоторых атрибутов Бога и занимает промежуточную позицию между персонифицированным и абстрактным. Б. Мэк рассматривает образ Премудрости как «теологический инструмент» мудрецов, книжников в контексте современной ситуации. Г. вон Рад понимает Премудрость как «голос мирового порядка». Для Д. Хабеля Премудрость – символ истинного пути в противоположность пути грешника, показанного через другой женский образ – образ иноземной женщины, что становится своего рода «теологической рефлексией на традицию». Е. Лэнг говорит о том, что образ Премудрости, несмотря на присутствие некоторых черт, присущих древним богиням и YHWH, является скорее символом мудрости определённой школы и служит назиданием для младшего поколения (см. Camp C. Op. cit. P. 51-74).

⁴⁰⁸ Ibid, p. 74.

⁴⁰⁹ Ibid, p. 57.

⁴¹⁰ `Hr" (q'x]-~g:w> Hn"@ykih/÷ Hr"_P.s;y>w:) Ha'r"â za'ä

Премудрость, таким образом, становится здесь чем-то отдельным от Бога. И эти слова ставят вопрос о возможности персонификации Премудрости в Книге Иова.

В Прит. Премудрость Божия – это женщина, которая представляет собой обособленный, яркий персонаж и которая, как и в предыдущих текстах, связана с жизнью. «Она – древо жизни (ayhiâ ~yYIâx; -# [e), для тех, которые приобретают ее» (Прит. 3:18); «оно [наставление о мудрости – прим. авт] - жизнь твоя (^yY<) x; ayhiî-yKi)» (Прит. 4:13). «... кто нашёл меня, тот нашёл жизнь и получит благодать от Господа; 36 А согрешающий против меня наносит вред душе своей: все, ненавидящие меня, любят смерть» (Прит. 8:35-36). Она – дороже золота, серебра и жемчуга (Прит. 8:10-11). Премудрость родилась ещё до создания мира: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони (`za' (me wyl'ä ['p.mi ~d<q<ß AK+r>D: tyviäarE ynIn"q'â hw"©hy>)); 23 От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. 24 Я родилась, когда ещё не существовали бездны, когда ещё не было источников, обильных водою. 25 Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов. 26 Когда ещё Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной» (Прит. 8: 22-26).

Премудростью мир творился: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом (hn") Wbt.Bi ~yIm; ^v'÷ !nEiAK #r<a' _-ds;y") hm'îk.x'B. hw"©hy>)); 20 Его премудростью разверзлись бездны, и облака кропят росой» (Прит. 3:19-20). В Прем. Премудрость «присуща была, когда Ты творил мир (parou/sa o[te evpoi,eij to.n ko, smon)» (Прем. 9:9).

В Сир. многие черты Премудрости унаследованы из Прит. Она связывается с жизнью: «...любящий ее любит жизнь (ם"ה 'אֵהָבָה)» (Сир. 4:13)⁴¹¹. Премудрость рождена Богом прежде всех вещей: «Прежде века от начала Он произвел меня, и я не скончаюсь вовеки (pro. tou/ aivw/noj avpV avrch/j e;ktise,n me kai. e[wj aivw/noj ouv mh. evkli, pw)» (Сир. 24:9).

Сравнение Премудрости с жизнью есть и в Прем.: «... в родстве с премудростью – бессмертие» (Прем. 8:17). Она – подательница благ, которые ценнее всех богатств (Прем. 8:18).

[r"äme rWsbw> hm'_k.x' ayhiä yn"doa]â ta;är>yI !hEÜ ~d"ªa'l' (ÿrm, aYOÝw:

`hn") yVi (Иов. 28:27-28).

⁴¹¹ Текст на иврите приводится в тех случаях, когда сохранился оригинал; фразы, которые не дошли до нас на иврите, приводятся на греческом.

Премудрость в рассмотренных текстах выступает и как атрибут Бога, Его качество, и как отдельный персонаж, женское начало, фигурирующее отдельно от Бога, хотя и неразрывно с ним связанное. Эта фигура наделена прерогативами Бога – она и подательница жизни и смерти, и подательница спасения и всяких благ, и непосредственный источник справедливого правления⁴¹². Но прежде всего Премудрость – сама жизнь, дающая рождение⁴¹³.

2.1.1.4 Блудница

Параллельным образу Премудрости является изображение «чужой жены»⁴¹⁴. Как отмечает К. Кэмп, использование подобного контраста, антитезы, становится специальным приёмом автора для усиления эффекта⁴¹⁵.

⁴¹² В Прит. Премудрость – покровительница царей и источник легитимного правления: *«Возложит на голову твою прекрасный венок, доставит тебе великолепный венец»* (Прит. 4:9), *«Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду (qđ<с, (Wqđ.хоâу> ~ynI©z>Arw>÷ Wkl{+m.yI ~ykiäl'm. yBiâ); 16 Мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли»* (Прит. 8:15-16). (Подробнее см. Camp C. Op. cit. P. 28).

⁴¹³ Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть. М.: Ин-т св. Фомы, 2010. С. 177.

⁴¹⁴ Образ «чужой жены» в ТаНаХе имеет несколько преломлений. Во-первых, это традиция, следующая за Ездрой (Езд. 9:1-10:12) и Неемией (Неем. 13), традиция, обличающая иноземных жён, призывающая к их изгнанию. Ярким здесь становится образ Иезавели из Третьей книги царств, могущественной и коварной (Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть. С. 100) царицы, отбирающей виноградник у Навуфея. Другое направление, в основе которого лежат заповеди из Исхода, Левита и Второзакония о непритеснении пришельцев (Исх. 22:21, Лев. 19:33-34, Втор. 33:7), – это традиция, которая пытается разрешить противоречие, связанное с иноземными жёнами. Прежде всего, это образ моавитянки Руфи, кроткой и верной, потомком которой становится царь Давид. И образ Руфи, казалось бы параллельный Иезавели, близок Премудрости из Книги Притч, тогда как образ Иезавели – «чужой жене» из этого же текста (см. подробнее: Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть. Особенно с. 88-104).

«Чужая жена», иноплеменница, в контрасте с Премудростью связывается со смертью: «Дом её ведёт к смерти, и стези её – к мертвецам (h'yut, (l{G>[.m; ~yai^ap'r>÷-la,w> Ht'_yBe tw<m"â-la, hx'v'ä yKiÛ); 19 Никто из вошедших к ней не возвращается и не вступает на путь жизни» (Прит. 2:18-19). «Ноги её нисходят к смерти, стопы её достигают преисподней (Wkmo)t.yI h'yd<î['c. lAa^av.÷ tw<m"+ tAdâr>yO h'yl,g>r:â)» (Прит. 5:5). Речи иноплеменницы приятны и сладки: «... мёд источают уста чужой жены, и мягче ея речь её; 4 Но последствия от неё горьки, как полынь, остры, как меч обоюдоострый» (Прит. 5:3-4). С «чужой женой» связывается образ глубокой ямы, которая напоминает преисподнюю: «Потому что блудница – глубокая пропасть (hQ"âmu[] hx'äWv-), и чужая жена – тесный колодезь (hr"^ac'÷ raEib.W)» (Прит. 23:27)⁴¹⁶.

Путь следующих за Премудростью – путь света, путь нечестивых – тьма (Прем. 4:19). Знание, которое несёт Премудрость, «лучше ..., нежели отборное золото, ... лучше жемчуга» (Прит. 8:10-11). В 9-й Притче «чужая жена» представлена как «женщина безрассудная, шумливая» (Прит. 9:13). И она, и Премудрость строят дома и становятся на возвышении, зазывая прохожих. Причём почти одинаковые стихи относятся и к Премудрости, и к «чужой жене». Премудрость «становится на возвышенных местах (~ymiîArm.-varov.), при дороге, на распутиях; 3 Она взывает у ворот, при входе в город, при входе в двери» (Прит. 8:2-3). Глупая жена «садится у дверей дома своего на стуле, на возвышенных местах города, 15 Чтобы звать проходящих дорогою...» (Прит. 9:14-15).

Иноплеменница названа «женой блудной» (Прит. 6:26), женщиной «в наряде блудницы» (Прит. 7:10).

Как видно из текста Притч, Премудрость, внешне ведёт себя так же, как и «чужая жена», – бегают по улицам и зазывает прохожих. В обоих персонажах проявляются мифологические черты – женщина, несущая жизнь и смерть, женщина мудрая, женщина, не имеющая мужа (или, наоборот, слишком много, чтобы говорить, что у неё есть муж), женщина, восседающая на высоком месте, женщина, связанная с городом, находящимся на возвышении.

⁴¹⁵ Camp C. Op. cit. P. 120.

⁴¹⁶ А.И. Шмаина-Великанова отмечает «слова, которыми обозначаются «чужаки», даже жители соседнего селения, нередко используются и для обозначения жителей преисподней, того света. «Чужая страна» в мифологии и сказке всегда имеет в той или иной степени осознанный привкус загробного мира ...» (Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть. С. 176).

В предыдущем параграфе мы отмечали, что персонифицированный образ Премудрости ассоциируется с жизнью. Образ «чужой» жены несёт в себе ту же семантику. И параллелизм образов говорит об их едином источнике.

Семантика жизни как спасения появляется и в других образах блудниц. Эти женщины не только фигурируют в текстах ТаНаХа, выполняя свою социальную функцию, но и порой играют решающую роль.

Овдовевшая Фамарь переодевается блудницей и обманывает тем самым Иуду, от которого рождает затем двух сыновей-близнецов – Фареса и Зару (Быт. 38). Имя Фамари и её сына Фареса упоминается ещё раз, в конце книги Руфи, когда даётся родословная царя Давида, который становится потомком Фамари в одиннадцатом поколении: *«И вот род Фаресов: Фарес родил Есрома; 19 Есром родил Арама; Арам родил Аминадава; 20 Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмона; 21 Салмон родил Вооза; Вооз родил Овида; 22 Овид родил Иессея; Иессей родил Давида»* (Руфь 4:18-22).

Таким образом, поступок Фамари не только не осуждается, но становится причиной событий, крайне важных для истории Израиля. Именно став блудницей, Фамарь начинает род царя Давида.

Иерихонская блудница Раав укрывает в своём доме двоих людей из войска Иисуса Навина. За этот поступок войско Иисуса Навина оставляет в живых Раав и её семью, истребляя при этом весь город (Нав. 6:23-24). Во всей этой истории нет и намёка на отрицательное отношение к блуднице. Раав предаёт своих, но делает угодное Богу. Она живёт в собственном доме, упоминается её семья. Раав предстаёт совершенно полноправным человеком. И слово «חַנְאִי» (блудница), и её действия (принимает у себя двоих мужчин) не имеют какого-то ни было отрицательного значения, напротив, на первый план выходит ей спасительная функция.

У Пророков акцент в образе блудницы переносится на моральную (вернее, аморальную) составляющую её дела. Она становится воплощением неверности, распутства. Здесь же, параллельно, проходит тема идолопоклонства, приравниваемого к многожеству. Но вместе с тем присутствует и «положительная» сторона, выраженная, например, в её изначальном статусе.

В Иез. Израиль сравнивается с женой Бога, которая впала в распутство: *«... И при всех твоих мерзостях и блудодояниях твоих ты не вспомнила о днях юности твоей, когда ты была нага и непокрыта и брошена в крови твоей на поправление. 23 И после всех злодеяний твоих, — горе, горе тебе! говорит Господь Бог, — 24 ты построила себе блудилища и наделала себе возвышений на всякой площади (בְּאֵחָד מִכָּל הַמָּקוֹמִים הַהֵם) 25 При начале всякой дороги устроила себе возвышения, позорила красоту твою*

и раскидывала ноги твои для всякого мимоходящего, и умножила блудодеяния твои ...» (Иез. 16: 22-25).

Во многих местах ТаНаХа образ блудницы появляется рядом с контрастным ей образом праведной жены. И два образа восходят к единому амбивалентному образу – многомужней прародительницы и спасительницы⁴¹⁷. В Прит. появляются два контрастных образа – Премудрости и «чужой жены», иноземки. В Иез. – это хорошая жена, деградирующая в блудницу. Мы можем видеть эту же амбивалентную основу и в образах Фамари и Раав. Фамарь – праведная женщина, на время ставшая блудницей, и её действия становятся необходимыми для всего Израиля. Раав, блудница по роду занятия, помогает войску Иисуса Наввина, выступая спасительницей.

2.1.2. Свечение

2.1.2.1 Божественный свет

На Ближнем Востоке солнце часто становилось символом или образом высшего божества. С солнцем, одновременно видимым и недоступным, рождающимся и умирающим каждый день, связывались такие категории, как правосудие, спасение, возрождение⁴¹⁸. Это можно наблюдать во многих культурах, соседних Израилю⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Такая фигура не удивительна для мифа и обряда. «Волчица» (лат. Lupa), вскормившая Ромула и Рема, означает на латыни также «блудница». Римляне и греки осмыслили миф о волчице как миф о блуднице, которая была приемной матерью близнецов, основателей Рима.

⁴¹⁸ Smelik W.F. On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism // Journal for the Study of Judaism in the Persian Hellenistic and Roman Period. 1995. Vol. 26, № 1. P.124.

⁴¹⁹ Например, хананейский культ Шемеша, египетский бог Ра, египетский культ бога Атона, угаритская богиня солнца Шапашу, персидский Митра (см. подробнее: Chambers T.W. Sun Images and the Sun of Righteousness // The Old Testament Student. 1886. Vol. 5. № 5. P. 193-203;

Говорить о чем-то подобном в ТаНаХе в буквальном смысле нельзя. Но некоторые следы этого поклонения всё же есть.

Во-первых, это запреты на поклонение солнцу. Например, во Втор. 17:2-7: *«Если найдется среди тебя в каком-либо из жилищ твоих ... мужчина или женщина ... 3 И пойдет и станет служить иным богам, и поклонится им, или солнцу, или луне, или всему воинству небесному ...»* (Втор. 17:2-3). В Иов.: *«Смотря на солнце, как оно сияет, и на луну, как она величественно шествует, 27 Прельстился ли я в тайне сердца моего, и целовали ли уста мои руку мою? 28 Это также было бы преступление, подлежащее суду, потому что я отрекся бы [тогда] от Бога Всевышнего»* (Иов. 31:26-28).

В Быт. явно подчёркивается сотворённость и как бы «вторичность» небесных светил (Быт. 1:14-19). Похожее можно найти в 148-м Псалме: *«Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света ... 5 ... ибо Он повелел, и сотворились (war" (b.nIw>))»* (Пс. 148:3, 5). Тема контроля Бога над светилами прослеживается у Пророков, например. Ис. 13:10, 24:23, Иер. 15:9, Иез. 22:7, Иоиль 2:30, Ам. 5:8, Мих. 3:6, Авв. 3:11.

Но в то же время в ряде текстов присутствуют некоторые солярные черты. Например, упоминание мест, в названии которых – производное от слова «солнца (vm, v)». Так, в Нав. упоминается Бейт-Шемеш (vm, v, tyB – «дом солнца») (Нав. 15:10, 21:16 и т.д.), там же говорится о Ен-Шемеше (vm, v, !y[– «источник/глаз солнца») (Нав. 15:7, 18:17) и Ир-Шемеше (vm, v, ry[i – «город солнца») (Нав. 19:41). Бейт-Шемеш (в Синодальном переводе – Бефсамис) упоминается и в Иер.: *«...и сокрушит статуи в Бефсамисе, что в земле Египетской ...»* (Иер. 43:13). Топоним Хар-херес (sr<x, ê-rh;), упомянутый в Суд. (1:35), может быть переведен как «гора солнца». Во второй главе Суд. присутствует «Тимнат-херес» (sr<x, ð-tn:m.ti) – «часть (доля) солнца»⁴²⁰.

Ряд имён в ТаНаХе включает «солнечный» элемент. Имя героя Самсона, по-видимому, означает «солнышко» («маленькое солнце») ⁴²¹, и за фигурой Самсона, возможно, стоит солярный герой ⁴²². Вся жизнь Самсона проходит рядом с Домом Солнца – Бейт-Шемешем (он родился в селении Цора, примерно в 4-х км от Бейт-Шемеша; города Эштаол, Тимна, долина

Goldman A.B. An Oriental Solar Motif and its Western Extention // Journal of Near Eastern Studies. The University of Chicago Press. 1961. Vol. 20. №. 4. P. 239-247.

⁴²⁰ Day J. YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan. NY, London: Sheffield Academic Press, 2002. P. 152. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265).

⁴²¹ Корень «sms» (vm, v) и уменьшительный суффикс – on (ṯ).

⁴²² Day J. YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan. P. 161.

Сорек – места, через которые проходила его жизнь, находятся в пределах 9.5 км от Бейт-Шемеша).

В Псалме 18 солнце уподобляется сильному герою: «...Он поставил в них жилище солнцу, б И оно выходит, как жених (!т'х'К.â) из брачного чертога своего, радуется, как исполин (rAB^agI), пробежать поприще...» (Пс. 18:5-6). По словам Дж. Дея, подобное описание солнца соотносится с изображением Самсона, упоминание сильного мужа (rAB^agI) в ТаНаХе сразу наводит на мысль о Самсоне⁴²³.

Сила Самсона – в его волосах (Суд. 16:15-17). Лучи часто представляются как волосы. Например, на изображениях Гелиоса лучи исходят из его головы (мозаики в синагогах Хамат-Твери и Бейт Альфе и др.). Самсон обессилен, когда волосы обрезают Далила⁴²⁴.

О солнечных колесницах говорится в 4 Цар., где царь Иосия «отменил коней, которых ставили цари Иудейские солнцу перед входом в дом Господень...» (4 Цар. 23:11). В своём видении Иезекиил видит Храм и людей, поклоняющихся солнцу: «И ввел меня во внутренний двор дома Господня, и вот у дверей храма Господня, между притвором и жертвенником, около двадцати пяти мужей [стоят] спинами своими ко храму Господню, а лицами своими на восток, и кланяются на восток солнцу (vm, v' (l; hm'd>qEß ~t, îywIx]T; v.mi hM' he²w>)» (Иез. 8:16).

Есть мнение, что солнечные колесницы расположены при входе в Храм (это соответствует словам из 4 Цар.) и могли считаться чем-то вроде средства передвижения Бога. В случае Иезекиила, мужи обращены к воротам Храма, то есть туда, откуда входил Господь (Иез. 43:2, 4, 44:2). И, таким образом, они не являются приверженцами сонцепоклоннического культа, но, скорее, поклоняются Господу⁴²⁵.

Колесница появляется и в рассказе о Пророке Илие: «... вдруг явилась колесница огненная (v'ae-bk, r< () и кони огненные, ... и понесся Илия в вихре на небо» (4 Цар. 2:11)⁴²⁶.

«...Устройства колесницы (hb' aK' r>M, h;) с золотыми херувимами, распростирающими [крылья] и покрывающими ковчег завета» в Храме упоминается в 1 Пар. (28:18).

В апокрифе «Жизнь Адама и Евы» Ева видит огненную колесницу, приехавшую за Адамом после его смерти: «И взглядевшись в небо, она увидела колесницу света (a[rma fwto, j),

⁴²³ Ibid, p. 162.

⁴²⁴ Ibid.

⁴²⁵ Фигурки лошадей с солнечным диском на голове были найдены на территории Древнего Израиля. Подробнее см.: Day J. YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan. P. 153.

⁴²⁶ См. также 2 Цар. 6:17, 13:14, Сир. 48:9.

влекомую четырьмя орлами лучезарными, и рожденному из чрева невозможно было ни сказать о славе их, ни увидеть лицо их, и ангелы летели перед колесницей. (33:3)⁴²⁷.

В 3 Вар. появляется огненная колесница: «И показал он мне колесницу с четверной упряжью, и вырывался из-под нее огонь, и сидел на колеснице муж в огненном венце, и влекли ту колесницу сорок Ангелов» (3 Вар. 6:2)⁴²⁸.

В 7-й главе Варух видит птицу Феникс, позади которой «блистающее солнце и с ним ангелы, несущие венец над головой его, вида и лицезрения которого я не мог вынести» (3 Вар. 7:3)⁴²⁹

Образ солнечной колесницы отразился, по-видимому, и на представлениях о божественной Меркаве (колеснице), которая впервые появляется у Иезекиила (Иез. 1).

Некоторые учёные, например, С.В.Л. Шарлиер, Дж. Моргенстерн, Х.Г. Мэй, Ф.Дж. Холлис, полагают, что Храм Соломона был построен как солнечный храм, и поднимающееся в дни равноденствия солнце озаряло Святая Святых, что понималось как манифестация Славы Господа. Хотя такие мысли вызывают возражения и опровержения⁴³⁰.

Предпосылками этой гипотезы могут быть: ориентация Храма (например, стихи из 1 Цар. (8:12), где Господь говорит о своём желании обитать во мгле, упоминания о солнечной колеснице в 4 Цар. (23:11)); тема поклонения солнцу в Иез. (8:16), а также «солнечные» черты в описании самого Бога (например, Пс. 83:12).

Можно говорить и об определённой связи образа самого Бога с солнцем. Хотя, как отмечает Т. В. Шамберс, в ТаНаХе не солнце становится Богом, а, скорее, Бог – это солнце, вечный свет.

Так, в 83-м Псалме сказано: «...ибо Господь Бог есть солнце и щит (Бог (hw"áhy> é!gEm'W ÿvm, v, ' yKiÛ))» (Пс. 83:12)⁴³¹.

В Сир. говорится: «... очи Господа в десять тысяч крат светлее солнца (ovfqalmoi. kuri,ou murioplasi,wj h`li,ou fwteino,teroi)» (Сир. 23:27).

⁴²⁷ Жизнь Адама и Евы. С. 239.

⁴²⁸ Откровение Варуха // Апокрифические апокалипсисы / пер., сост., вступ. ст.: М. Витковская, В. Витковский. СПб.: Алетейя, 2000. С. 147. (Античное христианство).

⁴²⁹ Там же, с. 149.

⁴³⁰ Day J. YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan. P. 157.

⁴³¹ С одной стороны, мы видим здесь прямое уподобление Бога солнцу, но с другой стороны – слово *vm, v*, здесь может иметь значение, близкое к Исаяе 54:12, где *%yIt;êvom.vi* – «оплот», «защита», тем более, что слово «щит» (!gEm') вполне соответствует такому прочтению.

В «Жизни Адама и Евы» солнце и луна черны по сравнению с Господом. Ева спрашивает: «— А где свет их, и почему они стали черноликими? (36:3) И говорит ей Сиф: — Не лишены они света, но они не могут светить перед светом всего (сущего), Отца светов, и поэтому скрыт свет их» (36:2-3)⁴³². В латинской версии: «Ты — сверх всякого света сияющий истинный свет, жизнь живая (Ti es super omne lumen fulgens vera lux, vita vivens)» (28:2).

Иногда с появлением Бога связывается глагол «светить» ([p; y]), например, Втор. (33:2): «Господь пришел от Синая, открылся им от Сеура, воссиял ([:yri' Ah) от горы Фарана и шел со тьмами святых; одесную Его огонь закона» (Втор. 33:2).

Появление Бога в большинстве случаев связано с чем-то святящимся, горящим. В 7-й главе Дан. даётся следующее описание видения Бога: «Одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь. 10 Огненная река выходила и проходила пред Ним ...» (Дан. 7:9).

В знаменитом видении Меркавы Пророк Иезекиил видит, как «бурный ветер шел от севера, великое облако и клубящийся огонь, и сияние (Hg :) nOðw>) вокруг него, 5 А из середины его как бы свет пламени (lm; Æv. x; h; !y[eîK.) из середины огня; и из середины его видно было подобие четырех животных» (Иез. 1:4-5). «И вид этих животных был как вид горящих углей, как вид лампад; [огонь] ходил между животными, и сияние от огня и молния исходила из огня» (Иез. 1:13). Над головами животных Иезекиил видит свод, а под ним — «подобие престола» (Иез. 1:26), над которым — «как бы подобие человека (~d"²a' haeîr>мК. ;)» (Иез. 1:26). Увиденное уподобляется Иезекиилом огню, озаряющему всё вокруг сиянием: «И видел я как бы пылающий металл, как бы вид огня внутри него вокруг; от вида чресл его и выше и от вида чресл его и ниже я видел как бы некий огонь, и сияние [было] вокруг него. 28 В каком виде бывает радуга на облаках во время дождя, такой вид имело это сияние кругом» (Иез. 1:27-28).

Образ сияющего престола появляется в 1 Ен.: «И я взглянул и увидел в нём возвышенный престол; видом он был как иней, а колёса его — подобны блистающему солнцу и голоса херувимов. 19 И четыре пылающих огненных потока выходило из-под престола ... 20. И слава Божия восседала на нём ...» (1 Ен. 14:18-20)⁴³³.

В будущем мире будет светить вечный свет. Исайя, пророчествуя, говорит: «Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет»⁴³⁴ (Ис.

⁴³² Жизнь Адама и Евы. С. 239.

⁴³³ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 33.

⁴³⁴ ((((((~h, (yle[] Hg:in" rAaà tw<m'êl.c; #r<a, äB. `ybev.yO lAd+G" rAaæ Waßr" %v, xoêB; ~ykiäl.hoh; `~['h' (Ис. 9:2).

9:2). В 60-й главе Исаяи говорится прямо о том, что «воссияет» Господь: *«Ибо вот, тьма покрывает землю, и мрак – народы; а над тобою воссияет (xṛ:äz>yI) Господь, и слава Его явится над тобою»* (Ис. 60:2). В Мал. упоминается солнце праведности (*hḡ'êd"с. vt, v, ä*): *«А для вас, благоговевшие пред именем Моим, взойдет Солнце правды и исцеление в лучах его»* (Мал. 4:2).

Тема будущего света отражена в 1 Ен.: *«...3 и праведные будут жить во свете солнца и избранные – во свете вечной жизни ... 5 ... праведность будет светить на земле подобно солнцу, и тьмы больше не будет»* (1 Ен. 58:3, 5)⁴³⁵.

Таким образом, мы можем видеть не только следы некоторых «солярных» тем, но и определённые идеи, связанные с солнечным или, вернее, световым мотивом. Так, в ТаНаХе присутствуют географические места, в чьих названиях прослеживаются солярные черты. Имена некоторых героев также содержат в себе «солнечный» компонент⁴³⁶. В ТаНаХе мы можем видеть тему обличения культов поклонения солнцу, что, в свою очередь, может быть доказательством наличия таковых. Бог Израиля иногда соотносится с солнцем. Его теофании сопровождаются огнём и светом, Его царство связывается с вечным светом. И образ солнца – несмотря на одновременное подчёркивание подчинённости светил Богу, их сотворённость – играет в ТаНаХе немаловажную роль.

2.1.2.2 Бог, облеченный в свет

«Ты облечен славою (dAhâ) и величием (rd"âh'); 2 Ты одеваешься светом, как ризою (hm' _l.F;K; rAaâ-hj, [o]), простираешь небеса, как шатер» (Пс. 103:1-2) – сказано в 103-м Псалме.

⁴³⁵ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 55.

⁴³⁶ Помимо имени Самсон в ТаНаХе присутствует ещё ряд имён, образованных от слова «солнце». В Езд. упоминается *«Шимшай (yṽ;m.vi) писец»* (Езд. 4:8, 9, 17, 23) – «солнечный», «освящённый солнцем». Или имя *«Шашай (yṽ;Ṗv')»*, упомянутое также в Езд. (10:40), имя которое может происходить от того же корня «sms».

По мнению некоторых учёных, можно проследить влияние других ближневосточных традиций, например, параллели с египетским Гимном богу солнца Атону⁴³⁷ или с иранскими текстами⁴³⁸. Псалом полон переключек и с библейским текстом Быт. и его сюжетной логикой. Псалом, восхваляющий Бога как Творца, соответствует актам божественного творения в первые семь дней⁴³⁹. Основные темы Псалма – свет, небо, земля, воды и различные источники, растения, небесные светила, пресмыкающиеся и животные – можно сопоставить с творением света в первый день (Быт. 1:3-5), отделением неба (Быт. 1:6-8) на второй день, творением земли и растений на третий день (Быт. 1:9-13), созданием светил небесных, солнца и луны на четвёртый (Быт. 1:14-19), пресмыкающихся и рыб на пятый (Быт. 1:20-23), животных и человека на шестой (Быт. 1:24-31). Заканчивается Псалом прославлением Бога (Пс. 103:31-35).

Если исходить из этой схемы, свет, в который облечён Бог, во втором стихе, – не солнечный, а иной. В Быт. – это первое творение Господа, и значит, свет тварный («да будет свет» (Быт. 1:3)). О сотворённости света, в который одет Бог, в Псалме ничего не сказано. Напротив, употреблено причастие – *h̄j*, [o], что даёт повод переводить это место в настоящем времени. Настоящее время употреблено до 5-го стиха, начиная с которого тематика переходит на земные творения, и глаголы появляются в перфекте: (например, *ds; y''*) «основал, поставил» в 5-м стихе). Подобное употребление причастия, как отмечает С. Терриен, безусловно, не означает, что свет не сотворён, но процесс его появления (непоявления) остаётся неясным⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Например, мотив тьмы, покрывающей землю: «Лев выходит из своего логова. Змеи жалят людей во мраке, когда приходит ночь и земля погружается в молчание, ибо создавший всё опустился на небосклоне своем» (Гимн богу Атону, ст. 4). Псалом: «Ты простираешь тьму, и бывает ночь: во время неё бродят все лесные звери; 21 Львы рыкают о добыче и просят у Бога пищу себе» (Пс. 103:20-21) (см.: Matthews V.H., Benjamin Don C. Op. cit. P. 433).

⁴³⁸ В Гатах, в 30-й Ясне Ахура Мазда одет в небеса: «... праведность же [выбрал] Святейший Дух, облачённый в твердейшие небеса, и те, которые удовлетворяют Ахуру правдивыми делами, веруя в Мазду» (Ясна 30:5) (пер. К.Г.Зелемана, цит. по: Авеста. С. 132. В пер. И.С. Брагинского: «Праведность – избрал для себя Дух Священный, чьё облачение – небесная твердь», цит. по: Авеста. С. 133). Как замечает В.Е. Остерлей, небеса включают в себя и небесные светила, и «звёзды, которые полны света» (The Psalms / transl. with text-critical and exegetical notes by W.O.E. Oesterlay. London: Society for promoting Christian knowledge. 1939. Vol. 2. 1939. P. 442).

⁴³⁹ Terrien S. The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary. Michigan, Cambridge: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2003. P. 710. (Eerdmans Critical Commentary).

⁴⁴⁰ Ibid, p. 718-719.

Трудно сказать, опирался ли автор Псалма на Бытие, или наоборот. Но очевидная связь между текстами присутствует.

О сотворённости света в Пс. ничего не говорится (в отличие от солнца и луны), и свет – что-то вроде части самого Бога. Хотя в параллельном пассаже Быт. явно подчёркивается тварность света наряду с другими творениями. Возможно, повествование автора Псалма, не делающего чёткого иерархического различия между Богом и светом, – более раннее по сравнению с 1-й главой Быт., где автор подчёркивает сотворённость всего и первичность исключительно Бога.

Но и отождествления Бога со светом нет, свет – лишь одежда Господа. Эта идея, как нам кажется, найдёт своё дальнейшее развитие в отождествлении Славы Господа (или другой сущности, исходящей от него – Имени, Шехине, Высшем ангеле, Сыне Человеческом ...) со светом. А также отразится в мотиве облачения в светящиеся одежды праведников на небесах.

2.1.2.3 Сущности, наделённые светом Бога

«Солнечное» (световое) описание Господа переходит на нечто, от него исходящее или им порождённое. Это может быть как мужская сущность (эманация, атрибут), так и женская.

Одна из важнейших «промежуточных» эманаций – между самим Богом и полностью отдельной от него сущностью – Слава Господня (dAbK' на иврите (муж. род) и do, ха на греческом (жен. род)).

Образ этот, по всей вероятности, восходит к уже упоминавшемуся видению Иезекиила⁴⁴¹, где в 28-м стихе 1-й главы появляется Слава Господня (hw"+hy>-dAbK.). О Славе Господней в контексте божественных теофаний⁴⁴² написано также в Исх. 16:7-10, когда она является вышедшим из Египта евреям в пустыне Син; в рассказе о нисхождении Славы на гору Синай (Исх. 24:16-18, Втор. 5:24), в контексте скинии (Исх. 29:43, 40:34, Лев. 9:23, Числа 14:10, 16:19, 20:6, 2 Хрон. 5:14, 7:1-3), в Пс. – 26:8, 17:15, в Иов. 4:16, Ис. 52:14 и в других местах⁴⁴³.

⁴⁴¹ Morray-Jones C.R.A. Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition // Journal of Jewish Studies. Spring 1992. Vol. 43. № 1. P. 3.

⁴⁴² У Филона Александрийского: «Слава Господа – Сила, чрез которую Он является» (Quaest. in Ex. 11:47), цит. по: Morray-Jones C.R.A. Op. cit. P. 4.

⁴⁴³ Список фрагментов приведён по: Morray-Jones C.R.A. Op. cit. P. 3, ref. 12.

Явление Славы Господа сопровождается огнём, свечением, что делает невозможным приближение к ней человека: «Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядоющий (תִּלְכָּהוּ בְּאֵשׁ וְאֵיךְ.)» (Исх. 24:17). Также во Втор. 5:24 упоминается огонь: «И сказали: вот, показал нам Господь, Бог наш, славу Свою и величие Свое, и глас Его слышали из среды огня ...» (Втор. 5:24). О скинии: «Ибо облако Господне стояло над скиниею днем, и огонь был ночью в ней пред глазами всего дома Израилева во все путешествие их» (Исх. 40:38). Упоминания Славы в связи с огнём присутствуют также в Лев. (9:23-24), 2 Пар. (7:1-3).

В 60-й главе Исайя обращается к Иерусалиму: «Востань, светись, [Иерусалим], ибо пришел свет твой, и слава Господня возшла над тобою» (Ис. 60:1). Тем самым будущий свет связывается со Славой Господа, которая будет освещать мир.

Достаточно часто Слава Господня упоминается в апокалиптической литературе⁴⁴⁴ – например, Завещание Леви (2:4), 1 Ен. (14:20-22), Вознесение Исайи (11:32).

Слава Господня во многих источниках приравнивается к Имени Господа, которое, в свою очередь, идентифицируется с творящим Словом. Сама традиция Имени Божьего становится некоторым противопоставлением антропоморфному образу Славы и восходит к Второзаконию. При этом во многом сохраняется терминология Славы, описывающая блеск и величие, но абсолютно исчезает телесный облик.

Во Втор. описывается богоявление как Слышание Его голоса: «С неба дал Он слышать тебе глас Свой, дабы научить тебя, и на земле показал тебе великий огонь Свой, и ты слышал слова Его из среды огня» (Втор. 4:36). И, как отмечает А. Орлов, «описания Божиих проявлений и присутствия как голоса, исходящего из огня, становится... одной из характерных черт богословия Имени»⁴⁴⁵.

У Исайи, в 30-й главе «имя Господа (הַשֵּׁם הַגָּדוֹל) идет издали, горит гнев Его, и пламя его сильно, уста Его исполнены негодования, и язык Его, как огонь поядоющий» (Ис. 30:27).

В Юб. также говорится о светящемся Имени Господа: «...клятва преславным, чтимым, великим, блистающим, непостижимым, могучим Именем, что сотворило небеса и землю ...» (Юб. 36:7)⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Morray-Jones. С. R. A. Op. cit. P. 3.

⁴⁴⁵ Орлов А. Традиции Имени Божьего в Откровении Авраама // Волшебная гора. 2009. Вып. 15. С. 194.

⁴⁴⁶ Jubilees // The Old Testament Pseudepigrapha / transl. by O.S. Wintermute; ed. by J.C. Charlesworth. London: Darton, Longman & Todd, 1983. Vol. 2. P. 124.

Ещё один образ, на который порой переходит солнечное описание, – Сын Человеческий. Образ в своей основе восходит к описанию Сына Человеческого в Дан. Так, в 7-й главе в рассказе о небесном суде говорится о том, как приближается Сын Человеческий: «с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий (vn"Ba/ rb:īK.), дошел до Ветхого Днями, и подведен был к Нему. 14 И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (Дан. 7:13-14). В главах 10-й и 12-й появляется некий муж, наделённый световыми чертами: «5 И поднял глаза мои, и увидел: вот, один муж (dx' Ba, – vyaī), облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. 6. Тело его – как топаз, лицо его – как вид молнии; очи его – как горящие светильники, руки его и ноги его по виду – как блестящая медь, и глас речей его – как голос множества людей» (Дан. 10:5-6).

Описание, близкое к Дан., можно встретить также в Песн. О женихе сказано: «10 Возлюбленный мой бел и румян⁴⁴⁷, лучше десяти тысяч других: 11 Голова его – чистое золото; кудри его волнистые, черные, как ворон¹²; Глаза его – как голуби при потоках вод, купающиеся в молоке, сидящие в довольстве... 14 Руки его – золотые кругляки, усаженные топазами; живот его – как изваяние из слоновой кости, обложенное сапфирами; 15 Голени его – мраморные столбы, поставленные на золотых подножиях; вид его подобен Ливану, величествен, как кедры» (Песн. 5:10-12, 14-15).

Итак, мы увидели «мужские» образы, которые становятся неким божественным атрибутом, фигурирующим самостоятельно, как, например, Имя, или перенимают на себя часть божественных атрибутов, как Метатрон. Сейчас обратимся к «женским» сущностям.

Прежде всего, это уже упоминавшийся образ Премудрости. Премудрость, большей частью изображена как женщина. В Библейском повествовании нет прямого отождествления женщины-Премудрости со светом. Но тема света возникает в Прит. в связи с Премудростью. Со светом сравнивается знание: «Ибо заповедь есть светильник, и наставление – свет, и назидательные поучения – путь к жизни» (Прит. 6:23)⁴⁴⁸. Тема света появляется в контексте описания праведников, познавших Премудрость: «Стезя праведных, как светило лучезарное, которое более и более светлеет до полного дня» (Прит. 4:18). Или через противопоставление: «... оставляют стези прямые, чтобы ходить путями тьмы» (Прит. 2:13).

⁴⁴⁷ ~daw (красный), xc (белый, раскалённый) – также смысл яркого, как раскалённая сталь, сияния.

⁴⁴⁸ «rs")Wm tAxik.AT ~yYI©x;÷ %r<d<îw> rAa= hr"Atâw> hw"c.miâ rnEâ yKîÛ» (Прит. 6:23).

Так, мы рассмотрели некоторые образы, непосредственно связанные с описанием Бога. Они могут быть поняты одновременно как Сам Бог, но также и как что-то отдельное от Него. Степень этой обособленности различна. Эти сущности являются как мужскими, так и женскими. К мужским относятся Слава (Кавод), Имя, Логос, Ангел, к женским – Премудрость. Они фигурируют в Библии или как образы, замещающие Бога, или как божественный атрибут, или как самостоятельная сущность. Эти сущности постоянно наделяются световыми характеристиками.

Эта вариативность, а в некоторых случаях даже взаимозаменяемость, хорошо выражена в словах Иустина Мученика из «Диалога с Трифоном Иудеем»: *«Бог родил из Себя Самого некоторую разумную силу, которая от Духа Святого называется также славою Господа, то Сыном, то премудростью, то ангелом, то Богом, то Господом и Словом ...»* (61:1)⁴⁴⁹.

2.1.2.4 Тора как источник света

С образом Премудрости пересекается образ Торы. И здесь тема света выражена достаточно чётко. В Прит., на протяжении первых 9-ти глав, постоянно встречается противопоставление Премудрости, дающей жизнь, персонифицированной в образе женщины, и иноплеменницы, глупой женщины. Порой вместо Премудрости появляется Тора: *«Ибо заповедь есть светильник, и наставление (hr'AT) – свет, и назидательные поучения – путь к жизни, 24 Чтобы остерегать тебя от негодной женщины, от льстивого языка чужой»* (Прит. 6:23-24). В 7-й главе отождествление Премудрости с Торой происходит более явно: *«Сын мой! Храни слова мои и заповеди мои сокрой у себя. 2 Храни заповеди мои, и живи, и учение (hr'AT «Тора») мое, как зрачок глаз твоих. 3 Навяжи их на персты твои, напиши их на скрижали сердца твоего. 4 Скажи мудрости: «Ты сестра моя!» и разум назови родным твоим, 5 Чтобы они охраняли тебя от жены другого, от чужой, которая умягчает слова свои»* (Прит. 7:1-5).

В Сир. учение сравнивается со светом. Закон *«разливает учение, как свет и как Гион во время собирания винограда (o` evkfai, nwn w`j fw/j paidei, an w`j Ghwn evn h`me, raij trugh, tou)»* (Сир. 24:29). Премудрость, которая до этого сама сравнивалась с

⁴⁴⁹ Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М.: Паломник, Благовест, 1995. С. 232. (Библиотека Отцов и Учителей церкви).

«отблеском вечного света» (Сир. 7:26), изливает свет учения: «И буду я сиять учением, как утренним светом, и далеко проявлю его (paidei, an w`j o;rqrn fwtiw/ kai. evkfanw/ auvta. e[wj eivj makra, n); 36 и буду я изливать учение, как пророчество, и оставлю его в роды вечные» (Сир. 24:35-36).

В каббале, как замечает Шолем, пути Премудрости собраны в отблеске света, данного «этому земному миру в качестве скрытой законности, которая в нем действует и нередко определяется как неписанный закон, устная Тора, мистическая субстанция предания»⁴⁵⁰.

Само слово Тора (, uhr 'AT) – женского рода. Безусловно, как говорит Л. Свидлер⁴⁵¹, совсем не обязательно, чтобы все слова женского рода на иврите имели какую-то связь с изображением женщины. Но образ Торы, Закона становится некой «персонификацией божественных аспектов»⁴⁵², причём персонификацией женской.

Тора в этих фрагментах – это учение. Упоминания материального предмета, за исключением образного – «скрижали сердца» – практически нет. И говорить просто о мифологическом приобретении светящегося предмета достаточно трудно. Мифологическое скорее соединяется с моральным осмыслением и превращается в категорию абстрактную.

2.1.2.5 Световые характеристики женских библейских персонажей

Теперь рассмотрим случаи свечения женщин «из плоти и крови».

В Песн. в 6-й главе с солнцем сравнивается Невеста: «Кто это, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце (hm'êx;K; (`hr"В) ...?» (Песн. 6:10). Следует отметить, что в древнем иврите слово «солнце» может быть и женского, и мужского рода. Прежде всего это относится к слову shemesh (vmv)))) и herets (sr, hñ, и s' r, x, h). Другое слово – hama (hmх), как раз употреблённое в Песн., женского рода. У нас нет достаточно доказательств, чтобы утверждать, что в древнейшей палеосемитской культуре солнце

⁴⁵⁰ Scholem G. Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundberiffen der Kabbala. Frankfurt, 1977. S. 162. Цит. по: Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения / пер. с нем. В. Бычкова. М.: Гнозис Пресс-Скарабей. С. 308.

⁴⁵¹ Swidler L. Op. cit. P. 49.

⁴⁵² Ibid.

воспринималось как женщина. Хотя такая мысль может иметь место. Появление мужского рода солнца в патриархальной культуре вполне объяснимо, но женский род может как раз свидетельствовать о первоначальных воззрениях, которые иногда просвечивают сквозь текст.

2.1.2.6 Обретение человеком светящейся сущности

Как мы отмечали в Первой главе, свет может быть приобретён. И приобретение света осуществляется мужчинами. То же мы можем видеть и в Библии.

На праведников переходит свет, исходящий от Господа. Они перенимают свечение. Моисей сходит с горы Синай, и лицо его светится: «... при сошествии его с горы, ... Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами (wyn"BP' rA[ō !r:±q') оттого, что Бог говорил с ним. 30 И увидел Моисей Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему» (Исх. 34:29-30).

Праведники обретают свет в будущем мире: «... и все праведные и избранные излучали пред Ним огненное сияние» (1 Ен. 39:7)⁴⁵³. Они уподобляются светилам: «...теперь вы будете светить, как светила небесные» (1 Ен. 104:2)⁴⁵⁴; «И Я введу в блистающий свет любивших Моё святое Имя и посажу каждого из них на престол его почести» (1 Ен. 108:12)⁴⁵⁵.

В литературе, посвящённой Премудрости, присутствует тема её поиска и обретения, что занимает достаточно видное место в Прит.: «Главное – мудрость: приобретай мудрость, и всем именем твоим приобретай разум. 8 Высоко цени её, и она возвысит тебя; она прославит тебя, если ты прилепишься к ней (hN"q<) В. x; t.); 9 Возложит на голову твою прекрасный венок, доставит тебе великолепный венец» (Прит. 4:7-9); «ищущие меня найдут меня (ynIn>aU) c'm. yI yr: a x]v; m. W÷)» (Прит. 8:17); «кто нашел меня, тот нашел жизнь и получит благодать от Господа» (Прит. 8:35). И жизнь нашедшего Премудрость озаряется светом (Прит. 4:18).

В Сир. есть идея поиска Премудрости: «Видите, что я трудился не для себя одного, но для всех, ищущих премудрость» (Сир. 24:37). В 118-м Псалме также есть идея поиска Закона:

⁴⁵³ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 44.

⁴⁵⁴ Ibid, p. 98.

⁴⁵⁵ Ibid, p. 102.

«Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем. 2 Блаженны хранящие откровения Его, всем сердцем ищущие Его» (Пс. 118:1-2).

Невеста из Песн. не только уподобляется солнцу (Песн. 6:10). Мы также можем говорить о теме её поиска и обретения: *«Со мною с Ливана, невеста! Со мною иди с Ливана! спеши с вершины Аманы ...9 Пленила ты сердце моё, сестра моя, невеста ... 10 О, как любезны ласки твои ...» (Песн. 4:8-10).*

2.1.3 Противостояние как битва

В этом пункте мы остановимся на библейских описаниях погони, борьбы светлого начала (Бог, солнце, солнечные герои) с тёмным. Рассмотрим этот мотив на нескольких уровнях – в небесном плане это борьба Бога с Левиафаном до сотворения мира и в начале нового Творения. На земном – противостояние Израиля и вражеских ему сил. Помимо этого обратимся к отдельным сюжетам – рассказам о Еве и змее, Самсоне и Далиле.

2.1.3.1 Битва на небе

Описание борьбы (противостояния) Бога с неким морским созданием – Левиафаном, Рахавом и т.д. или морем – появляется в Библии неоднократно. По мнению учёных, здесь присутствует сильное влияние мифологических сюжетов из предшествующих и соседних культур. Первым, кто обратил на это внимание, был Х. Гункель⁴⁵⁶. Как считает исследователь, в соответствующих отрывках ТаНаХа отразился вавилонский миф о борьбе бога Мардука с Тиамат, дошедший до нас в «Энума Элиш». По мнению других учёных, например Дж. Дэй⁴⁵⁷, можно говорить скорее о хананейском влиянии. Именно тексты из Угарита, неизвестные во

⁴⁵⁶ Gunkel H., Zimmermann H. Op. cit.

⁴⁵⁷ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 4.

время написания книги Гункеля, становятся основой библейских сюжетов. Прежде всего это рассказ о борьбе бога Баала с Яму, а также пассажи, посвящённые Левиафану. И само имя «Левиафан» учёные возводят к имени угаритского происхождения ltn (в русской передаче – «Латану») «скрученный»⁴⁵⁸.

Картины борьбы Бога с неким морским созданием появляются в Псалмах. Возможно, эти тексты имели отношение ко времени кануна Нового Года, времени, которое связывалось в культуре Ближнего Востока с битвой с темными силами хаоса, а победа над ними знаменовала собой начало нового года⁴⁵⁹.

В 73-м Псалме сказано: *«Ты расторг силою Твоею море, Ты сокрушил головы змиев (~ynI©yNIt; ÷) в воде. 14 Ты сокрушил голову (yveäar") левиафана, отдал его в пищу людям пустыни»* (Пс. 73:13-14). И змии (крокодилы) (~ynI©yNIt; ÷), и левиафан (!t"+y"w>li), по всей видимости, восходят к угаритским текстам. Интересно также упоминание нескольких голов Левиафана – yveäar", что также в своей основе имеет хананейские корни. В угаритских текстах Левиафан (ltn) имеет семь голов (СТА 3.ИД.37-9, 5.1.1-3=КТУ 1.3.40-2, 1.5.1.1-3).

В 88-м Псалме упоминается победа Бога над Рахавом (Раавом): *«Ты владычествуешь над яростью моря (~Y"+h; tWaâgEB. lveAmâ hT'äa;): когда воздымаются волны его, Ты укрощаешь их. 11 Ты низложил Раава, как пораженного; крепкою мышцею Твоею рассеял врагов Твоих»* (Пс. 88:10-11).

Рассматриваемый здесь мотив появляется и в некоторых других Псалмах как мотив господства над водами и их укрощения⁴⁶⁰. Например, строка из 23-го Псалма, восхваляющего Господа Славы (dAbâK'h; %l, m, B): *«Ибо Он основал ее [вселенную – прим. авт.] на морях и на реках утвердил ее (h'n<)n>Aky> tAr^h'n>÷-l[;w> Hd"_s'y> ~yMiäy:-l[; aWhß-yki)»* (Пс. 23:2). В 28-м Псалме: *«Глас Господень над водами ... 10 Господь восседал над потоком (bv' _y" lWBâM;l;), и будет восседать Господь царём вовек»* (Пс. 28:3, 10). В 64-м Псалме: *«Укрощающий шум морей (~yMiäy:â !Aaâv. ÿx;yBiÛv.m;), шум волн их»* (Пс. 64:8). В 92-м Псалме прославляется царствие и могущество Господа, чей престол *«утверждён искони»* (Пс. 92:2): *«Но паче шума вод многих, сильных волн морских, силен в*

⁴⁵⁸ Yarbro Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation. P. 76.

См. также: Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 4.

⁴⁵⁹ См. подробнее: Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 19-22.

⁴⁶⁰ Хотя здесь всё-таки следует различать отношение к соленой смертоносной морской воде, пронизывающее весь библейский корпус, и борьбу с морскими мифологическими чудовищами.

вышних Господь (hw")hy> ~ArâM'B; ryDIËa; ~y"+-yrEB.v.mi ~yrIâyDÏa; ~yBi^ar: ~yIm:Û ÿtAl'Qomi)» (Пс. 92:4).

Ещё один пример – Псалом 103-й. Как было отмечено несколько ранее, его структура повторяет дни творения. В Псалме нет явной темы противостояния, но присутствуют некоторые намёки. В 3-м стихе сказано: «Устрояешь над водами горные чертоги Твои (wyt'îAYòli[] ~yIM; ^ab; hr<(q'm.h; î)» (Пс. 103:3). В 26-м стихе в контексте великого моря, сотворённого Господом, упоминается Левиафан: «Там плавают корабли, там этот Левиафан, которого Ты сотворил играть в нем» (Пс. 103:26)⁴⁶¹.

Мотив сотворения Левиафана появляется в Иов. В 40-й главе даётся описание Бегемота, сказочного чудовища, который есть «верх путей Божиих (lae_-yker>D: tyviäarE)» (Иов. 40:14). В 15-м стихе ясно говорится, что создал его именно Господь: «...которого Я создал (ytiyfiä['-rv, a]» (Иов. 40:10). Дальше, в 41-й главе, текст плавно переходит в описание Левиафана, которого, как и Бегемота, никто из людей победить не может. Здесь не говорится прямо, что Левиафан, как и Бегемот, – творение Господа, но это, как нам кажется, подразумевается⁴⁶². Мотив сотворения не идентичен мотиву погони, но представляет собой замещение мотива покорения.

В Иов. Левиафан появляется и в других местах. В 3-й главе: «Да проклянут ее [ночь – прим.авт.] проклинаящие день, способные разбудить левиафана!» (Иов. 3:8). В 7-й главе упоминается «морское чудовище», над которым Бог ставит стражу: «Разве я море или морское чудовище (!yNI+T; ~~ai), что Ты поставил надо мною стражу?» (Иов. 7:12).

В 9-й главе упоминается Рахав (что в синодальном переводе передается как «гордость»): «...перед Ним падут поборники гордыни (bh; r" (yrEz>[oæ]» (Иов. 9:13). По мнению Дж. Дзя, Рахав здесь также связан с морем⁴⁶³. Утверждая это, учёный исходит из 12-го стиха 26-й

⁴⁶¹ Мотив Левиафана, как игрушки Бога, присутствует в раввинистической литературе – например, Авода Зара 3б, Пирке де рабби Элиэзер 9, Мидраш Иона 98, Хасидим 47б (об этом см.: Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 73).

⁴⁶² О сотворённости Левиафана говорит, например, Раши в своём комментарии на Быт. 1:21: «... чудовищ... огромных рыб, обитающих в морях. А согласно агаде, это ливьятан и его пара. [Всевышний] сотворил самца и самку, но самку умертвил и засолил ее для [трапезы] благочестивых в будущем [мире], ведь если бы те эти животные расплодились и умножились, мир не устоял бы против них [бава батра 74 б] (См. Тора с комментариями Раши. С. 69).

⁴⁶³ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 40.

главы: «Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость (bħ;r" (- «рахав»)» (Иов. 26:12).

Намёк на первоначальный конфликт с водой и хаосом присутствует также в Иер.: «Я положил песок границею морю, вечным пределом, которого не перейдёт (Whn>r<+b. [; y: al{âw> ~l'PA[-qx' ~Y"ël; lWbâG> 'lAx yTim.f;Û); и хотя волны его устремляются, но перевозмочь не могут; хотя они бушуют, но переступить его не могут» (Иер. 5:22). В 31-й главе: «Так говорит Господь, ... Который возмущает море, так что волны его ревут» (Иер. 31:35). В Книге Пророка Наума: «Запретит Он морю, и оно высыхает, и все реки иссякают» (Наум 1:4).

По всей видимости, следы противостояния морской бездне присутствуют в Быт. В первой главе сохранился общий контур этого мотива, хотя сама тема борьбы уже исчезла⁴⁶⁴. «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и дух божий носился над водою» (Быт. 1:2)⁴⁶⁵.

После этого говорится собственно о начале творения: «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды» (Быт. 1:6)

Учёные отмечают филологическое родство библейского слова *tehom* (~AhT.), «бездна», и аккадского «ТиаMAT», имени женского чудовища, олицетворяющего предвечные воды, которое было побеждено богом Мардуком, сотворившим после этого мир. Оба слова восходят к одному и тому же семитскому корню, и оба слова имеют прямое отношение к морским безднам⁴⁶⁶. В прологе Быт. сказано, что земля была «безвидна и пуста» (Whboêw" 'Whto'). Эти слова до сих пор вызывают много предположений. Некоторые возводят слово *bohu* (Whbo))) к имени финикийской богини Баау⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ Ibid, p. 49.

⁴⁶⁵ ~yIM")h; ynEiP.-l[; tp,x,Pr:m ~yhiêl{a/ x:Wrâw> ~Ah+t. ynEâP.-l[; %v,xoßw> Whboêw" 'Whto' ht'îy>h' #r<a'ah'w>. (Быт. 1:2).

⁴⁶⁶ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P.50.

⁴⁶⁷ Шифман И. Древняя Финикия – мифология и история // Финикийская мифология. СПб., 1999. С.215; см. также: Мень А. Исагогика. Курс по изучению священного писания. Ветхий Завет. М., Общедоступный православный ун-т, 2000. С. 108.

Данное предположение очень интересно в свете темы нашей работы и может быть объяснено не только лингвистически, но и через мифологический образ Богини-матери, связанный с предвечными водами.

Немного ранее мы разбирали Псалом 103-й, текст очень близкий к 1-й главе Быт., и говорили о следах мифа борьбы в этом Псалме. Следы присутствуют в обоих текстах, но в Псалме чуть ярче.

Итак, мы можем видеть, как в библейском пространстве отразился древний мотив борьбы бога с чудовищем, морским монстром, или мотив его противостояния морским безднам. Часто в рассмотренных здесь сюжетах борьба с морем, хаосом связана с творением⁴⁶⁸. Здесь нет женского образа, но мотив стоит в одном ряду с мифологическими образами великой Богини-матери и рождённого ею бога. Богиня-мать представляет собой хаос, предвечные воды. Бог, приходящий ей на смену, творит космос, упорядоченный мир.

2.1.3.2 Битва на земле

Описание конфликта Бога с некой тёмной водной силой (водами, драконом, змием) переносится на земной план⁴⁶⁹ и становится конфликтом Израиля с земной вражеской силой. В основном в Книгах Пророков.

Морской монстр у Пророков ассоциируется с враждебной Израилю силой – Египтом, Ассирией, Вавилоном.

В Ис. упоминание Рахава относится к Египту: *«Помощь Египта ничтожна, никчемна. Поэтому Я дал ему имя: Усмирённая Рахав* (~heP bh;r:î tazOël' ytiar"äq' ' !kel' WrzO=[.y: qyrIßw" lb,h,î ~yIr:Şc.miW `tb,v)' (« (Ис. 30:7)⁴⁷⁰.

В Псалме 86 Рахав упомянут наравне с Вавилоном, филистимлянами, Тиром и Эфиопией: *«Упомяну знающим меня о Рааве и Вавилоне; вот Филистимляне и Тир с Эфиопией ...»* (Пс.

⁴⁶⁸ Некоторые учёные утверждают также, что есть связь с темой Исхода, или что присутствуют оба мотива.

См.: Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 26.

⁴⁶⁹ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 127.

⁴⁷⁰ Перевод приведен по новому изданию: Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. М.: РБО, 2012. С. 1413. Синодальный перевод 2005 г. здесь звучит достаточно странно: *«Ибо помощь Египта будет тщетна и напрасна; потому Я сказал им: сила их – сидеть спокойно»* (Ис. 30:7).

86:4). Из контекста можно заключить, что Рахав здесь служит также обозначением некой страны или народа. Вполне возможно, что это Египет⁴⁷¹.

В Иез. Египет назван Рахавом: «Говори и скажи: так говорит Господь Бог: вот, Я - на тебя, фараон, царь Египетский, большой крокодил (lAdêG"h; `~yNIT;h; ~yIr:êc.mi-%l,m, (h[oâr>P;), который, лёжа среди рек своих, говоришь: «моя река, и я создал ее для себя. 4 Но Я вложу крюк в челюсти твои и к чешуе твоей прилеплю рыб из рек твоих и вытащу тебя из рек твоих» (Иез. 29:3-4). Сравнение с морским чудовищем (в данном случае с ним сравнивается фараон) продолжается и в 32-й главе: «ты [фараон – прим.авт.]... и как чудовище (!yNIT;) в морях, кидаешься в реках твоих, и мутишь ногами твоими воды, и попираешь потоки их» (Иез. 32:2). «Tanin» некоторые учёные переводят как просто крокодил, без всякого отношения к мифологическому монстру. Но, во-первых, слово везде в ТаНаХе употребляется именно в контексте мифического существа, а, во-вторых, обыкновенный крокодил, как правило, не имеет отношения к морю⁴⁷².

В Ис. в 51-й главе есть слова: «Восстань, восстань, облекись крепостью, мышца Господня! Восстань, как в дни древние, в роды давние! Не ты ли сразила Раава, поразила крокодила? 10 Не ты ли иссушила море, воды великой бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искуплённые?» (Ис. 51: 9-10)⁴⁷³.

Здесь также мы можем видеть соотнесение образа Рахава и Египта. К тому же стоит отметить один интересный момент. С одной стороны, это Бог сокрушил морского монстра и иссушил воды бездны, но, в то же время, вводится «десница Господня», и действует она как отдельный женский персонаж. Слово [;Arâz можно перевести как «рука» (например, Ис. 9:19, 17:5, Зах. 11:17 и др.), «сила», «мощная десница» (Пс. 17:35, Иов. 26:2, Иез. 30:25) или «божественная сила, мощь» (Пс. 70:18, Ис. 40:10, 51:5)⁴⁷⁴. Таким образом, в стихе из Ис., как нам кажется, «десница Господня» – это не просто рука, но некая сила, принадлежащая Господу.

⁴⁷¹ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 90.

⁴⁷² Ibid, p. 94-95.

См. также Пс. 76:17-21, Ис. 51:9-11, Исх. 15:1-1.

⁴⁷³ ymeyKiä yrIW[... hw"ëhy> [;Arâz> `z[o-yvib.li yrIÜW[yrI'W[bh;r:P tb,c,îx.M;h; ayhi²-T.a; aAlih] ~ymi_l'A[tArßDo ~d<q,ê `!yNI)T; t1,l,îAxm. (Ис. 51: 9-10).

⁴⁷⁴ ;Arâz // BDB.

С морем сравнивается Ассирия. Например, в Ис. говорится, как Ассирия наводнит Израиль: «Наведет на него Господь воды реки бурные и большие ($\sim ymiWc[h' rh'^aN''h; ymeä-ta,)$) – царя Ассирийского со всею славою его» (Ис. 8:7).

Морское чудовище становится также символом Вавилона. У Иеремии: «Пожирал меня и грыз меня Навуходоносор, царь Вавилонский; сделал меня пустым сосудом; поглощал меня, как дракон; наполнял чрево свое сладями моими, извергал меня $\zeta Wnx'ydiH/\grave{A} yn''+d''[]me(Af\beta rEk. aL'imi !yNI\grave{E}T;K; \hat{I}'ynI[;'l'B.\grave{E} \zeta Wn['l'B.\grave{A})$ » (Иер. 51:34).

Морская стихия может символизировать и враждебные силы в целом⁴⁷⁵. «...не убоимся, хотя бы поколебалась земля, и горы двинулись в сердце морей. 4 Пусть шумят, вздымаются воды их, трясутся горы от волнения их. 5 Речные потоки веселят град Божий ($\sim yhi_l\{a/-ry[i WxiM.f;y> wyg''\odot l'P. rh'^an''$), святое жилище Всевышнего» (Пс. 45:3-5). В 143-м Псалме: «Прости с высоты руку Твою ($\wedge yd<^ay$), избавь меня и спаси меня от вод многих, от руки сынов иноплеменных» (Пс. 143:7).

2.1.3.3 Эсхатологическая битва

На примере библейских текстов мы можем видеть, как мотив борьбы Бога с противоположной ему хаотической силой – морем, морским чудовищем Левиафаном, мифическим змеем – переносится в «последние времена». И Новое творение как бы повторяет Первое творение, только на этот раз победа достигнута навсегда. Причём, в будущее переносится и сам мотив борьбы, и описания райского сада. Тем самым пространственно-временной континуум как бы закольцовывается. Конец повторяет начало, будущее возвращается к прошлому. Но повтор выходит в то же время на другой пласт и образует новый сюжет.

В Ис. говорится о будущих временах, о дне, когда Господь сокрушит всех врагов, и «восстанут мертвые тела» (Ис. 26:19): «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим и крепким, левиафана, змея прямо бегущего ($x:rI\hat{E}B'$), и левиафана, змея изгибающегося ($!At+L'q; []$), и убьет чудовище ($!yNI\beta T;h$) морское» (Ис. 27:1). И хотя

⁴⁷⁵ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 123.

некоторые комментаторы усматривают здесь упоминание трёх отдельных существ⁴⁷⁶, нам кажется, речь идёт об одном создании – уползающем морском змее, скручивающемся кольцами.

Вполне возможно, что картина, появляющаяся у Исайи, – это не просто перенос предвечного события в будущие времена. Здесь может накладываться изображение борьбы Бога с чудовищем на изображения врагов Израиля⁴⁷⁷, которые были рассмотрены ранее.

В 25-й главе Ис. говорится о будущей трапезе: *«И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин; 7 И уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы, покрывало (hk'îSēM;h;w>), лежащее на всех племенах. 8 Поглочена будет смерть навеки ...»* (Ис. 25:6-8).

В самом отрывке нет явного упоминания о какой бы то ни было борьбе, но мотив истребления темноты и смерти присутствует.

Ещё один рассказ о борьбе с чудовищем (-ами) в будущие времена – 7-я глава Дан. Даниил видит четырёх зверей, появляющихся друг за другом. Первый – *«как лев (nyEër>a;k.), но у него крылья орлиные»* (Дан. 7:4). Второй – *«похожий на медведя (bdo^al. ny"âm.D")»* (Дан. 7:5). Третий – *«как барс (rm;êN>Ki); на спине у него четыре птичьих крыла, и четыре головы»* (Дан. 7:6). Четвёртый имеет *«большие железные зубы»* и *«десять рогов»* (Дан. 7:7). Четвёртый зверь убит, когда Бог восседает на троне и начинается суд. У всех зверей отнята власть. В толковании ангелом этого видения события связываются с наступлением времени, когда *«царством овладели святые»* (Дан. 7:22). Здесь же появляется Сын Человеческий – *«И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится»* (Дан. 7:14).

В интерпретации ангела четыре зверя⁴⁷⁸ – четыре царя (Дан. 7:17). Учёные сходятся в том, что это Вавилон, Мидия, Персия и Греция⁴⁷⁹. Тем более что образ четырёх царств появляется раньше, во 2-й главе Дан. И сам по себе он является достаточно распространённым в ближневосточном ареале⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Ibid, p. 143.

⁴⁷⁷ Особенно учитывая контекст и образность пророческой литературы.

⁴⁷⁸ Отметим близость данного фрагмента с Книгой Пророка Осии 13:7-8, где Бог сравнивает себя с четырьмя зверями – львом (lx;v' _), леопардом (rmEβn"), медведицей (bdo^â) и львицей (aybiêl').

⁴⁷⁹ Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 151-152.

⁴⁸⁰ Ibid, p. 152.

Все четыре зверя, хотя по виду и не напоминают морских драконов или змеев, связаны с морем: «... *четыре ветра небесных боролись на великом море* (аВ'(r: аМ'îу:l. !х"ВуgIm.), *3 И четыре больших зверя вышли из моря* (аМ'_у:-!mi !q"βl.s'), *непохожие один на другого*» (Дан. 7:2-3). Интересно, что из описания четвёртого зверя остаётся неясным, на кого он похож. Он – «*страшный и ужасный и весьма сильный* (ар'øуQit;w> уnI"t'm.yae (w> •hl'yxiD>))» (Дан. 7:7) – характеристика, которая может быть применима к любому страшному чудовищу. Единственные конкретные детали – железные зубы и десять рогов. Вполне возможно, что за этим зверем стоит образ Левиафана⁴⁸¹. Зубы Левиафана красочно описаны в Иов.: «...*кто подойдёт к двойным челюстям его? б Кто может отворить двери лица его? круг зубов его – ужас; ...14 На шее его обитает сила, и перед ним бежит ужас*» (Иов. 41:5-6, 14). За изображением десяти рогов, возможно, стоят многочисленные головы Левиафана. Как было отмечено ранее, угаритский Латану описан как чудовище с семью головами. Несколько голов Танина (-ов) упоминаются в 73-м Псалме (Пс. 73:13-14).

Таким образом, и в Дан. мы можем видеть отголоски мотива борьбы с морским чудовищем. Причем, как и в Ис. 27:1, вероятно, происходит совмещение описаний борьбы с морским зверем на небесном плане и борьбы с земным врагом в образе чудовища в плане земном.

2.1.3.4 Борьба света и тьмы

Рассматривая картины борьбы Бога с хаотическим морским началом и описания борьбы Израиля с врагом, символом которого становился дракон или некое чудовище, мы совсем не говорили о борьбе света и тьмы. Хотя именно это – одно из первичных, но и не единственное значение этих сюжетов.

Во многих фрагментах, где говорится о противостоянии Бога и чудовища, присутствует тема света, связанного с образом Бога, море тогда становится царством мрака. В 89-м Псалме после

⁴⁸¹ Ibid, p. 157.

описания низвержения Рахава (Пс. 89:11) говорится: «Блажен народ, знающий трубный зов! Они ходят во свете лица ([^]уn<iP'-rAaB. () Твоего, Господи» (Пс. 88:16).

В 17-м Псалме тема противостояния света и морской тьмы представлена достаточно явно: «Объяли меня муки смертные, и потоки беззакония устрашили меня; 6 Цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня. 7 В тесноте моей я призвал Господа и к Богу моему воззвал. И Он услышал от чертога Своего голос мой, и вопль мой дошел до слуха Его. 8 Потряслась и всколебалась земля, дрогнули и подвиглись основания гор, ибо разгневался [Бог]; 9 поднялся дым от гнева Его и из уст Его огонь поядающий; горячие угли [сыпались] от Него. 10 Наклонил Он небеса и сошел, — и мрак под ногами Его. 11 И воссел на Херувимов и полетел, и понесся на крыльях ветра. 12 И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных ([^]~yqI)x'v. ybeî[' ~yIm;©÷-tk;v.x, At+K'su wyt'îAbybi(s. Ar^at.si ÿ%v, xo' tv,y"Ü). 13 От блистания (Hg:NO©mi) пред Ним бежали облака Его, град и угли огненные. 14 Возгрел на небесах Господь, и Всевышний дал глас Свой, град и угли огненные. 15 Пустил стрелы Свои и рассеял их, множество молний, и рассыпал их. 16 И явились источники вод, и открылись основания вселенной от грозного [гласа] Твоего, Господи, от дуновения духа гнева Твоего. 17 Он простер [руку] с высоты и взял меня, и извлек меня из вод многих; 18 Избавил меня от врага моего сильного и от ненавидящих меня, которые были сильнее меня» (Пс. 17:5-18).

113-й Псалом описывает божественную теофанию. И стоит отметить, что теофания связана скорее с небесным огнём и светом, а не с земными вулканическими явлениями. «Воздымление» гор – результат нисхождения Бога, его молний и огня⁴⁸². Но перед описанием появления Бога упоминается море, которое «увидело и побежало» (Пс. 113:3).

Как уже говорилось, 103-й Псалом имеет ряд параллелей с египетским Гимном богу солнца Атону. В Псалме, разумеется, прославляется не солнце, а Бог, но в самых первых стихах Господь является облечённым в солнце, что приближает Псалом к мифологическому описанию бога-солнца. В этом Псалме присутствуют некоторые следы мотива борьбы с морским хаосом, драконом, о чём могут свидетельствовать стихи 3-й и 26-й, в котором упоминается Левиафан.

Этот текст перекликается с прологом из 1-й главы Быт. И параллелизм текстов настолько очевиден, что в науке встаёт вопрос о порядке влияния одного текста на другой.

Как и в 103-м Псалме, в Быт. говорится о свете, существующем (в данном случае, сотворённом) до всех творений. Но до этого упоминается «бездна». В Быт. нет (или уже нет) идеи противостояния Бога бездне и водам. Описание разворачивается не одновременно, как в

⁴⁸² И здесь, безусловно, присутствует связь с изображением бога грома Баала (Day J. God's conflict with the dragon and the sea ... P. 124-125).

случаях борьбы, а последовательно – сначала говорится о бездне, потом текст планомерно переходит к творению света и созданию суши. Именно отсутствие явной борьбы и замена её словами «бездна», «вода» и «тьма» является, по мнению учёных, подтверждением опоры Быт. на Пс. 103. Древний мотив борьбы есть в обоих текстах. Просто в Быт., в отличие от Пс., представлен демифологизированный вариант.

В Иов., в 3-й главе, проходит тема света и тьмы, хотя упоминание борьбы отсутствует. Иов проклинает ночь, в которую был зачат: *«О! Ночь та – да будет она безлюдна... 8 Да проклянут её проклинающие день, способные разбудить левиафана! 9 ...пусть ждёт она света, и он не приходит; и да не увидит она ресниц денницы»* (Иов. 3:7-9); *« [На что дан свет] человеку, которого путь закрыт, и которого Бог окружил мраком?»* (Ad* []В; Н; Alâa/ %s, Y"ßw: hr"T'_s.nI AKær>D:-rv, a] rb, g<l.â)» (Иов. 3:23).

В 26-й главе даётся описание творения Богом вселенной: *«Рефаимы трепещут под водами, и живущие в них. 6 Преисподняя обнажена пред Ним, и нет покрывала Авaddonу. 7 Он распротер север над пустотою, повесил землю ни на чем. 8 Он заключает воды в облаках Своих, и облако не расседается под ними. 9 Он поставил престол Свой, распротер над ним облако Свое. 10 Черту провел над поверхностью воды, до границ света со тьмою (%v, x0) – ~[i rAaæ tylißk.T;-d[; ~yIm"+-ynEP.-l[; gx'â-qxo)]. ... 12 Силою Своею волнует море и разумом Своим сражает его дерзость»* (Иов. 26:5-10, 12). Как мы видим, свет и тьма в противопоставлении соответствуют небу и морской бездне.

2.1.3.5 Конфликт в сюжетах об Адаме и Еве, о Самсоне и Далиле

В заключение рассмотрим те сюжеты, где борьба проецируется на людей, причём значимыми тут становятся гендерные различия. Остановимся на двух сюжетах – Адам и Ева, Самсон и Далила⁴⁸³.

⁴⁸³ «О, злое и острейшее орудие диавола! Чрез женщину некогда ранил он Адама в раю; чрез женщину ослепил, лишив волос, храбрейшего Сампсона...» (Иоанн Златоуст. На усекновение главы Предтечи Крестителя Иоанна и об Иродіаде // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста: в 12 т. М.: Радонеж, 2002. Т. 8, кн. 2. С. 608.

Далила отрезает волосы Самсону, в результате чего он теряет свою силу, его ослепляют и заковывают в цепи. Но волосы отрастают вновь, и герой губит филистимлян, обрушивая на них дом.

Напомним, что имя Самсон восходит к слову «солнце». Имя Далила (hl' (yliD>)) может происходить от слова «ночь» laula (hl' y>L" +). Весь сюжет, как нам представляется, образно повторяет цикл захода и восхода солнца. И здесь мы предполагаем следующую схему образных соответствий: ночь-Далила «отрезает» лучи солнца – Самсон повержен и теряет свою силу. Но с приходом следующего дня к солнцу возвращается его «сила», лучи появляются снова. Сила возвращается и к Самсону, его волосы-лучи, вновь отрастают. Солнце рассеивает тьму. Окрепший герой умерщвляет своих врагов: *«И уперся [всею] силою, и обрушился дом на владельцев и на весь народ, бывший в нем. И было умерших, которых умертвил [Самсон] при смерти своей, более, нежели сколько умертвил он в жизни своей»* (Суд. 16:30).

Как нам кажется, этот библейский сюжет вполне может стоять в ряду рассказов о погоне дракона (чудовища, змея и т.п.) за солнцем. Солнце здесь мужчина, а его тёмный противник – женщина.

Повествование об Адаме, Еве и змее более запутано. Здесь с трудом можно выделить пару. То ли это Ева и змей, то ли Ева – змей и Адам, то ли Ева – змей – Адам и Бог.

Мы с трудом можем выделить в соотношении Ева – змей – Адам светлую часть. Тёмная сторона – всё же представлена змеем. С одной стороны, всё начинается с взаимодействия Евы и змея. И, казалось бы, конфликт начинает разворачиваться в паре женщина – змей.

В 2:25 Адам и Ева названы «~yMiêWr []», что переводится как «наги». По отношению к змею в 3:1 автор использует эпитет «~Wrê [']». В зависимости от огласовки согласной вав (w) это слово получает различные значения: «арум» – хитрый, «аром» – голый. Оба подходят по смыслу, тем более имея в виду предыдущий контекст описания вида первых людей. Но ввиду того, что библейский текст был огласован гораздо позже, точное значение в Быт. остаётся неясным.

Значение «хитрый» стало основой большинства переводов. Синодальный вариант – *«Змей был хитрее всех зверей полевых»* (Быт. 3:1). Но значение «голый», которое вполне могло подразумеваться автором, ставит змея в один ряд с нагими Адамом и Евой.

Текст целиком мифологичен и символичен. И понять, женского или мужского рода змей и между кем на самом деле происходит конфликт, из текста Быт. нельзя. Определенные детали, возможно, станут яснее, когда мы обратимся к рассмотрению этого сюжета в следующем параграфе.

2.1.4. Город

2.1.4.1 Образ сада Эден в книге Бытия

Начнём этот подпункт с того же, с чего мы начали эту главу. А именно с сюжета об Адаме и Еве, и обратимся непосредственно к тому месту, где происходит всё действие 2-й и 3-й глав Быт., к саду Эден.

Согласно Быт., «... произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла.10 Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки.11 Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото;12 И золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс.13 Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш.14 Имя третьей реки Хиддегель⁴⁸⁴: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат» (Быт. 2:10-14).

На протяжении веков осуществлялись попытки определения локализации Эдена на основании упоминания четырёх рек⁴⁸⁵. Но расположение сада Эден в Быт. остаётся неясным.

⁴⁸⁴ חִדְדֵּיֶל (Hiddeqel) – название реки Тигр на иврите.

⁴⁸⁵ С одной стороны, две реки известны – Тигр и Евфрат. С другой стороны, реки Гихон и Пишон совершенно неизвестны. Идентификация этих рек различна. Гихон часто отождествлялся с Нилом, а Пишон с Гангом. Например, Иосиф Флавий в «Иудейских Древностях» говорит: «Этот сад был орошаем рекою, которая обтекает вокруг всей земли и распадается на четыре рукава: Фисон (имя это обозначает «множество») течет по направлению к Индии и впадает в море, называется греками Гангом; Евфрат и Тигр текут в Красное море» (Иуд. др. 1.1:3) (Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. / пер. с греч. Г.Г. Генкеля. М.: Ладомир, 1994. Т. 1. С. 3). По мнению Дитриха, эти две реки относятся к рекам Улай (греч. Улайос, сейчас Керхе) и Укну (сейчас Карун) (Dietrich M. Op. cit. P. 308-314). Археолог Юрис Заринс считает, что место, в котором располагался, согласно Быт., Эден, – это южный берег Персидского залива, Гихон – это современная иранская река Карун, а Пишон – высохшие сейчас реки Вади Батин и Вади Риниах. Исследователь Д.Дж. Хэмблин (см. Hamblin

Хотя, может быть, эта неясность предусмотрена автором текста. Тем самым, Эден предстаёт полуреальным местом.

Согласно комментарию Сончино, *«После того, как Адам согрешил, насаженный Всевышним сад, представлявший собой идеальный мир, был скрыт от человека полностью и не может ассоциироваться ни с одним местом ни на земном шаре, ни во всем материальном мире. Сад Эден остался в области идеальных духовных миров и служит местом пребывания душ праведников до исправления всего Творения, в том числе и мира грубой материи»*⁴⁸⁶.

Как отмечает Стордален, сад Эден – некое место, находящееся за пределами обычного мира, *«возможно, на дальнем берегу космического океана, место на стыке миров»*⁴⁸⁷.

«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке» (Быт. 2:8). Перевод слова *~d<Q<+mi* «на востоке» не является единственным. Ещё одно значение слова – «оттуда, где раньше». Так в Библии обозначаются первые пространственно-временные характеристики, хотя и достаточно условные. А введение географических деталей, по мнению М. Каспиной, было призвано *«помочь читателю соотнести знакомые ему элементы ландшафта с пра-пространством и пра-временем»*⁴⁸⁸.

На временное понимание локализации Эдена указывает и комментарий Сончино, где «восток» рассматривается как *«та сторона света, где раньше появляется солнце»*. Комментарий ссылается также на Онкелоса, который *«переводит «до начала времен», указывая тем самым на то, что история человечества как таковая начинается в более поздний момент»*⁴⁸⁹.

Стордален отмечает сходство сада Эден с такими мифическими садами, как кедровый лес и сад драгоценных камней из «Эпоса о Гильгамеше». Ван дер Койдж прибавляет к этому

D.J. Has the Garden of Eden been located at last? // Smithsonian Magazine. 1987. Vol. 18. № 2). считает, что Эден находился в том месте, где сливаются реки Тигр и Евфрат и переходят в реку Шатт-эль-Араб, впадающую в Аравийское море (Grant R. Jeffre Unveiling Mysteries of the Bible. Lausanne: Frontier Research Publications, 2013. P. 18).

⁴⁸⁶ Пятикнижие и Гафтарот: Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / коммент. сост. д-р Й. Герц. Иерусалим, М.: Мосты культуры; Гешарим, 2001/5761. С. 16-17.

⁴⁸⁷ Stordalen T. Op. cit. P. 182.

⁴⁸⁸ Каспина М.М. Сюжеты об Адаме и Еве в еврейской и славянской традиции в свете исторической поэтики (на материале древней и средневековой книжности): дис. ... канд. филол. наук: 10.01.08 / Каспина Мария Михайловна. М., 2001. С. 40-41.

⁴⁸⁹ Пятикнижие и Гафтарот. С. 16-17.

трактовку сада Эден как царского парка и шумерскую историю о потопе, в которой Зуисудра становится бессмертным, и боги поселяют его на востоке, на острове Дильмун⁴⁹⁰.

Ранее мы касались родства образов сада Эден и острова Дильмун. Оба места находятся где-то «на востоке», что очень напоминает мифический город, страну на востоке, находящуюся на стыке миров, о которой мы говорили в конце первой главы. Оба места связаны с водой. На Дильмуне много сладкой воды. Сад Эден омывается четырьмя реками. И Дильмун, и Эден представляют собой места, где нет привычного хода времени – жизнь там ещё не началась. И в Эдене, и на Дильмуне как бы нет движения, они – вне времени или перед временем. В шумерском мифе история начинается тогда, когда Дильмун наполняется пресной водой, Нинхураг начинает выращивать растения и предрекает смерть Энки, съевшего эти растения. В библейском пассаже жизнь и смерть появляются вместе с поеданием Евой и Адамом плода с древа познания добра и зла и последующим проклятием Бога, предрекающим им смерть.

Создание человека в библейском повествовании происходило за пределами Эдена: *«И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал»* (Быт. 2:8).

Сад не является местом рождения человека (мужчины). Но остаётся по отношению к нему тем местом, которое можно достичь или потерять. Создание Евы, наоборот, происходит уже в Эдене. Быть может, здесь видны отголоски представлений о женщине-саде.

2.1.4.2 Характеристики образа рая в ТаНаХе

Описания сада Эден, кроме Быт., встречается в Пророках – Ис. и Иез.

В Ис., в 51-й главе гора Сион становится садом Эден: *«Господь утешит Сион, утешит все развалины его и сделает пустыни его, как рай (!d<[eêK. `Hr"B'd>mi ~f, Y"Ûw:), и степь его, как сад Господа (hw"+hy>-!g:K. Ht' Æb' r>[;w)»* (Ис. 51:3).

Упоминание о саде, как о месте, находящемся на горе, есть в 28-й главе Иез.: *«Ты находился в Едеме, в саду Божиим... 14 Ты был помазанным херувимом, чтобы осенять ... ты был на*

⁴⁹⁰ Stordalen T. Op. cit. P. 183.

святой горе Божией ($\sim yhil\{a/ \ v d < qo\ddot{u} \ rh; 'B.\}$), ходил среди огнистых камней (Иез. 28:13-14).

В Иез. вся земля уподобляется Эдену: «Так говорит Господь Бог: в тот день, когда очищу вас от всех беззаконий ваших и населю города, и обстроены будут развалины, 34 И опустошенная земля будет возделываема, быв пустынею в глазах всякого мимоходящего, 35 Тогда скажут: «эта опустелая земля сделалась как сад Едемский...» (!d<[e_!g:K. ht'Py>h' hM'êv;N>h; 'WzLe'h; #r<a'Ûh')» (Иез. 36:33-35).

Здесь нет упоминания о Сионе, но, как отмечает Ван Руитен, «вся земля» включает в себя Сион⁴⁹¹.

В Иез. 28 Эден назван «садом Божиим ($\sim yhi\varnothing l\{a/-!G:\}$)» (Иез. 28:13) и «святой горой Божией ($\sim yhil\{a/ \ v d < qo\ddot{u} \ rh; '\}$)» (Иез. 28:14). В стихе 18-м Бог говорит Сатану: «18 ...ты осквернил святилища ($\wedge yv, _D"q.mi \ T' l.L; \ Pxi$) твои» (Иез. 28:18).

Слова $\wedge yv, _D"q.mi \ T' l.L; \ Pxi$, по всей видимости, относятся здесь именно к Эдену. Примечательно, что слово $vD'q.mi$ в ТаНаХе применяется и в отношении Скинии (Исх. 25:8), и Храма в Иерусалиме (Иез. 45:3), и всей земли (Исх. 15:17)⁴⁹².

Помимо этих фрагментов, где явно упомянуто название «Эден», отметим и другие родственные фрагменты.

В Иез. (главы 40-47) дано описание будущего Храма. Пророк поставлен «на весьма высокой горе, и на ней, с южной стороны, были как бы городские здания» (Иез. 40:2). В 47-й главе воды реки выходят из святилища. По берегам этой реки «много было деревьев» (Иез. 47:7), и на берегах «будут расти всякие деревья, доставляющие пищу: листья их не будут увядать, и плоды на них не будут истощаться; каждый месяц будут созревать новые, потому что вода для них течет из святилища...» (Иез. 47:12). Упоминание реки и изобилия деревьев напоминает райский сад Эден.

Ещё один интересный отрывок – Ис. 65:17-25, где даётся описание новых небес и земли. В описании «новой земли» явно используются элементы сада: «21...И насаждать виноградники и есть плоды их...25 Волк и ягнёнок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею...» (Ис. 65:21, 25).

⁴⁹¹ Ruiten J.A.T.G.M. van. Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in the Book of Jubilees // Paradise Interpreted: Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christianity / ed. G.P. Luttikhuisen. Leiden: Brill, 1999. P. 221.

⁴⁹² См. Bible works ver. 7.0.012g.

Итак, сад Эден в ТаНаХе наполнен водой, противопоставляется пустыне и связывается с некоторой возвышенностью, горой. Наряду с описаниями «предвременного» Эдена происходит также перенос сада в будущее, в конец времён. И здесь сад связывается или с горой Сион, или вся земля Израиля становится садом. Также присутствует некоторая связь Эдена с Храмом. Хотя прямого отождествления нет.

2.1.4.3 Особенности описаний Храма

Так как мы рассматриваем материал в перспективе образов Откр., остановимся на некоторых деталях в библейских описаниях Храма. Это форма Храма-города, его архитектура, мотив измерения и связь с садом.

Изображение Первого Храма, Храма Соломона, есть в 3 Цар.: Храм представляет собой прямоугольник – *«длиною был в шестьдесят локтей, шириною в двадцать и вышиною в тридцать локтей»* (3 Цар. 6:2). В центре Храма располагается давир – Святая Святых, ширина и высота которого равны двадцати локтям (3 Цар. 6:20). Храм обнесён стеной, внутри обложен «чистым золотом». Давир также обложен золотом. Располагался Храм на горе Мория. Такие же данные присутствуют и во 2 Пар. 2-6.

Ещё одно описание Храма дано в Иез., главы 40-47. Храм находится на вершине горы (Иез. 40:2) и представляет собой квадрат. Длина и ширина стены – 500 тростей. Размеры самого Храма – 100 x 100 локтей. На каждой стороне света располагаются ворота. Весь Храм – это Святая Святых (Иез. 43:12). Как мы уже отмечали, из Храма вытекает поток воды, на берегах которого *«много было дерев по ту и другую сторону (hZ<)miW hZ<βmi dao+m. br:ä # [eP,)»* (Иез. 47:7).

Другая тема, которая повторяется в библейских и апокрифических текстах, – тема измерения. Мы останавливаемся на этих описаниях в силу того, что в Откр. сделан акцент на точных измерениях небесного Иерусалима.

Сама идея измерения, по-видимому, восходит к Иез.: *«Когда тот муж пошел на восток, то в руке держал шнур (wq" ä), и отмерил (dm' Y"Üw :) тысячу локтей, и повел меня по воде; воды было по лодыжку. 4 И [еще] отмерил тысячу, и повел меня по воде; воды было по колено. И еще отмерил тысячу, и повел меня; воды было по поясицу»* (Иез. 47: 3-5).

Тема измерения места святости появляется и в Книге Образов 1 Ен., в 70-й главе: «...там, где ангелы взяли верёвки, чтобы измерить около меня место для избранных и праведных» (1 Ен.70:3)⁴⁹³.

В 61-й главе Енох видит двух ангелов с верёвками. На его вопрос о значении увиденного ангел отвечает: «2...Они ушли, чтобы измерять 3 ...они принесут меры и канаты праведности праведным... 4 ... Эти меры будут даны верующим и укрепляющим праведность. 5 И эти меры откроют все сокровище в глубинах земли, и уничтоженных пустынями, и пожранных рыбами морскими и дикими зверями...» (1 Ен. 61:2-5)⁴⁹⁴.

2.1.4.4 Противопоставление города-пустыни и города-рая

Рассматривая образы Эдена и Храма, мы отошли от собственно женского образа. В описаниях ТаНаХа связь женского символизма с изображениями сада и святилища практически не видна⁴⁹⁵.

Но тем не менее, по нашему мнению, глубинная связь здесь присутствует.

Само слово «город» עיר на иврите женского рода. На этом во многом строится образ женщины-города. Русские переводы не полностью отражают всю специфику текста, так как слово «город» в русском языке – мужского рода⁴⁹⁶.

Многие учёные отмечают связь персонифицированного женского образа Иерусалима с древней ближневосточной традицией. Наиболее близкой к библейской становится западносемитская традиция, где «город» тоже женского рода. Вследствие чего сам город

⁴⁹³ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 67.

⁴⁹⁴ Ibid, p. 58.

⁴⁹⁵ Единственным описанием, где эта связь намечена, может быть сюжет об Адаме и Еве в саду Эден. В нём мифологический мотив трансформируется в рассказ о величии единого Бога.

⁴⁹⁶ Тем не менее женский род присутствует в некоторых фразах: «Киев-мать городов русских», «Москва-матушка».

понимается как Богиня, спутница Бога-покровителя города⁴⁹⁷. При этом она может зваться «матерью», «дочерью» или «девой»⁴⁹⁸.

В библейских текстах это представление, переставшее уже быть осознанным, «оживает», приобретая новое преломление⁴⁹⁹. Город становится не просто женщиной, а супругой или невестой, добавляется нравственный аспект.

В ТаНаХе появляется метафора брачного союза, заключённого между Богом и народом Израиля. И если в древности города-богини были символами мудрости и силы, то у Пророков персонифицированный город осуждён. Это женщина неверная, согрешившая. Город разрушен, или разрушение и падение предсказывается. Метафора, таким образом, получает новое прочтение⁵⁰⁰.

Метафора брачного союза могла иметь достаточно большое влияние в обществе Древнего Израиля. Во-первых, замужняя женщина, имевшая связь с другим мужчиной, ставила под угрозу патрилинейную систему, во-вторых, неверная жена приносила позор в обществе своему мужу, ставя под вопрос возможность контроля мужчиной сексуальной жизни, что ожидалось от благородного и уважаемого человека. Таким образом, метафора, используемая Пророками, могла сильно влиять и глубоко затрагивать аудиторию Израиля, в основном мужскую. Также образ имел связь с социальным беспорядком в целом, возможно, неся идею того, что общее положение должно контролироваться через состояние персональное⁵⁰¹.

О брачном союзе говорят тексты Пророков – Ос., Иер., Иез., Втор. и Плач. Образ женщины в Книге Пророка Осии, по мнению учёных, мог оказать влияние на тексты Иез. и Иер., а также Плач.⁵⁰². И тут можно говорить об определённом «хронологическом развитии, прослеживаемом от Ос. через Иер. к Плач., а потом к Втор.»⁵⁰³.

Текст относится к периоду, предшествующему падению Северного Царства под ударом Ассирии. Книга начинается с повеления Бога Хошеа взять себе жену-блудницу: *«Иди, возьми*

⁴⁹⁷ Mandolfo C.R. Op. cit. P. 149.

⁴⁹⁸ Ibid, p. 37-38.

⁴⁹⁹ Ibid, p. 25.

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Ibid, p. 31.

⁵⁰² См., например: Baumann G. Love and Violence: Marriage as Metaphor for the Relationship between YHWH and Israel in the Prophetic Books. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003. 274 p.

⁵⁰³ Mandolfo C.R. Op. cit. P. 30. По мнению исследовательницы, место книги Иез. в данном ряду определить труднее.

себе жену блудницу (*ʿ~ynIWnz> tv, aeÛ*) и детей блуда; ибо сильно блудодействует земля сия, отступив от Господа» (Ос. 1:2).

Тем самым вводится параллель действий Пророка с положением народа, отношениями Бога и Израиля. Во второй главе говорится уже непосредственно об отношениях Бога и Израиля. Сама земля уподобляется неверной жене: *«Ибо блудодействовала мать их и осрамила себя зачавшая их; ибо говорила: «пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду, шерсть и лён, елей и напитки»* (Ос. 2:5). Господь грозит превратить блудницу в сухую пустыню, лишённую воды (Ос. 2:3).

Одновременно с обвинениями в блуде Господь упрекает свою жену-Израиль в идолопоклонстве: *«И накажу ее за дни служения Ваалам, когда она кадила им и, украсив себя серьгами и ожерельями, ходила за любовниками своими, а Меня забывала ...»* (Ос. 2:13).

Но тут же даётся надежда, Господь предрекает будущие времена: *«И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благодати и милосердии ... 23 И посею её [правду – прим. авт.] для Себя на земле, и помилую Непомилованную, и скажу не Моему народу: «ты – Мой народ», а он скажет: «Ты – мой Бог!»»* (Ос. 2:19, 23).

После этого, в главе 3-й, которая представляет собой сокращённую версию глав 1-2⁵⁰⁴, снова следует рассказ об Осии и жене-блуднице, а потом – череда проклятий и обвинений.

Интересно уподобление Израиля в 8-й главе сосуду, но, в данном случае, пустому и непригодному: *«Поглощен Израиль; теперь они будут среди народов как негодный сосуд (AB* #p, xeî-!yae (yliḆk.Ki)»* (Ос. 8:8).

Нагнетение осуждений и самых ужасных предсказаний с проблесками надежды на спасение и уверениями в том, что Господь всё же не оставит свою жену, заканчивается предсказанием о плодородии, которым наполнится вся земля, зацветёт и воспрянет: *«6 Я буду росой для Израиля; он расцветет, как лилия, и пустит корни свои, как Ливан. 7 Расширятся ветви его, и будет красота его, как маслины, и благоухание от него, как от Ливана. 8 Возвратятся сидевшие под тенью его, будут изобиловать хлебом и расцветут, как виноградная лоза, славны будут, как вино Ливанское»* (Ос. 14:6-8).

И, как присутствует противопоставление и в чём-то единство праведной жены и блудницы, так есть и противопоставление земли плодородной, наполненной водой, усаженной деревьями, и земли пустынной, безжизненной. Эти два образа резко контрастируют друг с другом, но они, одновременно, параллельны и составляют одно целое.

В Книге Пророка Иеремии, во 2-й главе Израиль⁵⁰⁵ сравнивается сначала с прекрасной невестой, которая пошла за Богом в пустыню, *«в землю незасеянную»* (Иер. 2:2). Чистая невеста

⁵⁰⁴ Ibid, p. 36.

уподобляется святыне: «Израиль [был] святынею Господа (hw"ëhył; `laer"f.yI vd<qoÛ)» (Иер. 2:3)⁵⁰⁶.

Но постепенно начинает вводиться образ неверной жены, впавшей в блуд и забывшей своего мужа. «Она ходила на всякую высокую гору и под всякое ветвистое дерево и там блудодействовала» (Иер. 3: 6).

Как и в Ос., греховность Иерусалима связывается с выбором чужих «мужей». В данном случае – Египта и Ассирии (Ос. 2:18), что облачается Пророком в контекст «идолопоклонства». Тем самым сплетается политическое и религиозное⁵⁰⁷.

Отличительная черта Иер. – отрицательное уподобление жены-Иерусалима животному. Такая оценка отсутствует в других текстах, даже в наиболее экспрессивных описаниях Иез. (гл. 16 и 23)⁵⁰⁸. «Посмотри на поведение твое в долине, познай, что делала ты, резвая верблюдица (hr'k.Bi), рыщущая по путям твоим! 24 Привыкшую к пустыне, дикую ослицу (ar,P,), в страсти души своей глотающую воздух, кто может удержать? Все, ищущие ее, не утомятся: в ее месяце они найдут её» (Иер. 2:23-24).

Третья глава во многом повторяет темы второй, но движется от обвинения к надежде. Глава начинается с обвинений блуднице-Израилю (женский род). В конце – призыв к возвращению, вместе с которым наблюдается и смена гендерной образности⁵⁰⁹. В стихе 19-м употреблён мужской род при обращении Иерусалима к Богу: «И говорил (rm; aow") я [Иерусалим – прим. авт.]...» (Иер. 3:19).

Но в стихе 20-м снова появляется женский образ – в последний раз появляется сравнение с неверной женой. Ею становится «дом Израилев» (laePr"f.yI tyBeî). Дальше всё строится

⁵⁰⁵ Р. Абма отмечает, что, несмотря на упоминание Иерусалима в первом стихе, общий контекст подразумевает не только конкретный город, но народ в целом. И для Иеремии Иерусалим становится символом всего народа (см.: Mandolfo C.R. Op. cit. P. 38, ref. 17).

⁵⁰⁶ Слово vd, qo наряду с прилагательным «святой» может обозначать само святое место. Например, в нескольких местах им обозначена скиния – Исх. 38:24, Лев. 10:4. Также употребляется при описании небесного местопребывания Бога – Иер. 25:30, Втор. 26:15, Зах. 2:17, 2 Хр. 30:27, Пс. 68:6, несколько раз обозначает Храм – 2 Хр. 29:5, 7, Дан. 8:13 (более подробно см.: vd, qo) // BDB).

⁵⁰⁷ Упоминание враждебных стран, вероятно, свидетельствует о после пленном времени (Mandolfo C.R. Op. cit. P. 38).

⁵⁰⁸ Mandolfo C.R. Op. cit. P. 40.

⁵⁰⁹ Ibid, p. 42.

на обращении Бога к детям (сынам) Израиля – $\sim ybi\hat{e}b'Av \sim ynI\hat{a}B'$, которые каются и возвращаются к своему Богу: «*Поистине, напрасно надеялись мы на холмы и на множество гор; поистине, в Господе Боге нашем спасение Израилево*» (Иер. 3:23).

То же и в 31-й главе, когда Пророк говорит о Новом Завете, и здесь не появляется женский образ, оставленный как бы только на времена упадка: «*Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом*» (Иер. 31:33).

Получается, что Иерусалим-женщина присутствует только в рамках метафоры брачного союза, который нарушен, то есть только при негативном описании. По словам К. Мандольфо, Сион-женщина находится в рамках патриархальной логики, под контролем мужчины. Вернувшийся к Богу Иерусалим больше не является тем, чем был, когда прелюбодействовал. Поэтому и уходит женский род⁵¹⁰.

Укажем на несколько важных деталей в женской образности Иерусалима. В начале 3-й главы происходит сплетение образа жены и дочери (или ребёнка). В 4-м стихе Израиль обращается к Богу как к отцу: «*Отец мой (ybi_a')! Ты был путеводителем юности моей!*» (Иер. 3:4). В 19-м стихе Бог говорит Израилю, как своему ребёнку: «*И говорил Я: как поставлю тебя в число детей (~ynIëB'B;) и дам тебе возделенную землю, прекраснейшее наследие множества народов? И сказал: ты будешь называть Меня отцом твоим и не отступишь от меня*» (Иер. 3:19).

В 17-м стихе Иерусалим уподобляется престолу Бога: «*В то время назовут Иерусалим престолом Господа (hw"ëhy> aSeäKi)*» (Иер. 3:17). В этом, как нам кажется, просматриваются некоторые мифологические черты – образ женщины-трона.

В 13-й главе есть два упоминания о женщине-стране (городе). Во-первых, это косвенное упоминание, где выводы возможно делать только из общего контекста. Господь велит Иеремии купить пояс и положить его в расселину скал у Евфрата. Через много дней Иеремия по повелению Господа вынимает пояс, но он испорчен. На это Господь говорит, что сотворит то же с народом: «*...так сокрушу Я гордость Иуды и великую гордость Иерусалима*» (Иер. 13:9). В 11-м стихе сказано: «*Ибо, как пояс близко лежит к чреслам человека (vyai^a-ynEt.m'-la, rAz÷aeh' qB;' d>yI •rv, a]K; yKi#), так Я приблизил к Себе весь дом Израилев и весь дом Иудин, говорит Господь, чтобы они были Моим народом и Моею славою, хвалою и украшением, но они не послушались*» (Иер. 13:11). С одной стороны, эти слова могут совсем и не

⁵¹⁰ Ibid.

относиться к женскому образу. Но, с другой, выбор достаточно интимного сравнения и проходящий через книгу образ народа-жены Господа, который через несколько стихов появится снова, может быть указанием на женский образ, метафору супружества.

Во-вторых, это стихи 21-27. В 21-м стихе дочь Сиона, мучающаяся болью, приравнивается к рождающей женщине: «*Что скажешь, [дочь Сиона], когда Он посетит тебя? Ты сама приучила их начальствовать над тобой; не схватят ли тебя боли, как рождающую женщину?* (hd" (le tv, aeî AmßK. %Wzëx/ayO '~ylib'x] aAlÛh])» (Иер. 13:21). Здесь интересно, что образ рождающей женщины служит для описания согрешившей жены.

Ещё одно упоминание – в 4-й главе, где говорится о роскошных нарядах и украшениях Дочери Сиона: «*А ты, опустошенная (dWdøv'), что станешь делать? Хотя ты одеваешься в пурпур, хотя украшаешь себя золотыми нарядами, обрисовываешь глаза твои красками (%yIn:ëy[e '%WPb; y[iÛr>q.ti-yKi(bh'^az"-ydI[] yDIä[.t;-yKi ynI÷v' yvi' B.l.ti), но напрасно украшаешь себя: презрели тебя любовники, они ищут души твоей]*» (Иер. 4:30).

В 31-м стихе, снова вводится образ рождающей женщины: «*Ибо я слышу голос как бы женщины в родах, стон как бы рождающей в первый раз (hr"êyKib.m;K.), голос Дочери Сиона, она стонет, простирая руки свои: «о, горе мне! душа моя изнывает пред убийцами]*» (Иер. 4:31).

Параллель страданий Израиля как народа с женщиной, мучающейся в родах, появляется ещё раз в 6-й главе: «*Мы услышали весть о них, и руки у нас опустились, скорбь объяла нас, муки, как женщину в родах (hd" (leAYK;)]*» (Иер. 6:24).

Дальше снова идёт обращение к дочери Сиона. В 27-м стихе она приравнивается к башне. Но род сменяется на мужской, и это вполне естественно в кругу такой образности: «*Башнею поставил Я тебя (^yTiît;n>) среди народа Моего, толпом, чтобы ты знал ([d:Ste) и следил (T' Æn>x;b') путь их]*» (Иер. 6:27). Таким образом, снова мы можем видеть смену рода при появлении положительной характеристики.

Следующий текст – Книга Пророка Иезекиила. По сравнению с Ос. и Иер., Иез. даёт гораздо более жёсткую характеристику⁵¹¹, распространяя свои поношения и на «молодость» Израиля: «*... ты выброшена была на поле, по презрению к жизни твоей, в день рождения твоего]*» (Иез. 16:5).

⁵¹¹ Ibid, p. 46. См. также: ref. 32.

Иез. часто прибегает к метафоре супружества и ставит особый акцент на женщине, на её теле, нечистом и оскверняющем. «Изображения настолько сильны, что могут быть названы порнографическими»⁵¹².

Господь подбирает Иерусалим, всеми брошенный, лежащий в своей крови, омывает её, даёт наряды и драгоценности⁵¹³. И Иерусалим «достигла царственного величия» (Иез. 16:13), но стала «прелюбодейной женой» (Иез. 16:32), превратила подаренные ей Господом одежды в средство своего блуда, принесла в жертву сыновей своих (Иез. 16:20-21), за что Господь предрекает ей страшные наказания.

В стихах 44-46 интересно отождествление матери, дочери и сестры в одном лице: «Вот, всякий, кто говорит притчами, может сказать о тебе: «Какова мать, такова и дочь». 45 Ты дочь (тВ;) в мать свою, которая бросила мужа своего и детей своих, – и ты сестра (тАх' а] в сестер твоих, которые бросили мужей своих и детей своих» (Иез. 16:44-45).

Заканчивается глава будущим прощением неверной жены: «Но Я вспомню союз Мой с тобою во дни юности твоей и восстановлю с тобой вечный союз (~л' (А[tyrIiB.)» (Иез. 16:60). Иерусалиму слово так и не даётся, что делает разговор, проходящий между двумя действующими лицами, абсолютно монологичным⁵¹⁴.

23-я глава так же, как и 16-я, начинается с упоминания о предыстории женщины, здесь – двух женщин, двух сестёр – Оголы и Оголивы, Самарии и Иерусалима. Их история начинается сразу как история двух блудниц. Забыв о Боге, они изменяют Ему с множеством любовников, среди которых – Египет, Асур, Вавилон.

Имя Огола (hl'ûh\а') словарь BDB переводит как «имеющая шатёр» или «женщина-шатёр». Оголива (hb'ylih\а') – «шатёр в ней», или, точнее, «мой шатёр в ней». Таким образом, сами имена несут в себе смысл места пребывания. В случае с Оголивой – пребывания Бога в ней⁵¹⁵.

⁵¹² Ibid, p. 53.

⁵¹³ Снова появляется тема роскошных нарядов и драгоценностей при описании неверной жены.

⁵¹⁴ Mandolfo C.R. Op. cit. P. 50.

⁵¹⁵ Имя Аголиав (ba'ylih\а') встречается в Исх. в 31-й главе, когда Господь говорит Моисею о том, кто должен строить скинию. Это Веселиил и помощник его Аголиав (31:6), а также в 35:34, 38:1, 36:23 и 38:23. Ещё одно родственное имя – Оголивама (hm'b'ylih\а), имя жены Эсава (Быт. 36:2, 5, 14, 18, 25), которое словарь BDB переводит как «tent of the high place». Также это имя появляется в Быт. 36:41 и 1 Хр. 1:52 как имя старейшины.

В стихах 32-34 речь идёт о чаше Оголы-Самарии, которую пьёт Оголива-Иерусалим. Это чаша, несущая опустошение и смерть: «32 Так говорит Господь Бог: ты будешь пить чашу сестры твоей, глубокую и широкую, и подвергнешься посмеянию и позору, по огромной вместительности ее. 33 Опьянения и горести будешь исполнена: чаша ужаса и опустошения (hm'ê'm'v.W hm'äv; sAK...) – чаша сестры твоей, Самарии! 34 И выпьешь ее, и осушишь, и черепки ее оближешь, и груди твои истерзаешь: ибо Я сказал это, говорит Господь Бог (Иез. 23:32-34).

В стихах 38-39 Господь говорит об осквернении Оголой и Оголивой святилищ. Тем самым проводится связь образов блудниц с Храмом, которые, как нам кажется, во многом с ним отождествляются: «Еще вот что они делали Мне: оскверняли святилище Моё в тот же день и нарушали субботы Мои; 39 потому что, когда они закаляли детей своих для идолов своих, в тот же день приходили в святилище Моё (yvi²D"q.mi), чтобы осквернять его: вот как поступали они в доме Моём!» (Иез. 23:38-39).

Заканчивается глава пророчеством бед, которые обрушатся на двух блудниц: «И возложат на вас ваше распутство, и понесете наказание за грехи с идолами вашими и узнаете, что я Господь Бог» (Иез. 23:49). Причём, предостережение распространяется на всех женщин: «Так положу конец распутству на сей земле, и все женщины (~yviêN"h;-lK') примут урок, и не будут делать срамных дел подобно вам» (Иез. 23:48).

В рассказе об Оголе и Оголиве отчётливо проявляется древняя мифологема – женщина-город. Другие детали – блудница, чаша разрушения, противопоставление-уподобление двух женщин – свидетельствуют о наличии единого женского архетипа, связанного с жизнью и смертью.

«Дочь Сиона» упоминается и в Книге Пророка Исаии. В первой главе говорится о разорённой и опустевшей земле: «И осталась дочь Сиона, как шатер в винограднике, как шалаш в огороде, как осажденный город (Ис. 1:8). Здесь особо подчёркивается взаимосвязь «женщина – город», причём образ усиливается по восходящей — шалаш (hn"iWlm.) – шатёр (hK'äsu) – город (ry[iî).

В третьей главе появляются «дочери Сиона» во множественном числе: «И сказал Господь: за то, что дочери Сиона (!AYëci tAnæB) надменны и ходят, подняв шею и обольщая взорами, и выступают величавою поступью и гремят цепочками на ногах, - 17 Оголит Господь темя дочерей Сиона, обнажит Господь срамоту их» (Ис. 3:16-17). Падшее положение дочерей Сиона подчёркивается и дальше: «Когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня» (Ис. 4:4).

В Книге Пророка Михея Дщерь Сиона уподобляется рожающей женщине: «*Страдай и мучься болями, дщерь Сиона, как рожающая* (hd" _leAY*K;), *ибо ныне ты выйдешь из города и будешь жить в поле, и дойдешь до Вавилона: там будешь спасена*» (Мих. 4:10). Похожее сравнение мы рассматривали, анализируя текст Книги Иеремии. И так же, как там, с рожающей сравнивается именно страдающий Иерусалим. Хотя в Мих. нет такого отрицательного к женщине отношения – скорее, сострадание.

И так же, как и у Иер., в тексте появляется сравнение города (страны) с животным. Но если у Иер. это сравнение явно негативно, то у Мих. животное одерживает победу и возвращает себе славу: «*Встань и молоти, дщерь Сиона, ибо Я сделаю рог твой* (%nEùr>q;) *железным и копыта* (%yIt;' sor>p;) *сделаю твои медными, и сокрушишь многие народы, и посветишь Господу стяжания их и богатства их Владыке всей земли*» (Мих. 4:13).

Положительная картина конца мучений Дочери Сиона дана и в Книге Пророка Захарии: «*Ликуй от радости, дщерь Сиона, торжествуй, дщерь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной. 10 Тогда истреблю колесницы у Ефрема и коней в Иерусалиме, и сокрушен будет бранный лук; и Он возвестит мир народам, и владычество Его будет от моря до моря и от реки до концов земли. 11 А что до тебя, ради крови завета твоего Я освобожу узников твоих изо рва, в котором нет воды*» (Зах. 9:9-10), а также в Книге Пророка Софонии: «*Ликуй, дщерь Сиона! торжествуй, Израиль! веселись и радуйся от всего сердца, дщерь Иерусалима! 15 Отменил Господь приговор над тобою, прогнал врага твоего! Господь, царь Израилев, посреди тебя* (%Beêr>qìB.)»⁵¹⁶ (Соф. 3:14-15).

Одним из самых ярких воплощений образ женщины-города получил в Плаче Иеремии, который, по словам К. Мандольфо, является «результатом «культурного шока» 587-го года»⁵¹⁷. Как считает К. Мандольфо, текст, в особенности его первые две главы, стали своего рода ответом Пророкам, ответом Дочери Сиона на их обвинения. Для этого, как отмечает исследовательница, автор перерабатывает жанр псалма-плача и более явно, чем Псалмы, подчёркивает два голоса – голос Дочери Сиона и голос от 3-го лица⁵¹⁸.

Иерусалим изображён в образе покинутой вдовы (Плач. 1:1), потерявшей своих детей (Плач. 1:5), согрешившей и поэтому покинутой. «*Ярмо беззаконий*» её (Плач. 1:14) «*связано*» в руке

⁵¹⁶ Стоит особо отметить этот оборот. Снова подчёркивается, что Господь обитает внутри (в) города, дщери Иерусалима.

⁵¹⁷ Mandolfo C.R. Op. cit. 2007. P. 56.

⁵¹⁸ Ibid, p. 59-60.

Господа. Иерусалим не слушала Господа, была непокорной Его слову (Плач. 1:18) и сейчас льёт слёзы, ибо нет утешителя и «*дети ... разорены*» (Плач. 1:17), а сама она истоптана.

Всё происходящее представлено как бы с точки зрения покинутого города. И здесь уже не Господь взывает к своей неверной жене, но плачет сам город: «*Как помрачил Господь во гневе Своем дочь Сиона! с небес поверг на землю красу Израиля и не вспомнил о подножии ног Своих в день гнева Своего*» (Плач. 2:1). Господь «*отверг царство и князей его, как нечистых; 3 В пылу гнева сломил все роги Израилевы, отвёл десницу Свою от неприятеля и воспылал в Иакове, как палящий огонь, пожиравший все вокруг*» (Плач. 2:2-3), «*Господь стал как неприятель* (׳בוּעֵאֵק.)» (Плач. 2:5). Господь разрушил Иерусалим, хотя и посредством врагов города. Он «*зажег на Сионе огонь, который пожрал основания его*»⁵¹⁹ (Плач. 4:11). И Господь обвиняется во всех ужасах и смертях, случившихся в городе (Плач. 2:20-22).

Здесь же обвиняются пророки, пророчествовавшие об Иерусалиме: «*Пророки твои провещали тебе пустое и ложное и не раскрыли твоего беззакония, чтобы отворотить твоё пленение, и изрекали тебе откровения ложные и приведшие тебя к изгнанию*» (Плач. 2:14). И именно «лжепророки», наряду со священниками, обвиняются в бедах Иерусалима (Плач. 4:13).

В Плач., как и в Иер. (Иер. 8:19, 21), употребляется выражение «*дочь народа моего*» (Плач. 2:11, 3:48), больше нигде не встречающееся. Слова «дочь» и «народ» можно понимать как равноценные. Дж. Брайт, например, говорит, что здесь происходит персонификация народа, и «*моя дочь*» – поэтический образ, означающий «*мой народ*». Р.К. Харрисон отмечает, что подобный «необычный термин выражает ощущение Иеремией родства Бога и Израиля»⁵²⁰.

Персонифицируется не только Иерусалим, в нескольких текстах упоминается и «дочь Вавилона». Например, В Зах.: «*Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона* (ׁב, (ב' – טב;))» (Зах. 2:7). Образ дочери Вавилона у Ис., как нам кажется, мог непосредственно повлиять на Апокалипсис Иоанна. Ей посвящена вся 47-я глава. Она правит многими народами, «*изнеженная, живущая беспечно, говорящая в сердце своём*» (Ис. 47:8): «*вечно буду госпожою* (tr<b'_g> hy<âh.a, ~l'ֵא[ל.])» (Ис. 47:7), «*не буду сидеть вдовою и не буду знать потери детей* (לאק) v. [d:פֶּאֶֹ al{iw> hn"ם'l.a; 'bveae al{ü)». (Ис. 47:8). Но ей предрекается потеря всего могущества, великолепия, потеря мужа и детей: «*Сойди и сядь на прах, девица, дочь Вавилона; сиди на земле: престола нет, дочь Халдеев, и вперед не будут называть тебя нежною и роскошною*» (Ис. 47:1). Хотя образ этот совсем лишён черт блудницы, за исключением практически ни на что не указывающих слов: «*Возьми жернова и*

⁵¹⁹ h'yt, (doAsy> lk;aToβw: !AYëciB. vaeä-tC,Y:w: (Плач 4:11).

⁵²⁰ Mandolfo C.R. Op. cit. P. 112.

мели муку; сними покрывало твое, подбери подол, открой голени, переходи через реки: *З* Откроется нагота твоя, и даже будет виден стыд твой» (Ис. 47:2-3). Обвиняется Вавилон в злодеяниях и чародействах: «Ибо ты надеялась на злодейство твое, говорила: «никто не видит меня». Мудрость твоя и знание твое – они сбили тебя с пути ...» (Ис. 47:10). Вавилон постигнет поражение, «несмотря на множество чародейств ... и на великую силу волшебств...» (Ис. 47:9).

В Плач. после описаний страданий дочери Сиона появляется образ дочери Эдома: «*Радуйся и веселись, дочь Едома, обительница земли Уц! И до тебя дойдет чаша; напьешься допьяна и обнажишься* (yrI) ['t.tiw> yrIBK.v.Ti sAKê-rb' []T; '%yIl;' ['~G:]» (Плач. 4:21). Здесь на дочь Эдома переносятся некоторые обвинения Иерусалима – образ чаши и действия блудницы.

2.1.4.5 Взаимосвязь образа города с именами и действиями библейских персонажей

В 6-й главе Песн. появляется образ женщины-солнца и здесь же – женщины-города, что относится к одной женщине: «*Прекрасна ты, возлюбленная моя, словно Фирца, любезна, как Иерусалим, грозна, как полки со знамёнами*» (Песн. 6:4)⁵²¹.

В 10-м стихе невеста сравнивается с небесными светилами. И этот стих по своему строению оказывается практически параллельным 4-му, где невеста сравнивается с городами: «*Кто это, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, сияющая, словно солнце, грозная как полки со знамёнами?*» (Песн. 6:10)⁵²².

Как говорит М. Поуп, ни одна другая библейская книга «не имеет столько разных толкований, основанных на каждом слове»⁵²³. Тем не менее, можно выделить основные направления. Начиная с 17-го в., интерпретации говорят больше о земной любви двух людей. Но

⁵²¹ tAl)G"d>NIK; hM'PyUa] ~Øil'_v'WryKi hw"Ban" hc'êr>tiK. 'ytiy"[.r: T.a;Û hp''y" (Песн. 6:4).

⁵²² tAl)G"d>NIK; hM'PyUa hM'êx;K;('hr"B' hn"@b'L.k; hp'äy" rx;v'_- AmK. hp'Pq'v.NIh; tazOð-yumi (Песн. 6:10).

⁵²³ Murphy R. E. Song of Songs // ABD.

до этого преобладало другое толкование – аллегорическое: любовь Бога и его народа, Бога и Израиля для иудеев и Бога и церкви для христиан⁵²⁴.

Аллегорическое толкование было популярно со времён античности⁵²⁵. Интерпретация получила широкое распространение среди законоучителей начиная с 1 в. н. э. Так, рабби Акива отмечал глубокий смысл, делающий Песнь святой: «Все Писания святы, но Песнь Песней – Святое Святых» (Яд. 3:5). Таргум толкует Песнь Песней как аллегорию истории Израиля, от Исхода до Третьего Храма⁵²⁶. И более поздние комментарии следуют такому толкованию. Раши говорит: «Все Писания святы, но Песнь Песней святое святым, поскольку в ней – весь страх Неба, принятие ига Его царства и Его любви». И, как предполагает Альберто Мело, из комментария Раши следует, что «любовь, о которой говорит Песнь Песней, – это любовь Израиля к своему Богу». Наиболее известными христианскими комментариями, наверное, можно считать «Гомилии на Песнь Песней» Оригена и толкования Григория Нисского. Оба философа поддерживают аллегорический метод толкования Песн.⁵²⁷.

Мы не будем разбирать комментарии и толкования Песн., но ограничимся этим кратким обзором. И здесь для нас очень важно, что женщина, сравниваемая с солнцем и городом, понималась как Израиль, как государство.

Одно из значений имени «Хава» – поселение, место обитания⁵²⁸. Например, Втор. 3:14 использует именно это значение слова $h\bar{w}^{\prime}x;$: «*Иаир, сын Манассин, ... назвал Васан, по имени своему, селениями ($\tau\omega\delta\bar{x};$) Иаиловыми, что и доныне*».

В том же контексте слово $h\bar{w}^{\prime}x;$ появляется и в Нав.: «... *все селения ($\tau\omega\delta\bar{x};$) Иаиловы, что в Васане, шестьдесят городов*» (Нав.13:30).

Таким образом, в самом имени Евы присутствует смысл не только жизни, но и места обитания – и одно, по нашему мнению, совсем не исключает другого, во всяком случае, в осмыслении этого имени не современными лингвистами, а самими древними экзегетами.

⁵²⁴ Ibid.

⁵²⁵ Ibid.

⁵²⁶ Песнь Песней // Краткая еврейская энциклопедия / гл. ред. Ицхак Орен (Надель), д-р Нафтали Прат. Иерусалим: Кетер, Общество по исследованию еврейских общин, 1992. Т. 6. Кол. 456-459.

⁵²⁷ Murphy R. E. Op. cit.

⁵²⁸ Theological Word Book of the Old Testament. Bible Works ver. 7.0.012g.

Образ блудницы Раав становится значимым только в контексте города. Ведь именно благодаря её поступку, был взят Иерихон Иисусом Навином, *«потому что она укрывала посланных, которых посылал Иисус для высмотрения Иерихона»* (Нав. 6:24). И как взятие Иерихона не рассматривается без Раав, так и Раав не рассматривается без Иерихона, вернее, её образ получает значение только вместе с городом.

В Прит., как уже было отмечено, и Премудрость, и «чужая жена» строят себе дом на вершине и находятся рядом с городом. Премудрость *«становится на возвышенных местах, при дороге ... 3 она взывает у ворот, при входе в город, при входе в двери»* (Прит. 8:2-3). Чужая жена *«садится у дверей дома своего на стуле, на возвышенных местах города...»* (Прит. 9:14).

2.1.4.6 Мотив пребывания Бога с народом Израиля

И в заключение пункта 2.1.4 «Город» рассмотрим тему пребывания Бога в определённом месте, прежде всего в скинии, Храме, Иерусалиме.

В Первой главе мы говорили о том, что женщина – дом для мужа, а Богиня – это вместилище Бога, его дом или город. Мы не станем утверждать, что место пребывания Бога в ТаНаХе связано исключительно с женским образом. Но некоторые черты такого представления, безусловно, присутствуют.

Слово скиния (!К'v.mi) может быть дословно переведено как «пребывание». Основная характеристика скинии – пребывание Бога: *«Когда же Моисей входил в скинию, то спускался столп облачный и становился у входа в скинию, и [Господь] говорил с Моисеем* (Исх. 33:9), *«и поставлю жилище Мое среди вас (~k, _k.AtB. ynIBK'v.mi yTiît;n"w>»* (Лев. 26:11).

Храм, от времён своего основания Соломоном, рассматривался как особое место, в котором пребывает Господь⁵²⁹. *«Я освятит сей храм, который ты построил, чтобы пребывать (~wf) l') имени Моему там вовек; и будут очи Мои и сердце Мое там во все дни»* (3 Цар. 9:3). *«Это покой Мой на веки: здесь вселюсь (bve^aae÷), ибо Я возжелал его»* (Пс. 131:14). И, как и в скинии, облачный столп пребывает в Храме: *«Когда священники вышли из святилища, облако*

⁵²⁹ Middleton R. D. Logos and Shekinah in the Fourth Gospel. The Jewish Quarterly Review. 1938. Vol. 29, № 2. P. 11. (New Series).

наполнило дом Господень, И И не могли священники стоять на служении по причине облака, ибо слава Господня наполнила храм Господень» (3 Цар. 8:10-11).

Результатом эпохи Плена стало представление о том, что место пребывания Господа – не земной Храм, а далёкие небеса⁵³⁰. Исайя восклицает: *«Так говорит Господь: небо – престол Мой...»* (יָאִי־אֱלֹהִים. כִּי יִשְׁמַע־בְּהִיָּוָה;)» (Ис. 66:1). Но тут же появляется тема возвращения Бога обратно – обратно в Иерусалим, в Храм. Иезекиил говорит о будущем Иерусалиме: *«А имя городу с того дня будет: «Господь там»»* (הַמִּצְדָּקִים יִהְיֶה שְׁמֵן הַיְהוּדָה)» (Иез. 48:35). Захария пророчествует: *«И Я расположу стан у дома Моего против войска, против проходящих вперёд и назад, и не будет более приходить притеснитель, ибо ныне Моими очами Я буду взирать на это»* (Зах. 9:8).

И именно у Пророков получает своё развитие метафора женщины-города, женщины-жены Господа – женщины, в которой пребывает Господь. У Иезекиила появляется Иерусалим-Оголива («*шатёр мой в ней*»). Захария обращается к Дочери Сиона: *«Ликуй и веселись, дочь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя»* (וְיִתְיַחַד אֲנִי וְיָשָׁב אֲנִי בְּתוֹכָהּ), *говорит Господь* (Зах. 2:10). И тем самым начинает как бы высвечиваться первоначальный образ, образ женщины-сосуда – сосуда для своего мужа, для людей (в данном случае, обитающих в городе).

* * *

Итак, мы рассмотрели некоторые тексты ТаНаХа и ветхозаветных апокрифов и можем говорить о том, что в них присутствует тот мифологический субстрат, который мы выделили в Первой главе.

Женские образы имеют в этих источниках немаловажное значение. Это и земные изображения, и образы небесные. И здесь мы можем видеть, как в описании самого Бога или сущности, исходящей от Него, проявляются многие черты древней Богини-матери.

Единый вначале образ расходится на два противоположных полюса – праведницы и блудницы, доблестной Жены и нечестивой женщины.

Тема света не раз появляется в ТаНаХе. Это изначальный божественный свет и свет божественной сущности (проявления), которая находится отдельно от Господа; изначальное внутреннее свечение земных женщин и приобретённый людьми свет (свечение праведников).

В пространстве ветхозаветных текстов мы можем видеть также отголоски мифа о преследовании солнца тёмной сущностью.

⁵³⁰ Ibid, p. 118-11.

Нами было также рассмотрено несколько типов сюжетов, касающихся борьбы с хаотическим началом тьмы. Во-первых, это противостояние Бога и морской стихии, олицетворённой часто в образе Левиафана или Рахава, морского чудовища. Во-вторых, противостояние Израиля земному врагу, олицетворённому драконом или водной стихией. В-третьих, это то же противостояние, но перенесённое в пласт взаимодействия конкретных людей. В рассказе о Самсоне и Далиле (если говорить о «палеонтологии сюжета») можно увидеть мотив захода солнца, когда ночь отрезает солнечные лучи. На всех уровнях проходит тема противопоставления тьмы и света как двух борющихся сил.

Особое развитие получает образ города. Здесь мы можем выделить две группы образов. Во-первых, это «положительные» образы – Эден, сад предвечных времён и будущий город Иерусалим, в котором совмещаются черты города земного, Храма и сада. Во-вторых, это «отрицательные» образы врагов Израиля – Вавилона, Ассирии и Египта, а также изображение самого Иерусалима, падшего и покинутого.

В этой главе мы также попытались выявить некоторую связь женских образов с городами и населёнными местами. Во многих женских именах (Хава, Огола, Оголива) содержится смысл пребывания где-либо, внутри чего-либо (в поселении, шатре, городе). Женские образы также становятся символами городов (блудница Вавилон и невеста Иерусалим).

§ 2.2 Трансформация образов ТаНаХа в литературе Второго Храма

В этом параграфе мы рассмотрим женские образы, темы свечения, погони и города в текстах, близких к ТаНаХу, но в него не входящих. Это второканонические книги – Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Книга Премудрости Соломона, а также апокрифические книги – Книга Юбилеев, Первая книга Еноха, Третья книга Еноха, Жизнь Адама и Евы и некоторые другие тексты. Мы исходим из того, что деление на апокрифические и второканонические книги формально и не связано с их образным строем. Ко многим из этих текстов мы обращались и ранее, когда представленные в них образы становились прямым продолжением идей ТаНаХа. Здесь рассматриваются те краски и детали, которые эти тексты добавляют к библейскому повествованию.

2.2.1 Владычица жизни и смерти

2.2.1.1 Образ Премудрости в Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Книге Премудрости Соломона

Образу Премудрости посвящены большие пассажи в Сир. и Прем. Они основаны на образах ТаНаХа, которые мы рассматривали ранее, но в некоторых отношениях идут гораздо дальше Прит. и Иова.

Премудрость сотворена Богом, но не просто создана, а выходит из Его уст. В Сир. говорится – «я вышла из уст Всевышнего» (Сир. 24:3). В Прем. – «Она есть дыхание силы Божией» (Прем. 7:25). Так, Премудрость начинает уподобляться исходящему из уст Всевышнего, тому, что в последующем станет самостоятельным Словом.

В Прем. Премудрость также ставится в параллель со Славой Господа. Причём в одной строке совмещаются образы Премудрости, исходящей из уст Бога, Его Силы и Славы. Премудрость – «*есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя* (avtmi. j ga, r evstin th/j tou/ qeou/ duna, mewj kai. avpo, rroia th/j tou/ pantokra, toroj do, xhj)» (Прем. 7:25).

Помимо этих уподоблений текст Прем. вводит образ зеркала, которым является Премудрость: «... *Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его* (avpau, gasma ga, r evstin fwto. j avi?di, ou kai. e; soptron avkhli, dwton th/j tou/ qeou/ evnergei, aj kai. eivkw. n th/j avgaqo, thtoj auvtou/)» (Прем. 7:25-26). Премудрость – не просто нечто исходящее или сотворённое Богом, она – Его повторение, как бы сам же Бог, сотворённый Им самим. Вводя образ зеркала, автор Прем. сразу переводит разговор о Премудрости на новый философский и богословский уровень и в то же время подытоживает разрозненные утверждения и образы более ранних книг о Премудрости. Текст в одном слове выражает всю суть тех многочисленных образов, замещающих Бога или предстающих Его атрибутом.

Премудрость, согласно Прем., – образ действующий, «творящий». Она – «художница всего (pa, ntw n tecni/ tij)» (Прем. 7:21). «Она – одна, но может все, и, пребывая в самой себе

(*me, nousa evn au`th/|*), *все обновляет, и, переходя из рода в род в святые души, prepares друзей Божиих и пророков»* (Прем. 7:27).

Её характеристики по своей всеохватности напоминают функции Всевышнего – *«Она есть дух разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, 23 благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи»* (Прем. 7:22-23). Премудрость – действующий аспект Бога: *«избирательница дел Его»* (Прем. 8:4).

Помимо зеркального отображения Бога Премудрость имеет персонифицированный женский образ. Она уподобляется невесте: *«Я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесты себе, и стал любителем красоты ее»* (Прем. 8:2). Премудрость *«имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее* (*euvgē, neian doxa, zei sumbi, wsin qeou/ e; cousa kai. o` pa, ntw n despo, thj hvga, phsen auvth, n)*)» (Прем. 8:3).

В Сир. вся земля покрыта Премудростью: *«...она «подобно облаку, покрыла землю* (*evgw. avpo. sto, matoj u`yi, stou evxh/lqon kai. w`j o`mi, clh kateka, luya gh/n)*)» (Сир. 24:3). И если в 104-м Псалме в свет облечён Бог, то здесь вся земля (мир) как будто облакаются Премудростью. Облако – это не тень, а свет. Облако не окутывает тьмой, а облакает светом. Облако укрывает, но облачный столб светится.

Как и в Прит., в Сир. Премудрость уподобляется дереву, чьи *«ветви ... – ветви славы и благодати»* (Сир. 24:19). Но если в Прит. образ дерева проходит вскользь и подчинён в основном теме жизни, то в Сир. сравнение с деревом приобретает относительную самостоятельность. Акцент ставится не на уподоблении Премудрости дереву. Этот образ закрепляется, и на нём строятся дальнейшие богословские сравнения: *«Корень премудрости – бояться Господа, а ветви ее – долгоденствие»* (Сир. 1:20). Контекст дерева развивается, картина рая расширяется. Добавляется сравнение Премудрости с плодоносящей виноградной лозой, *«чи плоды – плоды «славы и богатства»* (Сир. 24:21). Премудрость не только вкушают, но и пьют. Она – *«как канал из реки и как водопровод, вышла в рай* (*kavgw. w`j diw/rux avpo. potamou/ kai. w`j u`dragwgo.j evxh/lqon eivj para, deison)*)» (Сир. 24:32). Вкушающие и пьющие её *«еще будут алкать, и ... жаждать»* (Сир. 24:23).

Образ Премудрости в Сир. и Прем. принадлежит к эллинистической эпохе, и близкой связи с мифологией здесь нет. Премудрость в Сир. – это уже не мать-дева-блудница. На первый план выходит богословское осмысление – вместо мотивов жизни и смерти появляются мотивы Слова и Славы, зеркала и силы. Но тем не менее и здесь проглядывают традиционные образы: например, невеста, виноградная лоза, дерево как мировая вертикаль и облако-покров, которое

окутывает и спасает. Но образы эти переосмысляются – мы видим не реальное дерево, а с ветвями благодати. Мифологические образы больше не являются содержанием, но становятся каркасом для отвлеченных образов – богословских и поэтических.

2.2.2 Свечение

2.2.2.1 Свечение божественных сущностей

Исходящее от Бога в последующей традиции обретает вполне персонифицированный и самостоятельный образ. Здесь, как и в отношении библейских текстов, можно говорить и о мужских, и о женских репрезентациях божественного.

Мы разбираем мужские репрезентации, так как они важны для анализа фигуры Сына Человеческого в Откр. Поэтому мы останавливаемся не столько на световых характеристиках отдельных образов, сколько даём более общий разбор.

Образ Сына Человеческого представлен в 1 Ен., в Книге Образов⁵³¹. К тексту Дан. 1 Ен. добавляет развёрнутые описания этой фигуры, приобретающей мессианское значение. Имя

⁵³¹ Датировка Книги Образов (или Книги Притч) представляет собой наиболее спорный вопрос в изучении 1 Еноха. Ни один фрагмент данной Книги не был найден в Кумране. И возможные даты написания варьируются от 2 в. до н. э. до конца 3 в. н. э. По мнению некоторых учёных, Книга была написана до 70 г. н. э., так как нет никаких указаний на разрушение Храма, и предполагаемое время написания Книги Притч относится ко времени правления Ирода Великого (см. подробнее: Mearns C.L. Dating the similitudes of Enoch // *New Testament Studies*. 1979. Vol. 25. № 3. P. 360). Наиболее поздней датировкой является версия Ж. Милика, который относит создание данной книги к 270 г. н. э. Миликом также была воссоздана из кумранских фрагментов Книга Исполинов, которая создавалась, согласно его точке зрения, между 128 и 115 гг. до н. э. Как утверждает исследователь, именно Книга Исполинов входила в первоначальное Пятикнижие Еноха вместо Книги Образов. А Книга Образов была вставлена

Сына Человеческого было названо *«перед Главой дней 3 ... прежде, чем солнце и знамена были сотворены, прежде, чем звезды небесные были созданы⁵³² ...»* (48: 2-3)⁵³³. Сына Человеческого *«Всевышний сохранял... перед Своим могуществом и открыл его избранным...»* (62:7)⁵³⁴.

Сын Человеческий посажен на престол Славы Господа и *«будет судить все деяния святых наверху на небе и будут взвешены их поступки на весах»* (61:8)⁵³⁵. Интересно, что Сын Человеческий по виду напоминает ангела: *«...лицо его было полно милосердия, подобно одному из святых ангелов»* (46:1)⁵³⁶.

Воплощением «божественного» становится и Великий ангел, обладающий Именем Господа. Это достаточно самостоятельная, отдельная от Бога, фигура. Образ встречается как в апокалиптической литературе, так и в литературе Хейхалот⁵³⁷. Имена ангела различны. Это мог быть Михаэль, Габриэль (больше в мандейских и мусульманских кругах), Анафиэль, Суриэль, Панайон или Иоэль, который, например, по словам Г. Шолема, был «подчас центральной фигурой в старейших документах мистики Престола и в апокалипсисах» (например, «Апокалипсис Авраама»)⁵³⁸.

Ангел часто несёт в себе черты Славы Господа. Так, в Апокалипсисе Авраама Иоэль изображён в терминах, применимых везде к Славе, – *«подобен человеку»* (10:4), его тело *«подобно сапфиру»* (11:2)⁵³⁹.

Божественной сущностью наделён также Метатрон, фигурирующий в раввинистических, мистических трактатах и нескольких арамейских чашах с заклинаниями⁵⁴⁰. В начале IV в. н. э.

вместо Книги Исполинов христианами в 400 г. н. э., но занимала пятое место в 1 Енохе (см. подробнее: The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumran Cave 4. P. 439).

⁵³² Этими словами автор Книги Образов подчеркивает предвечность Сына Человеческого, ибо время начинается именно с создания небесных светил.

⁵³³ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 49

⁵³⁴ Ibid, p. 59.

⁵³⁵ Ibid, p. 58.

⁵³⁶ Ibid, p. 48.

⁵³⁷ Morray-Jones C.R.A. Op. cit. 1992. P. 8.

⁵³⁸ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004 / 5765. С. 105.

⁵³⁹ Morray-Jones C.R.A. Op. cit. 1992. P. 9.

⁵⁴⁰ Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С.130-133.

появляется традиция, отождествляющая Метатрона с ангелом из Исх., о котором сказано, что в нём имя Бога («...ибо Имя Моё в Нём (אב*ר>qib. ymiḥv. ykiî)» (Исх. 23:21))⁵⁴¹.

Образ Метатрона ярко предствлен в 3 Ен. (Книге Небесных Дворцов) – самой поздней книге из енохического цикла⁵⁴². В этом тексте Метатрон – правитель над ангелами, князь Божественного Лица⁵⁴³, исполнитель всех поручений Бога и князь Торы, который и даёт Тору Моисею. Метатрон, как и Бог, обладает тронem (48С:5)⁵⁴⁴. Бог наделяет Метатрона «частью Своего Величия», «частью Своего Великолетия» (48С:7)⁵⁴⁵, дарует ему «долю Сияния Своей Славы» (48С:7)⁵⁴⁶, а также называет Метатрона семьюдесятью Именами (48D:1⁵⁴⁷; 3:1⁵⁴⁸; 4:1⁵⁴⁹). Во многих именах Метатрона присутствует Имя Бога yh (י'), например – «hy lawhy». Также Метатрон назван именем «Малый YHWH», так как в нём – Имя Бога: «[a'k 'g' twmv] wbrqb

⁵⁴¹ Шолем Г. Указ. соч. С. 106.

⁵⁴² Книга Небесных Дворцов (Сефер Хейхалот), была написана на иврите и является произведением, принадлежащим к традиции мистики Меркавы. Датировка 3 Еноха достаточно затруднительна. В XIX-первой половине XX в. общепринятым мнением было то, что Книга Небесных Дворцов создана в VII-IX вв., в эпоху Гаонов. Хотя, по мнению Х. Одеберга, Книга Небесных Дворцов является одним из наиболее ранних произведений мистики Меркавы, древнейший пласт (9:2 – 13:2) которого может быть датирован I в. до н. э., а основная часть (главы 3 – 48А) отредактирована не позднее второй половины III в. н. э. С точки зрения Г. Шолема, эта Книга была создана позже некоторых текстов данной традиции, в период между V и VI вв. н. э. П. Александер также датирует книгу V-VI вв. н. э. и считает, что часть её восходит к Вавилонскому Талмуду. И. Грюнвальд полагает, что самые ранние части книги восходят ко II-III вв. н. э., хотя в целом произведение могло быть создано в VI в. н. э. Наиболее поздняя датировка принадлежит Ж.Т. Милику, который считает, что Книга Небесных Дворцов не могла возникнуть ранее IX-X вв. н. э., а большая часть произведения была написана в период между XII и XV вв. (Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон ... С. 135-138).

⁵⁴³ Шолем Г. Указ. соч. С. 104.

⁵⁴⁴ Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон ... С. 294.

⁵⁴⁵ Там же.

⁵⁴⁶ Там же.

⁵⁴⁷ Там же, с. 297.

⁵⁴⁸ Там же, с.178.

⁵⁴⁹ Там же, с. 179.

ymv yk wbr ~v l[!jq hwhy» («Малый YHWH, по имени Господина его, ибо сказано: «Имя Моё в нём») (48D:1, ст. 90)⁵⁵⁰.

Таким образом, Метатрон становится как бы некой божественной ипостасью, обладающей божественными атрибутами. Это одновременно и человек, и ангел. Но Метатрон уже и не человек, и отличен от ангелов. Он приравнивается к Богу. И, возможно, его положение правителя над ангелами обусловлено именно его человеческой природой. Образ этот наиболее разработан и вбирает в себя многие ранние тенденции.

К женским образам божественного можно отнести Премудрость и Шехину. В сравнении с библейским текстом второканоническая книга Прем. прямо говорит о свете Премудрости. В 7-й главе Премудрость сравнивается со светилами: «Она прекраснее солнца и превосходнее сонма звезд; в сравнении со светом она выше (e;stin ga.r au[th euvprepeste, ra h`li, ou kai. u`pe.r pa/san a;strwn qe, sin fwti. sugkrinome, nh eu`ri, sketai prote, ra); 30 ибо свет сменяется ночью, а премудрости не преодолагает злоба» (Прем. 7:29-30). Как отражение божественного света Премудрость несравнима со светом земным. И это напоминает направление мысли автора Быт., подчёркивающего сотворённость Богом небесных светил, их «мирское» предназначение и отличие от божественного света.

Позднее светящейся изображается Шехина.

В 3 Ен. сказано: «Сияние Шехины освещало мир от одного края до другого и было в 365000 раз ярче сияния солнца...» (3 Ен. 5:4)⁵⁵¹ Г. Шолем в своей книге «Основные течения еврейской мистики» говорит о «великом огне» Шехины, чьё пламя окружает Господа⁵⁵². У Саадии появляется идея Кавода, Славы как сотворённого света, ставшего первым из всех творений. Кавод становится «великим сиянием, называемым Шхиной»⁵⁵³. В качестве некоего прасвета, Шехина изображена у Иуды бен Бар-Силая из Барселоны: «Когда Богу пришло на ум сотворить мир, то в качестве первого из всех творений он сотворил Духа Святого, который также зовется Славою Божией. Это лучащееся сияние и великий свет, излучающийся во все другие твари... и мудрецы зовут тот великий свет Шехиной»⁵⁵⁴. В качестве сотворённого

⁵⁵⁰ 3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch. P. 72; см. также: Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон ... С. 297-298.

⁵⁵¹ Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон ... С. 181.

⁵⁵² Шолем Г. Указ. соч. С. 156.

⁵⁵³ Там же, с. 153

⁵⁵⁴ Scholem G. Von der mystischen Gestalt der Gottheit ... S. 149. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. С. 306.

света, которому Бог удивительным образом дает остановиться в каком-либо месте для особого отличия его», Шехина выступает и у Маймонида⁵⁵⁵.

Все ипостаси, мужские или женские, наделены частью божественного – в первую очередь, светом. И это их объединяет. Но видны и различия. Мужские образы вбирают в себя как божественные, так и человеческие характеристики. Здесь проявляется тема трансформации и обретения света. Женские – более «статичны», они свет не «обретают». К их свету стремятся.

Характеристики Премудрости и Шехины как места обитания мы рассмотрим в пункте 2.2.4 «Город».

2.2.2.2 Книга Завета – светящийся предмет и женский облик

В библейском пространстве Тора, наделённая светом, – понятие абстрактное. Это Учение и истинный путь. В апокрифических текстах появляется именно понимание Торы как книги. И свечение исходит от вполне конкретного предмета.

В Вар.: *«Вот книга заповедей Божиих и закон, пребывающий вовек. Все, держащиеся ее, будут жить, а оставляющие ее умрут. 2 Обратись, Иаков, и возьми ее, ходи при сиянии света ее. 3 Не отдавай другому славы твоей ...»* (Вар. 4:1-3).

Проходит в апокрифах и прямое отождествление Торы с Премудростью. Описанию «книги заповедей Божиих» в Вар. предшествует упоминание Премудрости: *«Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю»* (Вар. 3:37). Через отождествление с Премудростью Тора становится женским персонажем.

В Сир. Тора отождествляется с женским образом Премудрости. В 24-й главе, после длительного описания Премудрости сказано: *«Все это — книга завета Бога Всевышнего, 26 закон, который заповедал Моисей как наследие сонмам Иаковлевым»* (Сир. 24:25).

Отождествление небесной Торы с Премудростью продолжается и в раввинистическом иудаизме⁵⁵⁶. В мидраше Брейшит Рабба сказано: *«Премудрость равна Торе»*. Устами Р. Хошеа старшего объясняется стих 30 из восьмой главы Прит., произносимый, согласно библейскому тексту, Премудростью: *«Тора говорит: «я была при Нем художницею...как будто Господь*

⁵⁵⁵ Ibid. P. 149-150. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. С. 306-307.

⁵⁵⁶ Swidler L. Op. cit. P. 53.

смотрел на Тору [как на план] и создал мир». 22-й стих трактуется раввинистическим текстом таким же образом: «Господь имел меня [Премудрость равна Торе] началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Брейшит Р. 1)⁵⁵⁷.

В раввинистических текстах Тора фигурирует и как дочь Бога. Например, в Ваикра Рабба 20 [120а] есть слова: *«Господь сказал, ... Моя дочь, которая есть Тора...»* (Ваикра Р.)⁵⁵⁸. Это сравнение присутствует также в трактате Санхедрин 101а и в мидраше на Песн. 8, 11 [133б].

Итак, Тора обретает в Вар. и Сир. характеристики светящегося предмета и женский облик, что получает продолжение в раввинистическом иудаизме.

2.2.2.3 Потеря и обретение света

Праведники обретают свет в будущем мире: *«... все праведные и избранные украшены перед Ним как бы огненным сиянием»* (1 Ен. 39:7)⁵⁵⁹. Они уподобляются светилам: *«...теперь вы будете светить и явитесь, как светила небесные»* (1 Ен. 104:2)⁵⁶⁰, *«И Я введу в блистающий свет любивших Моё святое Имя и посажу каждого на престол его почести»* (1 Ен. 108: 12)⁵⁶¹.

Интересно отождествление праведников с Великим ангелом и их преобразование в небесное существо, близкое к Славе Господа и наделённое божественным светом.

Как отмечает Г. Шодем, в начале II в. н. э. вознесённый Енох⁵⁶² начинает отождествляться с ангелом Ягоэлем (Июэлем)⁵⁶³. В Книге Небесных Дворцов Енох превращается в Метатрона.

⁵⁵⁷ Ibid, p. 53. См. также Брейшит Р. 8 (6а).

⁵⁵⁸ Swidler L. Op. cit. P. 54.

⁵⁵⁹ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 44.

⁵⁶⁰ Ibid, p. 98.

⁵⁶¹ Ibid, p. 102.

⁵⁶² Енохическая традиция восходит к 5 главе Быт.: *«Всех же дней Еноха было триста шестьдесят пять лет. И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что Бог взял его»* (Быт. 5:23-24). Впоследствии (Сир. 44:16; Евр. 11:5) этот отрывок рассматривался как указание на вознесение Еноха на небеса в награду за его благочестие (см.: The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumran Cave 4. P. 439. Об отождествлении Еноха с Сыном Человеческим см.: Yarbrow Collins. A Cosmology and Eshatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P. 156).

Будучи взятым на небеса, Енох преображается: его плоть становится подобной огненным факелам, кости тела – «ярким угольям, глаза – подобными молниям, а весь лик становится светящимся, подобно яркому свету солнца», а на голову возлагается «царский венец» (48С: 6-7)⁵⁶⁴. Еноху-Метатрону даруется трон, часть Славы Господа и Имя Господа.

В этом тексте можно отметить явный параллелизм образов Еноха и Шехины. Обретая свет Шехины, Енох начинает с ней отождествляться. Мужское и женское пересекается, когда оба уже являются самоценным светящимся объектом.

В 5-й главе 3 Ен. сказано: «Сияние Шехины освещало мир от одного края до другого и было в 365000 раз ярче сияния солнца...» (3 Ен. 5:4)⁵⁶⁵. В 9-й главе Еноху-Метатрону даны 365000 глаз, каждый из которых «был подобен огромному светочу» (3 Ен. 9:4)⁵⁶⁶. Сияние Еноха-Метатрона – как сияние Шехины: «Не было такого сияния, блеска, яркости и красоты светил мира, каковыми бы Он не наделил меня» (3 Ен. 9:5)⁵⁶⁷. «Когда Святой, будь Он благословен, входил или выходил из Сада в Эден или из Эдена в Сад, из Сада на твердь (небесную) или с тверди (небесной) в Сад Эдена, все смотрели на яркий образ Его Шехины и оставались невредимы – вплоть до поколения Еноша...» (3 Ен. 5:5)⁵⁶⁸. В 6-й главе Енох поднимается вместе с Шехиной – «...и с великой славой повёз меня в огненной колеснице с огненными конями и славными слугами, и доставил меня на небесные высоты с Шехиной» (3 Ен. 6:1)⁵⁶⁹; 7-я глава – «...Он вознёс меня на бурных крыльях Шехины...» (3 Ен. 7:1)⁵⁷⁰.

В главе 48С Енох возносится не просто на крыльях Шехины, но и вознесение Еноха, и вознесение Шехины описаны практически в параллельных выражениях: «...Я пришёл и удалил Свою Шехину из их среды, Я вознёс её при звуке трубном и восклицаниях в небесную высь, как сказано: Восшёл Бог при восклицаниях, Господь при звуке трубном (Пс. 47 [46]:6)...Ламед: «Я взял его», (т. е.) Еноха, сына Йареда, из их среды, и вознёс его при звуке трубном и восклицаниях в небесную высь, дабы он был моим свидетелем...» (48С: 2)⁵⁷¹.

⁵⁶³ Шолем Г. Указ. соч. С. 105.

⁵⁶⁴ Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон ... С. 294.

⁵⁶⁵ Там же, с. 181.

⁵⁶⁶ Там же, с. 186.

⁵⁶⁷ Там же, с. 186.

⁵⁶⁸ Там же, с. 181.

⁵⁶⁹ Там же, с. 183.

⁵⁷⁰ Там же, с. 184.

⁵⁷¹ Там же, с. 293.

Тема преобразования праведников и обретения ими света находит своё отражение во многих текстах. Часто она связана с образом одежды. В 1 Ен. праведники «... будут облечены в одежду жизни» (1 Ен. 58:3)⁵⁷². Во 2 Ен.: «И совлёк с меня [Еноха] Михаил ризы мои, и помазал меня маслом многоценным; и был вид масла того паче света великого, и ток его как роса добрая, и благовоние его как смирна, и лучи его как солнечные» (2 Ен., гл. 9)⁵⁷³.

В Откровении Иешуа бен Леви праведники приходят в рай в одеждах, в которых были похоронены. Но им дают восемь одежд, сотканных из облаков славы, а также возлагают на головы две короны – одну из драгоценных камней и жемчуга, другую – из золота (версия В, ст. 1)⁵⁷⁴.

В Вознесении Исаяи визионер проходит через семь небес, изменяя свой облик на каждом из них (Возн. Ис. 8:14)⁵⁷⁵. На седьмом небе Исаяя видит Еноха и других праведников, подобных ангелам и облачённых в небесные одежды: «...и были они как ангелы, стоящие во славе великой» (Возн. Ис. 9:9)⁵⁷⁶.

В последующем традиция облачения в небесные одежды найдёт своё развитие в каббале. В Зогаре есть слова: «Там (на небе) находятся одежды для всех душ, которые будут достойны того, чтобы украситься ими сообразно со своими заслугами. На этих одеждах написаны все добрые дела, какие они сделали в этом мире; все на них представлено и на каждой одежде написано: такая-то одежда и такой-то души»⁵⁷⁷.

В греческой версии апокрифа «Жизнь Адама и Евы» упоминается женское «облачение». Попробовав плод, Ева говорит: «И в тот же час открылись мои глаза, и я увидела, что обнажена от праведности, в которую была облачена. И я заплакала, говоря: «Что же ты сделал такое, что я отторгнута от славы моей, в которую была облачена?» (20:1-2)⁵⁷⁸.

⁵⁷² The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 55.

⁵⁷³ Вторая книга Еноха // От берегов Босфора до берегов Евфрата / пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М.: Наука, 1987. С. 115.

⁵⁷⁴ Gaster M. Hebrew Visions of Hell and Paradise // Journal of The Royal Asiatic Society, 1893. P. 596.

⁵⁷⁵ Assension of Isaiah // The Old Testament Pseudepigrapha. London: Darton, Longman & Todd, 1983. Vol. 2. P. 168.

⁵⁷⁶ Ibid, p. 170.

⁵⁷⁷ Цит. по: Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. Казань, 1872. С. 304.

⁵⁷⁸ Жизнь Адама и Евы. С. 235.

Здесь мы можем видеть облечённую, как одеянием, праведностью и славой женщину, что в контексте ТаНаХа больше нигде не встречается. Женщина здесь не приобретает славу, подобно праведникам-мужчинам, не облачается в божественные одежды, но, наоборот, теряет их. Этот мотив, как нам представляется, стоит в одном смысловом ряду с мифологемами женского изначального свечения и мужского приобретённого.

2.2.2.4 Излияние божественного света. Рождение сына

В мифе свет, спрятанный в женщине, сосуде или пещере, выходит наружу. Из тёмной утробы матери рождается светящийся сын. Рассмотрим мотивы рождения женщиной необычного сына в иудейской традиции. В 1 Ен., в 62-й главе, есть следующие слова: *«Тогда постигнет их [грешников] боль, как жену, которая в родильных потугах и которой трудно бывает родить, когда её сын входит в проход утробы, и которая имеет боль при родах 5 ... И боль обоймёт их, когда они увидят того Сына жены, сидящего на престоле Своей славы...»* (1 Ен. 62:4)⁵⁷⁹. По всей видимости, этот Сын жены – тот «Избранный», о котором шла речь в 61-й главе и о котором ещё будет говориться в последующих главах, *«...лицо которого полно милосердия и подобно одному из святых ангелов»* (1 Ен. 46:1)⁵⁸⁰, тот Сын Человеческий, который *«был сокрыт»* (1 Ен. 62:7)⁵⁸¹ и который воссядет на престоле и будет судить.

В этом же тексте есть ещё один фрагмент, посвящённый рождению необычного младенца. В 106-й главе говорится, что жена Ламеха, внука Еноха, рождает ему сына, чьё тело *«белее снега и краснее, розы, и локоны волос его были белы, как руно... и когда он открыл свои глаза, то дом засветился подобно солнцу. 5 ... его глаза подобны лучам солнца, и его лицо блестяще»* (1 Ен. 106:4-5)⁵⁸². Этот младенец – Ной.

В обоих фрагментах о женщине, рождающей необыкновенного сына, ничего не сказано. Она остаётся в тени.

⁵⁷⁹ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 59.

⁵⁸⁰ Ibid, p. 48.

⁵⁸¹ Ibid, p. 59.

⁵⁸² Ibid, p. 99.

В «Жизни Адама и Евы» матерью святящегося сына оказывается более известная женщина – Ева. Светящийся сын тоже достаточно известен, но, скорее, не с лучшей стороны: *«И она родила сына, и был он сияющим. И тотчас же младенец встал и побежал, своими руками принёс траву и дал матери. И названо имя ему Каин»* (21:3)⁵⁸³. То есть мифологический мотив свечения младенца может существовать без связи с нравственной оценкой.

2.2.3 Погоня

2.2.3.1 Появление мифологических деталей в апокрифических сюжетах погони

Рассказывая о противостоянии Бога и противоположной Ему силы, парабиблейские тексты и последующая традиция вводят в этот мотив некоторые мифологические детали, объясняющие библейские сюжеты и их корни.

Водная женская природа Левиафана прописана в 1 Ен. В тексте появляются оба чудовища – Левиафан и Бегемот: *«И в тот день будут распределены два чудовища: женское чудовище, называемое Левиафаном, чтобы оно жило в бездне моря над источниками вод. 8 Мужское же называется Бегемотом, который своей плотью занимает необитаемую пустыню, называемую*

⁵⁸³ Е.Б. Смагина комментирует данный фрагмент следующим образом: о лучезарном облике Каина упоминает мидрашистская экзегеза «Бытия». Например, в одном из толкований слов *«Господь сделал Каину мету»* (4:15, пер. М.С. Селезнева) говорится: *«Он заставил солнечный диск светить на него»* (Берешит Р. 22: 12). Еще более четко это выражено в «Пирке де-рабби Элиэзер» гл. 21: *«И она (Ева) увидела, что подобие его (Каина) – не от нижних, а от вышних»*. Об ангельском облике Каина говорится также в Палестинском Таргуме, Быт 4:1, а также в других, более поздних источниках (Жизнь Адама и Евы. С. 230, прим. 6). Исследовательница отмечает фразу из гностического трактата «Евангелие египтян», которая тоже, по-видимому, восходит к подобному представлению: *«Каин, которого великие поколения людские зовут Солнце»* (Там же).

Дендаин и находящуюся на востоке сада, где обитают праведные и избранные ...» (1 Ен. 60:7-8)⁵⁸⁴.

Дальше текст вводит тему поедания: *«Эти два чудовища приготовлены на великий день Божий, чтобы быть накормленными, дабы свершилось наказание Божие...»* (1 Ен. 60:24)⁵⁸⁵. Мотив поедания стоит в том же семантическом поле, что и борьба. И благодаря появлению темы еды, эсхатологическая картина становится полнее, мотивы дополняют и повторяют друг друга⁵⁸⁶.

В более поздних текстах происходит смена мест составляющих – мясо Левиафана (и Бегемота) будет поедано праведниками. Например, в 2 Вар. : *«И Бегемот появится из своего места, и Левиафан восстанет из моря — оба эти великих чудовища, которых Я создал в пятый день творения и которых Я сберегал для этого времени. И станут они пищей для всех тех, кто останется»* (2 Вар. 29:4)⁵⁸⁷. В 3 Езд.: *«Ты сохранил двух животных: одно называлось бегемотом, а другое левиафаном. ... 51 Бегемоту Ты дал одну часть из земли, осушенной в третий день, да обитает в ней, в которой тысячи гор. 52 Левиафану дал седьмую часть водяную, и сохранил его, чтобы он был пищею тем, кому Ты хочешь, и когда хочешь»* (3 Езд. 6:50-52).

Мотив еды-борьбы продолжается и в равнинистической литературе. Например, в трактате Бава Батра говорится, что Бог сначала создал двух Левиафанов – самца и самку. Но убил самку, чтобы чудовища не размножились, а мясо засолил для будущей трапезы праведников.

Интересно, что из кожи самки Левиафана, согласно трактату, будет сделан шатёр, в котором будут восседать праведники (Б. Батр. 74-75). Так, снова возрождается образ женщины-дома. И образ появляется в трактате во всём объёме – тёмное водное существо (дракон/змея) противостоит светлому (Богу) и является обителью для человека.

Но это не просто соединение прежних мотивов воедино. Мотив рождения светлого героя из тёмного появляется дважды. Сначала происходит инверсия – не тёмное творит светлое, а наоборот – Бог творит Левиафанов (1А). Второй раз – праведники находятся внутри Левиафана (А1), то есть как бы светлое зарождается в тёмном. Между этими зеркальными сюжетами – два

⁵⁸⁴ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 56.

⁵⁸⁵ Ibid, p. 57.

⁵⁸⁶ На семантическое тождество борьбы и еды, ключевых сюжетов восприятия первобытным человеком мира, указывает О.М. Фрейденберг (см. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. С. 50-67).

⁵⁸⁷ 2 (Syraic Apocalypse of) Baruch // The Old Testament Pseudepigrapha. London: Darton, Longman & Todd. Vol. 1. P. 630.

идентичных: Бог убивает самку Левиафана (Б), и праведники едят её мясо (Б). Говоря мифологическим языком, светлое убивает тёмное.

Все четыре события представляют собой зеркальный хиазм, который может быть представлен в виде схемы – 1А Б Б А1. И каждая следующая сцена на самом деле повторяет предыдущую, а весь рассказ – лишь повествовательное разворачивание мотива. Безусловно, перед нами не мифологический рассказ, а произведение совсем другого рода. На основе древних мифологем создаётся новое богословское произведение.

2.2.3.2 Конфликт и противостояние Адама, Евы и змея в апокрифической литературе и дальнейшей традиции

Сюжет грехопадения, будучи сам результатом длительного мифологического развития и многочисленных влияний, составил столь важную часть последующей культуры, что, его трактовки и многочисленные переработки, выявляют в своей совокупности его мифологический потенциал в явном, расчлененном и отрефлексированном виде. Следуя методике Леви-Строса, мы могли бы сказать, что миф об Адаме и Еве существует не только как библейский миф, но его вариантами являются все его реплики и отголоски.

Библейский рассказ о грехопадении обширно комментировался и дополнялся в литературе Второго Храма, и основная пара конфликта проявлялась ярче.

Согласно «Жизни Адама и Евы», Адам и Ева были облачены изначально в одежды праведности и славы, которые они теряют после грехопадения, чему виной оказался змей. Облечённые в праведность и славу, первые люди уподобляются Богу. Тогда получается, что мотив противостояния света и тьмы проходит в пространстве Бог, Адам, Ева и змей.

Но в то же время происходит сближение образов женщины и змея, их наложение друг на друга, что особенно проявляется в последующей традиции. Слово «обольстил» (ynIa:ByVihi), которое произносит Ева, объясняя свои действия, может быть истолковано по-разному. Как отмечает М. М. Каспина, «слово «обольстил», *hissi'ani*, состоит из тех же букв, что и слова «муж» и «жена». Кроме того, если изменить одну огласовку в букве «син», если поставить точку не справа, а слева от этой буквы, она превратится в букву «шин», и слово *hishi'ani* будет означать «брать в жены» или «делать женой». Как на самом деле читался библейский текст в тот момент, когда он создавался, никто точно не знает. Традиция огласовок

была зафиксирована только в VIII-IX веках нашей эры учеными тивериадской школы, которых принято называть масоретами»⁵⁸⁸.

Мотив сексуального контакта Евы со змеем можно найти в Берешит Рабба (18:6, 19:3). В трактате Сота змей, желая стать царём, захотел убить Адама и жениться на Еве (Сота, 96). Эти трактовки встречаются также в трактатах Авода Зара 22, Йевамот 103, в Авот де рабби Натан I, 1.6, в Пиркей де Рабби Элиезер 21, и в Таргуме Псевдо – Ионатан 3⁵⁸⁹.

С этим связано представление о змее как об очень красивом существе. Например, таковым его описывает большинство раввинистических источников⁵⁹⁰. Хотя змей мог представляться и как женщина, что видно на многих картинах Средневековья и эпохи Возрождения. Например, на известной фреске Микеланджело «Грехопадение Адама и Евы» или на картине «Грехопадение» Хуго ван дер Гуса (вторая половина XV в.), где змей изображён как странное человекоподобное существо с женской косичкой.

В этом варианте конфликт разворачивается между Адамом и Евой со змеем (как парой мужчина – женщина, где Ева и змей совмещаются в женском образе), в результате чего Адам из-за женщины теряет благоволение Бога. В Сир., это передано достаточно очевидно: «*От жены начало греха и через неё мы все умираем* (avpo. gunaiko.j avrch. a`marti,aj kai. diV auvth.n avpoqh, |skomen pa,ntej)» (Сир. 25:27).

В более поздних сюжетах появляется ещё один женский персонаж – Лилит. Прежде всего, следует назвать средневековый текст «Алфавит Бен Сиры». Согласно этому тексту, Лилит была первой женой Адама, сотворённой, как и он, из земли. Потребовав равноправия, что привело к ссоре с Адамом, Лилит улетает, а Бог, по просьбе Адама, создаёт Еву⁵⁹¹. Как видно, Лилит здесь предстаёт неким демоном, явно связанным с темнотой (имя «Лилит», скорее всего, восходит к слову laula «ночь»). И хотя это гораздо более поздний сюжет, не становится ли он вторым вариантом событий, связанным с Евой? Обе жены Адама и их действия во многом параллельны. Тогда получается, обе женские фигуры предстают одним образом, или, вернее, двумя образами, вышедшими из одного источника.

Такие интерпретации сюжета позволяют рассматривать конфликт в плоскости Бог – змей с Адамом и Евой, или Бог – змей с Евой. Адам тогда фигурирует как лицо промежуточное. Но

⁵⁸⁸ Каспина М.М. Указ. соч. С. 45.

⁵⁸⁹ Там же, с. 110.

⁵⁹⁰ Там же, с. 113.

⁵⁹¹ В погоню за Лилит Бог посылает трёх ангелов – Санви, Сансанви и Самангелофа, которые нашли Лилит стоящей посреди моря. Они заключают с Лилит договор о том, что она не будет вредить обрезанным детям. См.: Каспина М.М. Указ. соч. С. 99.

лишних приставных персонажей в Библии нет. На уровне божественном сюжета противостояния Бога с предвечным змием нет, что вызвано, вероятно, богословской направленностью текста, но мотив борьбы всё же проявляется, переносясь на человеческий уровень. И Адам, сотворённый «по образу и подобию» Бога, является в рассказе фигурой, Бога замещающей.

Тогда получается, что перед нами тот же мотив борьбы божества/героя, представляющего свет с тёмным, хаотическим началом. Это начало, персонифицировано в образе змея, который тождествен женщине. Но мотив этот скрыт в сложном, моноистически обусловленном повествовании с участием многих действующих лиц.

2.2.4 Город

2.2.4.1 Образ сада Эден в апокрифах и псевдоэпиграфах

В ТаНаХе, кроме некоторых деталей описания будущего Храма в Иез., нет прямого отождествления сада Эден с Храмом. В Быт. Эден предстаёт как место пребывания человека, некое идеальное место, но не как святыня. Нигде в ТаНаХе Эден не употребляется в контексте со Святой Святых или с «местом, пребывания Бога»⁵⁹².

Первым текстом, в котором сад Эден явно приравнивается к Храму и наделяется его чертами, становится ветхозаветный апокриф – Книга Юбилеев.

Эден в Юб., по всей видимости, располагается на горе. Наряду с горой Востока (идентификация этой горы представляет определённую проблему⁵⁹³), Синаем и Сионом, Эден назван одним из мест, которые принадлежат Богу (гл. 4). В 8-й главе говорится только о трёх святых местах: «... Сад Эден – Святая Святых и место пребывания Бога. Гора Синай – в середине пустыни, и гора Сион – в центре пупа земли. Эти три были созданы как святые

⁵⁹² Ruiten J.A.T.G.M. Op. cit. P. 221.

⁵⁹³ Ibid, p. 217.

места – одна напротив другой» (Юб. 8:19)⁵⁹⁴. Можно предположить, что и сад Эден располагается на горе. Тем более это вполне логично вписывается в описание «Эти три... – одна напротив другой» (Юб. 8:19)⁵⁹⁵.

Благодаря сравнению с наиболее святой частью Храма, Святая Святых, и перечислению наряду с горой Сион Эден приравнивается к Храму.

В Юб. можно отметить особый акцент на воздвижении будущего эсхатологического Храма: «... от первого творения до того времени, когда мой Храм будет построен среди них навечно...» (Юб.1:27)⁵⁹⁶.

При этом текст явно отрицательно относится к Первому и Второму Храму. Положительно Юб. говорят только о святынях либо до строительства Храма, либо о будущем Храме.

Юб. не только уподобляют Эден Храму и ставят акцент на роли эсхатологического Храма, но и выделяют Эден среди остальных святынь. Так, Эден, как уже было сказано, приравнивается к самому святому месту – Святая Святых (Юб. 8:19). Эден и Храм – это места пребывания Бога⁵⁹⁷. «Я построю Своё святилище среди них и буду пребывать с ними» (Юб. 1:17)⁵⁹⁸

Понимание Эдена как Храма вполне соответствует тому, что Адам приносит жертву после своего изгнания из Эдена, выступая как первый священник: «В тот день, когда Адам вышел из сада Эден, он принёс жертву благовонную: ладан, гальбан, стакти и сенегал – утром с восходом солнца, в день, когда он покрыл свою срамоту» (Юб. 3:27)⁵⁹⁹.

Такое жертвоприношение (только не утром, а вечером) приносит и Енох, который, согласно Юб., предстаёт некой «моделью для последующего священства»⁶⁰⁰.

Подтверждением отождествления Юб. Эдена со Святая Святых может быть теория М. Харана о двух типах жертвоприношений. По мнению учёного, текст Исх., дающий два описания жертвенника, подразумевает наличие двух типов воскурений. Одно совершалось на

⁵⁹⁴ Jubilees // The Old Testament Pseudepigrapha. London: Darton, Longman & Todd, 1983. Vol. 2. P. 73.

⁵⁹⁵ Ibid.

⁵⁹⁶ Ibid, p. 54.

⁵⁹⁷ Ruiten J.A.T.G.M. Op. cit. P. 218.

⁵⁹⁸ Jubilees. P. 53.

⁵⁹⁹ Ibid, p. 60.

⁶⁰⁰ Scott James M. On Earth as in Heaven: the Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees / ed. J.J. Collins, F. Garcia Martinez. Leiden, Boston: Brill, 2005. P. 31.

жертвеннике внутри скинии, другое – во дворе перед скинией⁶⁰¹. Воскурения во дворе никогда не сопровождалось в описаниях эпитетами, тогда как воскурения во внутреннем дворе, Святая Святых, обозначались как «воскурение саммим», где «саммим» – специи, добавляемые к елею и не используемые в обычных воскурениях⁶⁰². Так и в случае жертвоприношения Адама – в Юб. мы можем наблюдать конкретизацию компонентов жертвы⁶⁰³.

Конкретизация благовоний появляется и при упоминании жертвы Авраама. Но это не является показателем того, что Авраам находится в Эдене. Если в случае с Адамом приводятся те же четыре компонента, как в Исх. 30:34, то Авраам смешивает гораздо больше – семь. А это уже не совсем та жертва, которая приносилась перед Святой Святых. Также, помимо воскурения благовоний, Авраам приносит жертву всежжения, которая, как известно из Исх. (Исх.30:9), совершалась за пределами скинии: *«Это – всежжение постоянное в роды ваши перед дверями скинии»*⁶⁰⁴...» (Исх. 29:42). Именно эта деталь – принесение жертвы всежжения – и является основным показателем того, что действие Авраама не приравнено к происходящему перед Святой Святых.

Ной тоже приносит жертву на горе. Но это жертва – снова жертва всежжения. Ной приносит в жертву благовоние, и никакой конкретизации компонентов здесь нет: *«... и вознёс приятное благоухание, которое было приятно Господу»* (Юб. 6:3)⁶⁰⁵. Кроме этого, Ной *«положил на алтарь мясо и возлил вино...»* (Юб. 6:3)⁶⁰⁶, что напоминает описание ежедневной жертвы, которая так же, как и жертва всежжения, проводилась не в самой скинии, а на жертвеннике, стоящем *«перед дверями скинии»* (Исх. 29:42). Хотя в описании ежедневной жертвы отсутствует упоминание о плодах (см. Исх. 29:38-42). Юб. говорят о плодах позже – в

⁶⁰¹ Харан М. Комплекс ритуалов, совершавшихся в храме // Библейские исследования: сборник статей / пер. Е.С. Сафронова, сост. проф. Барух Шварц. Москва, 1997. Вып. 1. С. 236, 256.

⁶⁰² Там же, с. 236.

⁶⁰³ Совершает воскурение также и Енох, который помещён в Эден. Но в этом случае нет подробного описания составляющих компонентов жертвы: *«Он возжёт вечернее благоухание святилища, которое приемлемо перед Богом на горе...»* (гл. 4). Но здесь есть слова «перед Богом», которые, по мнению Харана, «применимы ко всем действиям, совершаемым внутри скинии» (Харан М. Указ. соч. С. 241).

⁶⁰⁴ hw"+hy> ynEâp.li d[ePAm-lh,ao) xt;P,î ~k,êyteroâdol. 'dymiT' t1;Û[(Исх. 29:42).

⁶⁰⁵ Jubileess. P. 66.

⁶⁰⁶ Ibid.

7-й главе, когда Ной производит приношение, посадив виноградник и собрав первые плоды. Здесь эта жертва, по-видимому, связана с праздником первых плодов⁶⁰⁷. В обоих случаях Ной никак не связан с Эденом, а находится на горе Любар, где остановился ковчег.

В Юб. разница в месте совершения жертвы как раз и показана через разный тип жертв, одна из которых совершается перед Святой Святых, а другая – во внешнем дворе.

Кроме того, автор Юб. переносит мотив создания и «познания» Адамом Евы за пределы сада, до их входа в Эден⁶⁰⁸. И на Эден переносятся законы, касающиеся Храма (или законы Храма объясняются через Эден). Так, женщина не может входить в святилище, в Храм после рождения сына – 33 дня, дочери – 80 дней, потому что Ева вошла в Эден через 80 дней после своего творения: *«После того, как она завершила те 80 дней, мы взяли её в сад Эден, потому что это место святее любого другого на земле, И каждое дерево, которое посажено в нём, – свято. 13 Поэтому закон этих дней установлен для любой, которая рождает мальчика или девочку. Женщина не может прикасаться ни к какой святой вещи и не может входить в святилище (ἐν τῷ ἱερῷ) до тех пор, пока не закончатся те дни...»* (Юб. 3:12-13)⁶⁰⁹.

В этом отрывке Эден назван самым святым местом на земле, что можно сравнить с главой 8, где об Эдене говорится как о Святой Святых – самой святой части Храма.

Апокрифы и псевдоэпиграфы следуют за библейским повествованием, описывая Эден как сад со множеством деревьев. В нём есть источник (один или несколько). Добавляется ещё несколько деталей. Во-первых, это расположение сада на горе. Во-вторых, появление драгоценных камней и металлов, которыми полон сад или райская гора. Часто вместе с раем даются описания ада, составляя своего рода вторую половину раю. При этом их описания в некоторых текстах практически параллельны.

В 1 Ен. во время своего небесного путешествия Енох видит небеса и проходит различные места в этом небесном пространстве. Не раз повторяется описание гор. Так, в 18-й главе *«в месте, которое горит день и ночь»* (1 Ен. 18:6)⁶¹⁰, ему открываются семь гор из драгоценных камней. Средняя из них, *«достигшая неба, как престол Божий, была из алебастра, и вершина престола из сапфира»* (1 Ен. 18:8)⁶¹¹. В 24-й главе Енох восходит на горящий горный хребет, откуда видит семь гор, вершина одной из них подобна *«тронному сидалищу, которое окружено*

⁶⁰⁷ См.: Исх. 23:19: *«Начатки плодов земли приноси в дом Господа, Бога твоего».*

⁶⁰⁸ Ruiten J.A.T.G.M. Op. cit. P. 219.

⁶⁰⁹ Jubilees. P. 70.

⁶¹⁰ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 36.

⁶¹¹ Ibid.

было благовонными деревьями» (1 Ен. 24:3)⁶¹². В 32-й главе Енох, проходя через очередные семь гор, «изобиловавшие драгоценными нардами, и благовонными деревьями, и корицей, и перцем» (1 Ен. 32:1)⁶¹³, идёт на вершину этих гор, на Восток, и приходит в «сад правды», в котором растёт множество деревьев и дерево мудрости. О «саде жизни», в котором живут избранные, есть упоминание в 61-й главе (1 Ен. 61:12). О «саде», в котором живут избранные и праведные, говорится также в 60-й главе (1 Ен. 60:8). Параллельно местам, отведённым праведникам, присутствуют и места для грешников. В основном это долины или ущелья. Например, в главах 26-27, после описания гор с престолом Бога и деревьями даётся изображение узкой долины, располагающейся между гор. «Та проклятая долина для тех, которые прокляты на века; здесь должны собираться те, которые говорят своими устами непристойные речи против Бога и дерзко говорят о его Славе...» (1 Ен. 27:2)⁶¹⁴.

Более развёрнутое описание рая-сада присутствует во 2 Ен., когда Енох достигает третьего неба: «Вид же места того красоты неизвестной есть: всякое древо цветами украшено, всякий плод наливается, всякое брашно кипит изобилием на всякое время, всякое веяние благовонно, и четыре реки мимотекущие, тихо шествующие, всяк злак добр на пищу порождающие. И Древо жизни на месте том, где почиёт Господь, когда входит Господь в Рай, и древо то отменно благовонием своим несказуемым. И другое древо подле, масличное, точащее елей непрестанно. И всякое древо благоплодно, и нет там древа бесплодного, и на всём месте там благословение. Ангелы же, хранящие Рай, светлые весьма, немолчными гласами сладкопения своего служат Бог на всякое время». Это благодатное место приготовлено для праведников «в наследие вечное» (2 Ен., гл. 5)⁶¹⁵.

Сразу за описанием рая следует описание другого места: «... и вознесли меня на север неба, и показали мне там место, страшное весьма. Всякое мучение и терзание на месте том, и нет там света, но огонь мрачный... и река огненная, заливающая все места те, студёный лёд, и узилища, и ангелы лютые и немилосердные, носящие оружие и мучающие без милости». Место это приготовлено для грешников «в удел вечный» (2 Ен., гл.5)⁶¹⁶. И в 1 Ен., и во 2 Ен. в описании сада большое внимание уделяется деревьям, среди которых растёт древо жизни. Место это предназначено для праведников и находится за пределами (или на стыке) нашего мира. Никакого совмещения с землёй Израиля или же Храмом здесь нет.

⁶¹² Ibid, p. 39.

⁶¹³ Ibid, p. 41.

⁶¹⁴ Ibid, p. 40.

⁶¹⁵ Вторая книга Еноха. С. 110.

⁶¹⁶ Там же, с. 110-111.

В Откровении Моисея, тексте, который, вероятно, восходит к дохристианскому времени, и в основе которого лежат видения из иудейской традиции, Бог говорит Моисею, что создал два парка – рай и ад (гл. 30). Эти два места становятся как бы абсолютно параллельными друг другу, двумя полюсами в одном. В описании рая, как и в предыдущих текстах, появляются драгоценные камни и металлы. Здесь из них сделаны семьдесят тронов, предназначенные для праведников. В раю растёт древо жизни, из корней которого вытекает живая вода, разделяется на четыре потока и через трон славы окружает весь рай. Под каждым тронном течёт четыре реки – из мёда, молока, вина и бальзама, протекая под ногами праведников, восседающих на тронах. Согласно тексту, рай не может быть измерен, он не имеет границ⁶¹⁷.

В тексте Откровения Иешуа бен Леви (вариант В) через рай протекают опять же четыре реки – из масла, бальзама, вина и мёда, там растут розы и мирт, через которые натянуты пологи с висящими на них жемчужинами, *«каждая из которой сверкает как утренняя звезда»* (Откровение Иисуса, сына Леви (Б) 2)⁶¹⁸. Там нет ночи. Рай, как и в Откровении Моисея, разделён на семь частей. На семь частей разделён и параллельный раю ад.

Итак, в апокрифических и псевдоэпиграфических текстах мы видим различные изображения Эдена. В Юб. Эден отождествляется с Храмом, в книгах Еноха Эден/рай – это небесное пространство. Апокрифы растительные образы заменяют небесными – драгоценные светящиеся камни, небесные тверди. Рай во многих текстах идет уже в паре с адом, который ему симметричен. Вместо неопределенной псевдо-реальной географии мифа появляется космос развитой религии с небесным краем праведников и блаженства.

2.2.4.2 Дом Бога

Остановимся отдельно на описании небесных строений как аналогов Храма.

Описание некоего дома, строения, связанного с божественным, присутствует в 44-й главе 1 Ен. Строение это имеет вселенские масштабы. Енох говорит о том, что он видит на небесах: *«И вот там был другой дом, все врата его стояли передо мной отворёнными. И сооружён он был*

⁶¹⁷ Gaster M. Hebrew Visions of Hell and Paradise. P. 580.

⁶¹⁸ Ibid, p. 597.

из огня... 17 Полом дома был огонь, и поверх него – молнии и летящие звёзды, и крыша его – огонь пылающий. 18 И я взглянул и увидел в нём возвышенный престол...» (1 Ен. 14:15, 17-18)⁶¹⁹.

Позже в Книге Видений Еноха говорится о большом доме, который Господь приносит на место старого: «Он принёс новый дом, больше и выше первого, и поставил его на месте того, что был унесен» (1 Ен. 90:29)⁶²⁰. Это описание представляет собой аллегорический рассказ об иудейском Храме.

Подобие Храмовой архитектуры можно проследить в Откровении рабби Иешуа бен Леви (А). Рай разделён на семь отделов. Отделы представляют собой квадраты, длина и ширина которых одинаковы – 12 мириадом миль. Каждый отдел обнесён стеной из различных материалов – стекла, золота, серебра (Откр. Иеш. б. Лев. 10-19)⁶²¹.

Ад, согласно этому тексту, имеет отделы, чья ширина (5 миль) в два раза меньше длины (10 миль) (Откр. Иеш. б. Лев. 21) – это сразу отрицает всякое подобие нечестивого места Храму.

Таким образом, мы можем видеть перенесение черт земной архитектуры на ряд описаний небесных реалий – дома Бога, рая. Подобное перенесение появится и в Откр., где Храмом становится весь Новый Иерусалим.

2.2.4.3 Женщина как место обитания

В Сир. образ Премудрости, как и в Прит., связывается с населёнными местами, причём не просто населёнными, но и святыми: «...я поставила скинию на высоте, и престол мой — в столпе облачном (evgw. evn u`yhloi/j kateskh,nwsa kai. o` qro,noj mou evn stu,lw| nefel,hj); ... 8 ... Создатель всех повелел мне, и Произведший меня указал мне покойное жилище и сказал: 9 поселись в Иакове и прими наследие в Израиле. ... 11 Я служила пред Ним во святой скинии и так утвердилась в Сионе (evn sknhh/| a`gi,a| evnw,pion avtou/ evleitou,rghsa kai. ou[twj evn Siwn evsthri,cqhn). 12 Он дал мне также покой в возлюбленном городе, и в Иерусалиме — власть моя (evn

⁶¹⁹ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 33.

⁶²⁰ Ibid, p. 83.

⁶²¹ Цит. по: Gaster M. Hebrew Visions of Hell and Paradise. P. 593-595.

po, lei hvgraphme, nh| o`moi, wj me kate, pausen kai. evn Ierousalhm h` evxousi, a mou). 13 *И укоренилась я в прославленном народе, в наследственном уделе Господа»* (Сир. 24:4, 11-13).

Образ Премудрости связывается также с раем: *«И я, как канал из реки и как водопровод, вышла в рай* (kavgw. w`j diw/rux avpo. potamou/ kai. w`j u`dragwgo.j evxh/lqon eivj para, deison). 33 *Я сказала: полью мой сад и напою мои гряды* (ei=pa potiw/ mou to.n kh/pon kai. mequ, sw mou th.n prasia, n). 34 *И вот, канал мой сделался рекою, и река моя сделалась морем»* (Сир. 28:32-34).

Для подкрепления идеи об отождествлении женщины с населённым местом обратимся к более поздней традиции. И хоть этот материал выходит за очерченные нами рамки – литературы Второго Храма, – появляющаяся здесь идея ярко воплощает древнюю мифологию и помогает интерпретации образов Откр.

В раввинистическом иудаизме тема пребывания Господа находит своё воплощение в отдельном понятии «Шехина» (שכינה), слове, образованном от того же глагола, что и скиния – נקב (ШХН) – «пребывать», «поселяться».

Во-первых, слово «Шехина» применяется для обозначения пребывания Господа среди Своего народа. Таргум Онкелос заменяет первое лицо Бога словом Шехина, например, в Исх. 25:8 вместо *«Я буду обитать среди них* (yTiĕn>k; v'w>)), Таргум говорит о том, что Шехина Господа будет обитать среди народа. Во-вторых, это понятие служит для описаний действий Господа. В Исх. 34:6, когда Господь проходит перед Моисеем, Таргум Онкелос переводит как то, что Шехина Господа прошла перед Моисеем⁶²² (см. также Сифре 82 и 85). В-третьих, «Шехина» используется для обозначения присутствия Бога (Таргум Онкелос – Втор. 31:17 или Авот 3:2, Хагига 14b.1.6). В-четвёртых, как замена имени Господа (Таргум Онкелос – Исх. 17:7, Хагига 14a.1.20, Берахот 6:6)⁶²³. Таким образом, Шехина в Талмуде и Таргумах выступает как бы синонимом самого Господа или той формой, в которой Господь присутствует в мире.

Но в последующем Шехина всё более и более начинает приобретать самостоятельные черты, выступая как отдельная от Бога сущность, что, по словам Д.Р. де Ласей, стало попыткой связать трансцендентного Бога с миром⁶²⁴.

Похожее происходит в каббале⁶²⁵. Причём Шехина приобретает явно женский облик. По словам Г. Шолема, в каббале «Шехина – исток всякой твари, начиная от высших ангелов до

⁶²² Middleton R. D. Op. cit. P. 121.

⁶²³ Ibid, p. 122-123.

⁶²⁴ Lacey D.R. de. Jesus as Mediator // Journal for the Study of New Testament. 1987. Vol. 9. № 29. P. 110.

земных существ»⁶²⁶. Она – «царица, матронита, сокрытая в своих покоях, у которой все существа ищут скрещения дорог и указания путей, ведущих к царю; она – посредник, через которого возможен доступ к царю и облегчено познание величия царя (посредством драгоценных камней, украшающих его одежду). Она – дочь самого царя, издалека посланная Земле. Так она шлет лучи свои в мир, и более того, она имеет в нем свое обитание. Книга «Бахир» не говорит, что это обиталище является для нее изгнанием, она вообще не поднимает вопроса об изгнании Шехины. Скорее, это ее назначение – «властвовать здесь внизу»⁶²⁷. Интересно, что Шехина в каббалистической традиции описывается и как Премудрость, и как Луна⁶²⁸, и как сосуд⁶²⁹.

Ещё один важный момент – Шехина отождествляется с общиной Израиля. Например, Багир представляет Шехину как «царство Малхут», по словам Шолема, «господством Бога в мире, которое символически представлено в образе тела (corpus) общины Израиля»⁶³⁰.

* * *

На основании рассмотрения апокрифических текстов и их сопоставления с текстами ТаНаХа, можно видеть, как постепенно меняется, сохраняя память о своем прошлом, божественный женский образ. Богиня-сосуд, заключающая в себе всё, предстающая домом и городом, претворяется через монотеистические патриархальные представления в символ Бога, пребывающего со своим народом. Она становится Его женой-невестой, Его жилищем-городом.

⁶²⁵ Schäfer P. Daughter, Sister, Bride, and Mother: Images of the Femininity of God in the Early Kabbala // Journal of the American Academy of Religion. 2000. № 68. P.223.

⁶²⁶ Scholem G. Von der mystischen Gestalt der Gottheit ... S. 186. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. С. 307.

⁶²⁷ Ibid, s. 162. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. Там же.

⁶²⁸ Ibid, s. 186. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. Там же.

⁶²⁹ Говоря об отождествлении Шехины с сосудом, Шолем приводит каббалистическую притчу: «У царя был прекрасный благоухающий сосуд. Он очень любил его. Иногда он ставил его на голову, иногда брал его в руки, иногда давал подержать его своему сыну, иногда он называл его своим тронном!» (Ibid, s. 164. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. С. 308). Так соединяются вместе не только образы женщины и сосуда, но и добавляется образ трона, который так же, как и сосуд, несёт семантику содержания в себе чего-либо.

⁶³⁰ Ibid, s. 162. Цит. по: Шипфлингер Т. Указ. соч. С. 307.

Бог Израиля обладает Премудростью, которой он творит мир и которую так стремятся найти праведники. Безличный атрибут Бога превращается в женщину-Шехину, ипостась пребывающего со своим народом Бога. Она – в некотором смысле и есть сам Бог и, в то же время, – община Израиля⁶³¹.

Апокрифы не только развивают женский образ, выявляя его архаические черты. То же происходит и с образом Храма. С ним совмещаются изображения рая и горы. А ад этим божественным местам абсолютно контрастен и в то же время абсолютно параллелен.

Рассмотрение библейских и дополняющих их парабиблейских сюжетов даёт общую картину того, как женские образы, мотивы свечения, погони и города развиваются и дополняются. И это, в свою очередь, даёт определённую платформу, для рассмотрения Откр. и родственных ему текстов.

⁶³¹ Также стоит отметить, что пребывание Господа на земле, его нисхождение на землю, в земной храм и город может отражать представления о Матери-земле, жене Бога неба.

Глава 3

Трансформация образов в текстах конца эпохи Второго Храма

Мифологические основания прослеживаются и в более поздних текстах. Третья глава, как и две предыдущие, разделена на два параграфа. В первом мы рассмотрим некоторые неканонические сочинения. Во втором обратимся непосредственно к самому тексту Откровения Иоанна Богослова. Преимущественно к главам с 12-й по 22-ю.

Стоит особо отметить, что выделение неканонических памятников в отдельный параграф параллельно с существованием второго параграфа Второй главы, где также мы обращаемся к неканонической литературе, не было продиктовано ни временем создания, ни возможным авторством, ни строгим текстологическим анализом текстов. Те памятники, к которым мы сейчас обратимся, удивительно близки по образности к Откр. Обилие многочисленных параллелей ставит их, как нам представляется, в единый семантический ареал.

§ 3.1 Тексты вокруг Откровения Иоанна Богослова

Основными источниками, к которым мы здесь обращаемся, стали: апокриф, или роман, «Иосиф и Асенет», псевдоэпиграф Третья книга Ездры, затем – литература Кумрана, и, наконец, книги Нового Завета (Евангелие от Иоанна)⁶³².

В этих текстах появляется тот же комплекс исследуемых мифологем – образы рождающей женщины и женщины, ведущей к смерти, мотивы рождения света, темы истинного и ложного свечения, описания погони за светом и его «смерти», образ женщины-города. В каких-то текстах дихотомия женского образа выражена явно, как, например, в отношении положительных и отрицательных женских персонажей в Кумране. В других, как в ИиА, образы совмещаются. В третьих – явное отсутствие заменяется тематическим сходством и опорой на женский образ, что видно в Ин. Темы света и погони присутствуют во всех текстах, но

⁶³² В тексте «Пастырь Ермы» также появляется образ женщины-города. Но ввиду того, что текст – более поздний, мы не анализируем его.

отражены на разных уровнях – как литературные образы и идеи человека о самом себе. То же касается темы города – это и сравнения-отождествления женских литературных героинь с городами, и рассмотрение людской общности как города.

3.1.1 Владычица жизни и смерти

3.1.1.1 Иосиф и Асенет⁶³³: обращение как переход от смерти к жизни

⁶³³ Текст ИиА представляет собой своего рода мидраш на Быт. 41:45, 50-51 и 46:20, где говорится о свадьбе Иосифа с дочерью гелиопольского священника Пентефрея. Место создания апокрифа – по всей видимости, Египет (см. подробнее: Chesnutt P.D. *From death to Life: Conversation in Joseph and Aseneth* // *Journal for the Study of Pseudepigrapha*. 1995. № 16. P.78-79 (Supplement Series); о родстве образа Асенет и египетской богини Нейт см.: Philonenko M. *Joseph et Aseneth: Introduction, Texte critique, Traduction, et Notes*. Leiden, Boston: Brill, 1908. P. 61-79).

Апокриф сохранился только в христианской традиции, что дало повод средневековым богословам и учёным (П. Батиффоль, Э.В. Брукс) рассматривать текст как произведение этой традиции.

Ряд учёных (П. Рисслер, В. Аптовицер) считали текст переводным, а еврейский оригинал утраченным. Такое предположение обосновывается наличием в тексте калек с еврейских выражений (Chesnutt P.D. *Op. cit.* P. 35-36). Но отсутствие каких-бы то ни было фрагментов или ранних упоминаний о еврейском тексте и следов такой же интерпретации истории Асенет говорят всё же в пользу греческого оригинала. Текст значительно опирается на Септуагинту и содержит слова, не имеющие семитского эквивалента. И на данный момент можно говорить о научном консенсусе – текст был написан по-гречески, но на основе семитской традиции (Chesnutt P.D. *Op. cit.* P. 69-71).

По поводу датировки учёные выделяют период между последними веками до н. э. и первыми веками н. э. Г. Бохак датирует текст серединой II в. до н. э., М. Филоненко – началом II в. н. э., главный авторитет по текстологии ИиА К. Бурхард – периодом от конца II в. до н. э. до I в. н. э. (Chesnutt P.D. *Op. cit.* P. 80-85).

Асенет прекрасна, но «заносчива... и высокомерна»⁶³⁴ (2:1). Она отвергает женихов, пылает гневом против собственного отца, согласна выйти замуж только за царского сына, сына фараонова. Она жрица египетских зверообразных идолов, дурно и презрительно отзывается об Иосифе и повторяет о нем клевету.

Повесть имеет сказачное начало, и в нём выступает героиня – наследница мифологической опасной красавицы. Амбивалентный образ грозящей смертью рождающей силы подается сказкой как опасная невеста – существо, в котором есть и положительное, и отрицательное. Она коварна и зла. Само состязание за нее опасно для жениха⁶³⁵.

Мифологическая амбивалентность женского образа смертоносной невесты сюжетом сказки преобразуется в рассказ о том, как герой все-таки ее добывает, преодолевая все препятствия. Благодаря встрече с «последним претендентом», красавица избавляется от всего отрицательного и обретает чистоту. В богословии ИиА к сюжету о преобразении опасной красавицы добавляется мотив ее изначальной, Богом замысленной предназначенности – она спасительница язычников, имя которой вписано в книгу жизни. Автор сразу предупреждает,

На присутствие в ИиА апокалиптических черт впервые указывает Е. Хэмфри. Центральная часть текста – откровение Асенет. Откровение в рамках повествовательного нарратива появляется и в главах 14-17. Здесь есть некоторые апокалиптические черты – явление небесного посланника, диалог с ним, мотив записи, отсылка к событиям, предрешённым изначальным, присутствие «надмирной» реальности. Но всё же ИиА нельзя назвать апокалипсисом, или, вернее, только апокалипсисом, так как в тексте присутствуют различные жанры – и молитва, и прославление, и видение (см. Humphrey E. McEwan. Op. cit. P. 35-36).

«Апокалипсис» текста разворачивается на уровне одного персонажа – Асенет. Здесь мы видим и исходное «испорченное» состояние, и тяжёлый период трансформации (7 дней покаяния Асенет), находящийся как бы между смертью и жизнью. Видим и полное преобразование, которое становится своего рода открытием давно предначертанного и ныне свершённого навеки. Только ангел и упоминание об «иной» реальности эксплицитно не присутствуют от начала текста и до конца.

Однако ограничение жанра откровения в ИиА рамками одной личности не совсем точно. Скорее можно говорить о более широком смысле, который может быть увиден через образ одной женщины. Главным в тексте становится пророчество о грядущем спасении мира, когда в стенах Асенет укроются спасённые народы. Также присутствует представление о вечном браке, вечной невесте как символу не только пути спасения, но и самого спасения.

⁶³⁴ Иосиф и Асенет. С. 92.

⁶³⁵ Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. С. 258-269.

что красота Асенет не была похожа на красоту египтянок. Она «во всём похожа была на дочерей еврейских: величавой была, как Сарра, цветущей, как Ревекка, и прекрасной, как Рахиль» (1:4)⁶³⁶.

Асенет, еще не зная своего предназначения, живёт в небесном дворце и райском саду. Она обитает в высокой неприступной башне, ее никто не видит, к ней нет доступа ни мужам, ни женам, кроме ее служанок. Башня представляет собою «чертог с десятью покоями (ὑπερφῶν ἔχον θαλάμους δέκα⁶³⁷)» (2:1)⁶³⁸. «И был первый покой красив и просторен: пол был выложен камнем порфиром, а стены облицованы многоцветными камнями драгоценными (λίθοις ποικίλοις καὶ τιμίοις), а потолок в покое том был из золота (καὶ ἦν ἡ ὀροφή τοῦ θαλάμου ἐκείνου χρυσῆ)» (2:2)⁶³⁹. Описание покоя напоминает небесные картины иудейской мистики и литературы Хейхалот, где говорится о небесных чертогах, в которых расположен престол Бога⁶⁴⁰. Так же, как и в этих описаниях, в ИиА говорится о роскошных покоях, выполненных из драгоценных камней и облицованных золотом. К тому же покоев, как мы разбирали, обычно 7 или 10.

В покое Асенет стоит золотое ложе, «изголовьем к востоку. И было ложе застлано пурпурным покрывалом, златотканым и расшитым нитями яхонтовыми, пурпурными и виссонными» (2:8)⁶⁴¹. В описании храмовой завесы присутствуют такие же материалы: «И сделал завесу из яхонтовой, пурпуровой и багряной [ткани] и из виссона ...» (2 Пар. 3:14).

Вокруг дома расположен двор: «И широкий двор (αὐλή μεγάλη) окружал дом, а кругом двора из больших квадратных камней стена была возведена высочайшая (τεῖχος ... ὑψηλὸν σφόδρα). И во двор вели четверо обитых железом ворот (πύλαι τῆ αὐλῆ τέσσαρες σεσιδηρωμένοι), и каждые ворота охраняли по восемнадцать сильных молодых вооруженных мужей» (2:10-11)⁶⁴².

Но миф говорит о смертоносности этой девы, сказка – о том, что придет ее настоящий жених, а богословское сочинение – о том, что вся эта роскошь из золота и драгоценных камней

⁶³⁶ Иосиф и Асенет. С. 92.

⁶³⁷ Оригинальный текст цит. по: Joseph und Aseneth. Op. cit. P. 384.

⁶³⁸ Ibid, p. 92.

⁶³⁹ Ibid, p. 93.

⁶⁴⁰ См. подробнее 2.2.4.2 Дом Бога.

⁶⁴¹ Иосиф и Асенет. С. 93.

⁶⁴² Там же.

сияет ложным светом. Всё это находит отражение в ИиА. Книга посвящена выходу из амбивалентности женского образа, уничтожению ложного блеска и обретению истинного света. В этом состоит все действие повести, ее сюжет и смысл обращения.

Эти два образа-состояния ложной и истинной красоты, заносчивой и смиренной девы, служительницы многих богов и почитательницы единого Бога постоянно противопоставляются. И если первое положение Асенет связывается со смертью, то второе – с вечной жизнью. Например, в отповеди Иосифа противопоставляется *«жена чужеземная»*, которая *«устами своими благословляет идолов мёртвых и глухих и ест со стола их хлеб удушения (ἄρτων ἀρχόντης), и пьёт от возлияния их чашу коварства (ποτήριον ἐνέδρας), и помазывается помазанием погибели» (8:5)⁶⁴³* и та, которая ест *«благословенный хлеб жизни» (ἄρτων εὐλογημένον ζωῆς), пьёт «благословенную чашу бессмертия» (ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας) и помазывается «благословенным помазанием нетления» (15:5)⁶⁴⁴.*

Увидев светозарного Иосифа, который напоминает нам Сына Человеческого из Откр., Асенет, с первого взгляда и навсегда влюбляется в него, а потому отвергает идолослужение и предаётся покаянию. Она разбивает всех своих идолов, выбрасывает драгоценное облачение, надевает траурный хитон, посыпает голову пеплом и молит Бога о прощении. В покаянии, без еды и питья, она проводит 7 дней. На 8-й к ней приходит Человек с неба и открывает ей, что её *«имя ...вписано в Книгу Живых на небесах; в начале Книги первым из всех» (15:4)⁶⁴⁵* и что её имя отныне – *«Град убежища (πόλις καταφυγῆς)» (15:7)⁶⁴⁶*. К концу текста Асенет предстаёт полной противоположностью самой себя вначале, светящейся отныне истинным светом и «чистой», как её жених-супруг Иосиф.

И мы можем видеть пару – Иосифа и Асенет, превращающуюся из строптивой язычницы в роскошных одеждах в невесту-город, верную и послушную жену *«Сына божьего (υἱὸς τοῦ Θεοῦ)» (6:3)⁶⁴⁷* Иосифа. И о «паре» можно говорить только после преобразования Асенет, то есть уже к концу первой части текста.

Таким образом, история Асенет делает из архетипа амбивалентной смертоносной подательницы жизни сюжет о преобразении обратившейся язычницы: отречении от

⁶⁴³ Там же, с. 98.

⁶⁴⁴ Там же, с. 111-112.

⁶⁴⁵ Там же, с. 111.

⁶⁴⁶ Там же, с. 112.

⁶⁴⁷ Там же, с. 96.

гибельного, отрицательного и ложного и совпадении с истинным, жизнетворным и спасительным.

3.1.1.2 Третья книга Ездры⁶⁴⁸: чередование состояний жизни и смерти

⁶⁴⁸ Третья книга Ездры известна в русской традиции также под названием Апокалипсиса Ездры. Книга была написана в I в. н. э. Семитский оригинал (возможно, иврит) не сохранился. Не сохранился и греческий перевод, с которого были выполнены другие, дошедшие до нас переводы – латинский, сирийский, эфиопский, арабский, армянский и грузинский. Кроме того, найдены фрагменты коптского перевода.

Такое количество переводов отражает широкую распространённость текста. Влияние 3 Езд. может быть отмечено в греческом Апокалипсисе Ездры, Апокалипсисе Седраха, Видении Ездры, Откровении Ездры, а также в некоторых других текстах.

Латинский перевод является наиболее обширным и включает, по сравнению с остальными переводами, ещё четыре части, две из которых обычно предшествуют основному тексту, а две другие – следуют в конце. Все эти части по традиции выделяются в отдельные книги. Вопрос о точной датировке текста остаётся таким же не решенным, как и вопрос о его единстве. Некоторые учёные (Кабиш, Бокс) однозначно считали книгу составным текстом, указывая при этом на неоднородность семи видений. Другие (Кёлерс, Хейман и Стоун), напротив, считают текст единым произведением. Гункель, например, отмечает, что различия между частями могут объясняться скорее психологическим состоянием автора. И, несмотря на то, что сейчас теория Гункеля подвергается критике, общепринятым мнением всё же стала теория одного автора, хотя и пользовавшегося несколькими источниками.

По своему характеру 3 Езд. представляет собой апокалипсис, доминирующей темой которого является разрушение Храма. По словам М. Стоуна, эта книга – «Одиссея души Ездры», а проблема, которую ставит текст, – проблема божественной справедливости и судьбы Израиля.

Текст делится на семь видений. Первые три видения – диалог между Ездрой и ангелом, в 4-м Ездра встречает скорбящую женщину, которая затем превращается в Небесный Иерусалим, 5-е и 6-е видения носят политический и мессианский характер, пересказывая падение Римской империи, враждебных Израилю народов, приход Избранника Божьего. 7-е видение – это откровение, данное самому Ездре, в котором ему за 40 дней диктуются 94 небесные книги, 70

в образе вдовы

Центральным и во многом поворотным в 3 Езд. становится четвёртое видение (9:26–10:59). Именно оно описывает самое яркое откровение, через которое Ездра принимает и усваивает то, что ему было открыто до этого. Именно в этом видении перед ним предстаёт женщина, которая затем превращается в небесный Иерусалим. Туда заходит Ездра, созерцая «*светлость и великолепие созидания (splendorem vel magnitudinem aedificii)*» (10:55).

После непрестанной молитвы визионера, питавшегося семь дней «*только от полевых цветов*» (9:24), Ездру является женщина на «*цветущем поле, где нет построенного дома*» (9:24). Она оплакивает смерть своего единственного сына, одежда на ней разодрана, голова посыпана пеплом. Объясняя Ездру своё положение, она рассказывает о Сыне, рождения которого ждала 30 лет: «*Я вскормила его с великим трудом, 47 и когда он возрос и пошёл взять себе жену, я устроила день пиришества. 10. 1 Но, когда сын мой вошёл в брачный чертог свой, он упал, и умер (et factum est cum introisset filius meus in thalamo suo, cecidit et mortuus est)*» (9:46–47 – 10:1)⁶⁴⁹.

После случившегося женщина приходит в поле с намерением здесь оставаться до тех пор, пока не умрёт от голода и жажды. Ездра говорит ей, что следует утешиться, моля Всевышнего об успокоении и облегчении трудов (10:24), что скорбь Сиона много сильнее, так как ей «*должно оплакивать падение столь многих рождающихся на ней*» (10:9). И тут сначала её лицо, а затем вся она начинает сиять. Женщина издает громкий вопль, полный ужаса, и превращается в город – Новый Иерусалим: «*И я видел, и вот, жена более не являлась мне, но созидался город, и место его обозначалось на обширных основаниях... (et ecce amplius mulier non comparebat mihi, sed civitas aedificabatur et locus demonstrabatur de fundamentis magnis ...)*» (10:27).

из которых он должен передать «*мудрым из народа*» (3 Езд. 14:47) (см. подробнее: Stone M. Second Book of Esdras // ABD).

⁶⁴⁹ Этот сюжет напоминает мотив, когда благоприятный ход событий обрывается как раз в момент счастливой развязки, тем самым и создавая дальнейшую канву событий. Такие сюжеты многочисленны. В «Метаморфозах» Апулея – это похищение Хариты. У Пушкина в «Руслане и Людмиле» Людмила похищена как раз в начале брачной ночи.

Женщина здесь предстаёт символической фигурой, которая не характеризуется через образ города, но в равной степени и есть этот город: «...жена более не являлась мне, но созидался город (*et ecce amplius mulier non comparebat mihi, sed civitas aedificabatur*)» (10:27).

Здесь речь идет о вдове, а в седьмой главе – о невесте, которая явится к концу времён: «*Venit, erit tempus, quando erunt signa, quae ego dixi tibi, et erit sponsa, et erit mulier, et erit terra, quae nunc absconditur*» (7:26). Впрочем, слово «sponsa» (невеста, обручённая – лат.)⁶⁵⁰, появляющееся в латинском, а также в коптском (klt') варианте представляет собой, как отмечает М. Стоун, ошибку, появившуюся при переводе с греческого. Так, вместо слов «*νυν με φαίνομενη*» (ныне явится) появилось «*νυμφη*» (невеста, новобрачная). В арабском и армянском переводах речь идёт о городе. При этом некоторые учёные (например, Волькмар) отмечают, что появление слова «невеста» может объясняться не только ошибкой, но и влиянием близких текстов, где эсхатологический город действительно именуется невестой, например, Откр.⁶⁵¹, а в каком-то смысле и ИиА. И если переписчик и автор латинского перевода читали о появлении невесты *после* того, как явилась безутешная и лишившаяся сына вдова, то они понимали это в логике не повествовательной, а символической, в которой образы вдовы и невесты отвечают образам женщины-смерти и женщины-жизни. А последовательность их появления для мифа и символа может быть и такой: женщина-смерть умирает, а женщина-жизнь появляется или выходит из-под земли. Можно сравнить это и с тем, как в «Пастыре Ермы» являющаяся визионеру старуха превращается в юную деву-невесту, и с обращением Асенет.

Помимо этих упоминаний, женские образы встречаются на протяжении всего текста. То говорится о матери-вдове, родившей пророков (2:2-4), то повторяется образ рождающей женщины: «*Как рождающая спешит родить, чтобы освободиться от неизбежности родовых мук*» (*quemadmodum enim festinavit quae parit effugere necessitatem partus*) (4:42); «*Спроси об этом рождающую ...*» (5:51); «*И как же ныне во чреве матернем образуется тело, и Ты даешь члены, как сохраняется Твое творение в огне и воде, и как девять месяцев терпит в себе Твое же создание Твою тварь, которая в нем сотворена?*» (8:8).

⁶⁵⁰ Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. 12-е изд., стереотип. М.: Рус. яз. – Медиа; Дрофа, 2009. С. 1055.

⁶⁵¹ Stone M.E. Features of the Eschatology of IV Ezra. Harvard: Scholars Press, 1965. P. 255, comm. 213.

Женщине-Иерусалиму противопоставлена Асия, чей образ появляется наряду с Вавилоном в 15-й главе. Асия обвиняется в блудодееании, роскоши и убийствах⁶⁵²: *«И ты, Асия (Asia), соучастница в надежде Вавилона и в славе его: 47 горе тебе, бедная, за то, что уподоблялась ему и украшала дочерей твоих в блудодееании, чтобы они нравились и славились у любовников твоих, которые желали всегда блудодействовать с тобою ... 49 За то пошлю на тебя бедствия: вдовство, нищету, и голод, и меч, и язву ... 50 И слава могущества твоего засохнет ... 51 Ты изнеможешь, как нищая, избитая и израненная женщина, чтобы люди знатные и любовники не могли принимать тебя. 52 Стал бы я так ненавидеть тебя, говорит Господь 53 если бы ты не убивала избранных Моих (nisi occidisses electos meos) во всякое время, поднимая руки на поражение их и глумясь над смертью их, когда ты была в опьянении (inebriata es)? 54 Украшай своё лице. 55 Мзда блудодееания в недре твоём (merces fornicariae in sinus tuos) ...»* (15:46-47,49-55).

И как сейчас Сион страдает, а в будущем его слава и красота будут сиять, так и Вавилон-Асия, ныне купается в роскоши и разврате, а в будущем станет нищей вдовой и в итоге будет сожжена огнём. Интересно, что сожжение огнём можно уподобить и, в то же время, противопоставить свечению женщины-Иерусалима.

3.1.1.3 Кумранские документы: космический масштаб образов Премудрости и Преисподней

Вопрос о том, были ли в Кумране женщины, остаётся неясным. Но важная роль женских образов в кумранских текстах – факт очевидный.

Обратимся, прежде всего, к текстам, в которых появляются персонифицированные образы Премудрости и безрассудной женщины. В Кумранской библиотеке представлены библейские тексты традиции Премудрости – Притчи, Экклезиаст, Иов., Псалмы, и апокрифические тексты – апокрифические Псалмы (151, 154, 155), отрывки, посвящённые Премудрости, из Сир., а также некоторые тексты, приписываемые кумранитам – 4Q184, 4Q185, 4Q525 и 4QInstructions.

⁶⁵² Хотя образ этот появляется в главах 15-16, которые, возможно, стали более поздним добавлением.

В Библейских пассажах (прежде всего, Прит.) мы встречаем образ Премудрости и безрассудной женщины. В Сир. – только образ Премудрости.

В 154-м Псалме (11Q5) Премудрость представлена как женщина. Хотя женский образ здесь прочерчен неявно, и основные «женские» показатели – это женский род слова «Премудрость (חוכמה)»⁶⁵³ (8:3), слова «её голос (קוליה)» (8:12) и «её песня (זמרתה)» (8:13), «её слово (אמרה)» (8:15) и «её знание (טעמה)» (8:15). Этот отрывок перекликается с Сир. 51:13-19 и, возможно, первоначально содержал весь гимн, посвящённый Премудрости, из Сир.⁶⁵⁴

Более интересны для нас тексты, которые, возможно (авторство кумранитов оспаривается), были созданы в самой общине.

Образ персонифицированной Премудрости встречается в 4Q185 и 4Q525. 4Q185 содержит в этом отношении наиболее обширный материал. Здесь присутствует ряд параллелей с библейским повествованием, а также с апокрифическими книгами, например, Сир. Основное отличие кумранского текста – отсутствие монологов самой Премудрости, а также её образа как субъекта действия. Премудрость в 4Q185 выступает только в роли объекта. И это скорее сближает его с Иов. и Вар. Премудрость наследуется патриархами и передаётся «в наследие своим последователям» (4Q185 2.2.14-15)⁶⁵⁵.

Также отметим возможное сближение Премудрости и Торы, которая присутствует в 4Q185. Это можно наблюдать и в Сир. 24:25-28. Как видно из текста, Премудрость дана исключительно народу Израиля, она наследуема от отцов и передаётся потомкам, обретение её несёт благословение⁶⁵⁶. В тексте говорится: «Благословен тот, кто творит её (יעשה)» (4Q185 2.2.13).

По мнению Т.Х. Тобина, наличие персонификации Премудрости как женщины может свидетельствовать против того, что текст был создан в общине, ибо в кумранских текстах преобладает понимание Премудрости как Промысла Божьего, благодаря которому был создан мир, или как некоего тайного знания, открытого кумранитам. Хотя здесь же Тобин указывает на

⁶⁵³ Там, где не указана ссылка на переводы кумранских текстов К.Б. Старковой, дан русский пер. автора. Текст на иврите цит. по: The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. Garcia Martinez, E.J.C. Tigchelaar. Leiden, NY, Koln: Brill, 1997. P. 1056-1058.

⁶⁵⁴ Wright B.G. III., Wisdom and Women at Qumran // Dead Sea Discoveries. 2004. Vol. 11. № 2. P. 242, comm. 5.

⁶⁵⁵ «...» (4Q185 2.2.14-15) ((כִּן תִּתֵּן לְאַבְתָּיו כִּן אֵרְשָׁה [וְחִזְקָה] בִּה 15 בְּכֹל עוֹן כְּהוּ וּבְכֹל [מֵא] דוּ לְאֵין חִקְרֵי וְרִ' שְׁנֵה לְצִאצְאָו))

⁶⁵⁶ Crawford S.W. Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran // Dead Sea Discoveries. 1998. Vol. 5. № 3. P. 363.

несколько деталей, роднящих текст с произведениями общины. Во-первых, это слово נְבוּרָה – «великая мудрость»⁶⁵⁷. Во-вторых, то значение, которое придаёт 4Q185 ангелам и суду над людьми, – тема, несвойственная Прит. и Сир.⁶⁵⁸.

Менее очерчен образ персонифицированной Премудрости в 4Q525. Текст также во многом опирается на Прит. Но присутствует опора и на Сир., и на Вар. Прежде всего, это касается сближения образов Премудрости и Торы, что в кумранском тексте проявляется более отчётливо: «Благословен тот, кто обретает Премудрость, ... и живёт по законам Всевышнего и поручает сердце своё путям её» (4Q525 2.2.3)⁶⁵⁹.

В тексте присутствует ряд эсхатологических тем, которые сближают его с Сир.⁶⁶⁰. Например, в 14-м фрагменте сказано: «И когда отойдут они на вечный покой, то наследуют её ([... נחלו]ה עד מנוחות ל נספ'תה ואם כבור ואם לחנה כבור)» (4Q525 14.2.14). Определённый интерес представляет 15-й фрагмент, и хотя текст не так хорошо сохранился, видно, что вводится противоположная отрицательная сила, обретающая мощь. Рисуются масштабная эсхатологическая картина. Воцарение зла сопровождается мраком и вечными проклятиями. Упоминаются «огненные змеи (שריף)» и «змеиный яд (וחמת תנינים)». «Змей будет вооружён на высоты и придёт разрушительный пламень смерти (רשפן [י מות]). Жилище нечестия построено в огне, а замки на дверях его – запоры Преисподней (צומי שחת). И не последуют в эти времена путями жизни(חיים אורחות)» (4Q525. 15.1-9).

Однако, как и в отношении предыдущего текста, у учёных возникает вопрос по поводу авторства именно кумранской общины. Дж.К.Р. де Ру указывает на ряд очевидных параллелей (лингвистических и тематических) между 4Q525 и некоторыми кумранскими текстами, в связи с чем, по мнению исследовательницы, можно говорить о «кумранском» происхождении текста. Э. Пюэш, напротив, не считает 4Q525 кумранским документом, хотя и признаёт наличие многих параллелей, которые могут быть объяснены влиянием 4Q525 на кумранские тексты⁶⁶¹.

Особый космический масштаб приобретает образ безрассудной женщины в 4Q184, тексте, который Дж. Аллегро озаглавил «Пути нечестивой женщины»⁶⁶². Образ в целом опирается на

⁶⁵⁷ Ср. 1QS 4:3, 10:16 и 1QH 12:13.

⁶⁵⁸ Wright B.G. III. Op. cit. P. 248.

⁶⁵⁹ «אשר' אדם הש'ג חוכמה... לתהלך 4 בתורת על'ון וכן לדרכ'ה לבו» (4Q525 2.2.3).

⁶⁶⁰ Crawford S.W. Op. cit. P. 365.

⁶⁶¹ Wright B.G. III. Op. cit. P. 249.

⁶⁶² Мы даём перевод «Wiles of the Wicked Woman», исходя из смыслового контекста образов Премудрости, ведущей путями жизни и «чужой жены», связанной с путями смерти (Прит. 2:18-19).

Прит. 7:4-27 и 9:13-18, но её «отрицательные» характеристики усилены, и все описание «представлено в космическом плане»⁶⁶³. Как отмечает Крауфорд, здесь предстаёт не просто земная нечестивая женщина – она приобретает демонические черты, становясь тем самым неким злым женским духом, напоминающим крылатую Лилит⁶⁶⁴. Женщина эта всегда ищет обман и оскорбления. Сердце её «плетёт ловушки», глаза «осквернены злом», а в руках – Преисподняя (ידיה תמכו שיה). Она творит грехи и идёт по путям грехов. Стопы – основания тьмы, и в крыльях (полах одежды) (בכנפיה) – множество грехов. Жилище её – в ночи, там, где основания тьмы (משכבי הושך), безмолвие и вечный огонь (בתוך מוקדי עולם) (4Q184).

Образ нечестивой женщины из 4Q184 становится «персонификацией хаоса, противопоставленного божественному порядку. И хтонические черты нечестивой женщины, на которые только намекают Прит., выходят в кумранском тексте на первый план»⁶⁶⁵.

Таким образом, мы можем видеть определённую «глобализацию» образов как в 4Q184, так и в 4Q525, выход женских изображений из человеческого плана и переход их на космический уровень. В 4Q525 явно присутствует противопоставление двух путей – ведущего к «вечному отдохновению» и пути в «вечное пламя». В 4Q184, по мнению Крауфорд, в приобретающем надмировое значение образе нечестивой женщины можно также увидеть отпечаток идеи космической борьбы добра и зла, праведности и нечестия, идеи, которая присутствует в целом в кумранских документах (1QS, 1QM)⁶⁶⁶.

Мы не берёмся здесь решать вопрос об авторстве этих текстов, но подобная деталь очень важна и может стать, при более подробном изучении, свидетельством в пользу их «кумранского» происхождения.

Идея противопоставления двух женских образов, причём также достигающих космического значения, присутствует в Благодарственных гимнах (1QH), за которыми признаётся кумранское происхождение⁶⁶⁷. В 11-м фрагменте говорится о двух женщинах, одна из которых рождает мальчика – Спасителя. Его рождение подобно выходу из утробы смерти. Другая женщина рождает чудовище – змея (ехидну), перед которым открываются врата бездны. В первом случае враждебное море упоминается в момент беременности – женщина сравнивается с кораблём, плывущим среди пучин, а с рождением вся угроза исчезает, ребёнок прорывается сквозь эти

⁶⁶³ Crawford S.W. Op. cit. P. 360.

⁶⁶⁴ Ibid, p. 361.

⁶⁶⁵ Ibid.

⁶⁶⁶ Ibid.

⁶⁶⁷ Puech E. Hodayot // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / ed. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam. Oxford: Oxford University Press, 2000. Vol.1. P. 366-367.

пучины. Во втором – также появляется образ корабля и описание морских и адских глубин, но связано оно, по-видимому, с родившимся змеем, который погибает в морской пучине, и за которым «закрываются двери могилы». И образ корабля здесь связан с открытием врат Преисподней. Интересно также сравнение женщин с городами: но если стены первой женщины-города укреплены (וכעיר מבצר), то у второй опоры «колеблются». Приведём отрывок в переводе К.Б. Старковой, который, как нам кажется, хорошо передаёт оригинал: «... и ныне душу... сочли меня, и душу (мою) превратили в корабль (כאוניה) посреди [пу]чин... 7. (она) как город, укрепленный пред лиц[ом врага], я буду в тяготе, как женщина в родах, перворождающая, ибо подступили схват[ки] и, 8. и боль пронзительная в ее утробе заставляет содрогаться в горниле беременности. Ибо дошли сыны до проходов смерти (מוה עד משברי). 9. И чреватая мужем стиснута своими болями (или: своими путами). Но нет! В бурунах (в проходах) смерти и с болями (или: в путах) погибли (ובחבלי שאול) 10. из горнила чреватости дивный советник (פלא יוען) в своем могуществе, и спасется муж от сокрушителей (или: от валов) (ממשברי). Чреватость им ощутили все 11. сокрушители, и остры муки при их рождениях, и трепет: (охватит) их родительниц. И при их рождениях отступят все схватки 12. в горниле чреватости. И чреватая Аспидом (или: ничтожеством) (אפעה) обречена острой муке, и буруны погибли (грозят) всем ужасающим деяниям. Колеблются 13. опоры стены, как корабль поверх вод. Гремят тучи гласом грома, и жители праха, 14. как пустившиеся в море, напуганы бурями морскими, и ее мудрецы все, как моряки в пучинах, ибо поглощена 15. вся их мудрость (כחמה) бушующим морем, в кипении бездны над истоками вод... [взды]маются ввысь волны 16. и буруны воды с их громким ревом. Когда они вздымаются, раскрываются вр[ата Преисп]одней... [вс]е стрелы погибли (חצי שחתי) 17. При их шествии к бездне (они) зывают громко и раскрываются врата... деяния Аспида 18. И закрываются двери могилы (דלתי שחתי) за чреватой Кривдой, и засовы вечности за всеми духами Аспида (רוחי אפעה)» (1QH, 11:6-18)⁶⁶⁸.

Мы можем видеть символическое описание двух противоположных сил – добра и зла, которые персонифицированы в образах двух беременных женщин, рождающих Спасителя и Змея. Два образа здесь параллельны, различна только участь персонажей. Интересно также упоминание Премудрости, которая поглощена «бушующим морем». Это единственное её упоминание в тексте, но, возможно, оно появляется не случайно. И, вполне вероятно, что здесь может быть прослежена параллель, например, с 4Q525, где описаны картины прихода царствия нечестия и мрака.

Итак, мы рассмотрели несколько фрагментов, найденных в Кумране. Наиболее интересны для нашей работы – те тексты, где появляется персонифицированные образы Премудрости и

⁶⁶⁸ Благодарственные гимны // Тексты Кумрана. С. 189-190.

нечестивой жены – 4Q184, 4Q185, 4Q525, а также фрагмент из 1QH, где борьба добра и зла символически передана через образы двух рождающих женщин, образы Спасителя, сына одной, и Змея, порождения другой. Так, через изображения двух женщин появляются в Кумране исходные мифологические мотивы – два аспекта женского образа – положительного, рождающего и отрицательного, губительного. В 1QH рождают обе женщины, то есть мотив плодородия распространяется и на отрицательный образ. Но рождает она змия, т. е. силу хтоническую, иначе говоря, саму смерть. Таким образом, контраст двух женских сторон виден не только в присутствии двух женщин, но и в одном женском образе.

Все эти тексты в большей или меньшей степени переносят женские образы на космический уровень, приравнивая или располагая их в контексте противостояния Бога как светлой стороны с тёмной хаотической силой.

3.1.1.4 Евангелие от Иоанна: влияние образа Премудрости на изображение Слова

Образ Премудрости, несущей свет и жизнь, имеет явную связь с новозаветным образом Иисуса. Безусловно, образ Богородицы также развивался под влиянием изображения Премудрости как именно женской ипостаси, но всё же это более поздний пласт⁶⁶⁹. Мы рассматриваем именно мужской образ, потому что связь в данном случае представлена гораздо более чётко.

Павел называет Христа божественной премудростью: «... мы проповедуем Христа, ... 24 ... Божью силу и Божью премудрость (*qeou/ sofia, an*)» (1 Кор. 1:23-24). Подобно Софии, Он – «образ Бога невидимого (*eivkw.n tou/ qeou/ tou/ avora, tou*)» (Кол. 1:15), через Него всё создано (1 Кор. 8:6), Он рождён «прежде всякой твари» (Кол. 1:15), и Он – «сияние славы (*o]j w'n avrau, gasma th/j do, xhj*)» Господа (Евр. 1:3).

Матфей вкладывает в уста Иисуса слова Премудрости: «Придите ко мне, все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас; 29 Возьмите иго Моё на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдёте покой душам вашим» (Мф. 11:28-29). А в Сир. о Премудрости сказано: «Наложу на ноги твои пути её и на шею твою цепь её. 26

⁶⁶⁹ Green A. Shekhinan, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on a Kabbalistic Symbol in Its Historical Context // AJS Review. 2002. Vol. 26. № 1. P. 1-52.

Подставь ей плечо твое, и носи ее и не тяготись узами ее. ... 29 ибо наконец ты найдешь в ней успокоение, и она обратится в радость тебе» (Сир. 6:25-26, 29). В Мф. можно найти и другие параллели образов Иисуса и Премудрости – образ птицы, собирающей под свои крылья народ (Мф. 23:37), знание путей Бога (Мф. 11:25-27). В 11-й главе Мф. Иисус и Премудрость достаточно явно отождествляются: *«Пришёл Сын Человеческий ... «вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам». И оправдана премудрость чадами её»* (Мф. 11:19)⁶⁷⁰.

Своей полноты христология Премудрости достигает в Ин. В прологе Ин. Иисус назван Словом⁶⁷¹: *«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог (vEn avrch/| h=n o` lo,goj(kai. o` lo,goj h=n pro.j to.n qeo,n(kai. qeo.j h=n o` lo,goj)* (Ин. 1:1). Упоминание о Слове также появляется в Ин. 5:24-25, 37-39; 14:24, 17:6, 14, 17.

В прологе Иисус, как и Премудрость, представлен светом, который противопоставлен тьме: *«И свет во тьме светит, и тьма не объяла его (kai. to. fw/j evn th/| skoti,a| fai,nei(kai. h` skoti,a auvto. ouv kate,laben)»* (Ин. 1:5), через Него всё *«начало быть (pa,nta diV auvtou/ evge,neto)»* (Ин. 1:3), и Он – жизнь, которая есть *«свет человеков (to. fw/j tw/n avnqrw,pwn\»* (Ин. 1:4). Как и Премудрость, Иисус принят не всеми, большинство его отвергает: *«Пришёл к своим и свои Его не приняли. 12 А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, Он дал власть быть чадами Божиими»* (Ин. 1:11-12). Слово в Ин. становится, согласно Дюмулену, тем, что дано людям, существом, исходящим от Бога, и Богом передаваемой истиной. *«Это активный принцип всего, что «высказано», одновременно и событие, и заповедь, и закон, и действие, раскрывающее того, кто выражает себя. ... Явление Жизни... это Мысль Божия, которая, открываясь, составляет с Ним единое целое, «высказывает» Его всем своим существом»*⁶⁷². Как нам кажется, эти слова очень точно передают не только значение Слова, но и могут относиться к образу Премудрости, предстающей как активный принцип всего существующего, Закон Божий, приносящий жизнь и, в то же время, как неотделимая часть Самого Бога.

⁶⁷⁰ Параллельное место в Лк. 7:34-35.

⁶⁷¹ Как отмечает Баррет, через отождествление Иисуса и Предвечного Слова, которое соединяется с человечеством, Ин. «закладывает основу Троичного богословия V в.» (Баррет Ч.К. Указ. соч. С. 62.).

⁶⁷² Дюмулен П. Евангелие от Иоанна. Комментарий. М.: Паолине, 2006. С.29.

По мнению многих учёных, пролог в Ин. представлял собой раннехристианский гимн Премудрости, которая отождествляется с Иисусом⁶⁷³. Аналогия с изображением Премудрости, по словам Э.Джонсон, придавала образу Иисуса космические масштабы и значение, переводила его совсем на другой уровень, возводя ко временам творения и к уровню руководства мировым порядком⁶⁷⁴. Это также «углубляло понимание спасительной миссии Иисуса через приравнение её к спасительной работе Премудрости в мире, а также служило неким инструментом для передачи онтологической связи Христа с Богом»⁶⁷⁵. При этом никакой другой образ – ни Сын Человеческий, ни Мессия, ни Сын Божий, ни Слово не передавали божественность в такой же мере, как и Премудрость, представляющая деятельность Бога в мире и часто замещающая Его. И рассмотрение Иисуса как единственного Сына Божьего, по словам исследовательницы, могло иметь место только после идентификации Христа с Премудростью⁶⁷⁶.

Мы не берёмся обсуждать богословское значение пролога и Слова в связи с образом Премудрости, но параллелизм образов очевиден. Иисус как София-Логос имеет женскую ипостась.

3.1.2 Свечение

3.1.2.1 Иосиф и Асенет: солнечные характеристики героев

Повесть об Иосифе и Асенет полна светом, сиянием, пламенем и блистанием молнии. Вот как описано в самом начале появление Иосифа: *«И отворили ворота во двор, выходящие на*

⁶⁷³ Johnson E. A., 1993. A. Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us // *Reconstructing the Christ Symbol: Essays Feminist Christology* / ed. M. Stevens. NY: Paulist, 1993. P. 105, comm. 15.

⁶⁷⁴ Ibid, p. 105.

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ Ibid, p. 105-106.

восток (*αἱ πύλαι τῆς ἀυλῆς αἱ βλέπουσαι κατὰ ἀνατολάς*), и въехал Иосиф, стоя на второй колеснице фараоновой: в неё было запряжено четыре белых, как снег, златосбруйных коня, и вся колесница изукрашена чистым золотом (*τὸ ἄρμα κατασκιαστὸν ἐκ χρυσίου*). 5. А Иосиф был облачён в особый белый хитон, риза у него была пурпурная, златотканого виссона, на голове его был золотой венец (*στέφανος χρυσοῦς*), кругом венца – двенадцать отборных камней (*καὶ κύκλῳ τοῦ στεφάνου ἦσαν δώδεκα λίθοι ἐκλεκτοὶ*), а поверх двенадцати камней – двенадцать золотых лучей (*καὶ ἐπάνω τῶν δώδεκα λίθων ἦσαν δώδεκα ἀκτῖνες χρυσαῖ*). *Левой рукой он держал жезл царский»* (5:4, 5)⁶⁷⁷.

В следующей главе Иосиф не сравнивается с солнцем, а отождествляется с ним: *«И вот оно солнце с небес само на колеснице своей приближается к нам (καὶ νῦν ἰδοὺ ὁ ἥλιος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἥκει πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ ἄρματι αὐτοῦ) и уже вошло в жилище наше и освещает его, словно землю – свет дневный»* (6:2)⁶⁷⁸.

Иосиф представлен как царь и «сын Божий» (6:3)⁶⁷⁹, как солнце, появляющееся с востока, на своей «солнечной» колеснице. К описанию Иосифа можно также прибавить следующую деталь: *«Есть ли чрево жены, чтобы свет подобный выносить? (καὶ ποία κοιλία γυναικὸς τέξεται τοιοῦτον φῶς;)»* (6:4)⁶⁸⁰, что отсылает к теме рождения солнечного героя, которую мы достаточно подробно обсуждали ранее. Трудно представить себе более прямую передачу идеи «беременности светом».

Небесным двойником Иосифа в повести является не имеющий собственного имени Антропос, Человек, *«во всём подобный Иосифу»* (14:9)⁶⁸¹, явившийся к Асенет на 8-й день её поста и покаяния. Он также появляется *«с востока (κατὰ ἀνατολάς)»* (14:1)⁶⁸², его появление уподоблено сиянию *«света великого и несказанного (φῶς μέγα καὶ ἀνεκκλάλητον)»* (14:2)⁶⁸³, а удаляется он на колеснице: *«И была колесница будто пламя огня, а лошади – будто молния»* (17:8)⁶⁸⁴. Сам он *«в венке и с жезлом царским, ... лик его подобен молнии (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*

⁶⁷⁷ Иосиф и Асенет. С. 96.

⁶⁷⁸ Там же.

⁶⁷⁹ Там же.

⁶⁸⁰ Там же, с. 97.

⁶⁸¹ Там же, с. 110.

⁶⁸² Там же.

⁶⁸³ Там же.

⁶⁸⁴ Там же, с. 116.

ἦν ὡς ἀστραπή), и очи блистают, как солнце (καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φέγγος ἡλίου), и власы на главе его – словно пламя огня в горящем светильнике (καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρὸς ὑπολαμπάδος καιομένης), а руки и ноги – как железо, в огне раскалённое (καὶ αἱ χεῖρες καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὥσπερ σίδηρος ἐκ πυρὸς ἀπολάμπων), и от рук его и от ног его летят искры» (14:9)⁶⁸⁵.

Говоря об Асенет, мы уже отмечали мотив ложного сияния роскоши в контрасте с истинным светом праведности, который приобретает Асенет на 8-й день. В 18-й главе Асенет склоняется над чашей, чтобы умыться, и видит, что «... лицо..., как солнце (τὸ πρόσωπον αὐτῆς ... ὡς ὁ ἥλιος), а глаза её – как восходящая денница (καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῆς ὡς ἐωσφόρος ἀνατέλλων) ...» (18:9)⁶⁸⁶. В 20-й главе родители и родственники Асенет приходят с поля «И увидели они Асенет – будто свет явился (ὡς εἶδος φωτός)» (20:6)⁶⁸⁷.

Но правомерно ли говорить о приобретении ею света? В определённом смысле, конечно, да. Ведь это свечение именно появляется у Асенет, чему удивлены другие: «Что это, госпожа моя? ... Или Господь Бог небесный выбрал тебя в невесты первородному сыну Своему Иосифу?» (18:11)⁶⁸⁸. Изначально истинного света в Асенет не было. Хотя и предназначенная для спасения, она была в ложном свете, но отринула его, смыла с себя «водою живою» (14:12)⁶⁸⁹, погрузилась во тьму и вышла освещенная новым светом и новой красотой, которая изначально была у Иосифа. И здесь отличие от мифа – богословский текст не говорит об изначальном свечении Асенет. Увидеть этот свет, понять, принять и получить его она смогла благодаря любви. Дева получает свет через любовь к Иосифу и Богу Иосифа.

На момент встречи героев на 8-й день после своего покаяния Асенет становится подобной Иосифу. Образы выравниваются до абсолютного подобия. Асенет теперь достойна своего жениха, получает такое же небесное и эсхатологическое соответствие, что и Иосиф. Он – мужская репрезентация божественного, она – женская. Иосиф – Сын Божий, Асенет – спасенный мир.

⁶⁸⁵ Там же, с. 110.

⁶⁸⁶ Там же, с. 117.

⁶⁸⁷ Там же, с. 119.

⁶⁸⁸ Там же, с. 118.

⁶⁸⁹ Там же, с. 110.

3.1.2.2 Третья книга Ездры: свечение вдовы из четвёртого видения Ездры

В четвёртом видении женщина превращается в город: «... и вот, жена более не являлась мне, но созданся город (*et ecce amplius mulier non comparebat mihi, sed civitas aedificabatur*)⁶⁹⁰» (10:27). Причём превращение это происходит через сияние: «... внезапно просияло лице и взор её, и вот, вид сделался блистающим⁶⁹¹ ...» (10:25).

И происходит это после того, как Ездра говорит женщине о гораздо более сильных бедах Сиона и призывает её утешиться и молить Всевышнего об успокоении. Успокоение, видимо, прямо связано с небесным Иерусалимом, в который превращается женщина и в котором будут пребывать, согласно традиции, праведники. Таким образом, «*светлость и великолепие (splendorem vel magnitudinem)*» (10:55) небесного города непосредственно связаны с его основной функцией – быть обителью для кого-то. В данном случае для праведников и Бога.

Перед превращением женщины возникает тема потери света: «*Но, когда сын мой вошёл в брачный чертог, он упал и умер. 2 И опрокинули мы все светильники (et evertimus omnes lumina) ...*» (10:1-2). В речи о потерях Сиона, то есть в параллельном по смыслу рассказе, который относится к той же женщине, но в другом плане, Ездра говорит о падении многих, рождённых Сионом, о разрушении и опустошении Храма, о том, что «*свет светильника ... угас*» (10:19).

Итак, мы можем видеть тему утраты света, которая тесно связана с рождаемым женщиной Сионом, и тему восстановления света в контексте совершенно нового состояния женщины, чей образ переходит в образ вечного небесного города. И свет женщины здесь – это свет преображения.

Есть в 3 Езд. и тема преображения праведников, населяющих небесный Иерусалим. Женщина из четвёртого видения теряет сына и превращается в светящийся город, праведники, жившие в «*тени века сего*» и населяющие этот город, «... получили от Господа светлые одежды (*splendidas tunicas*)» (2:38-39). И далее: «...это те, кто сложили смертную одежду и облеклись в бессмертную и исповедали имя Божие» (2:45). О свечении праведников говорится также в 7-й главе: «*Им показано будет, как лицо их засияет подобно солнцу и они уподобятся*

⁶⁹⁰ Оригинальный текст цит. по: King James Version Apocrypha // Bible Works ver. 7.0.012g

⁶⁹¹ «...*et ecce facies eius fulgebat valde subito, et species coruscus fiebat visus eius ...*» (10:25).

по блеску звёздам, став тотчас же нетленными⁶⁹²» (7:97); «Светлее звёзд воссияют лица тех, которые имеют воздержание ...» (7:125).

Преображается и весь мир в начале нового века. Мир Первого творения освещается небесными светилами: «Тогда повелел Ты из сокровищниц Твоих выйти обильному свету, чтобы явилось дело Твое» (6:40). О первом дне Нового творения говорится: «Этот день будет таков, что не имеет ни солнца, ни луны, ни звёзд ... ни полдня, ни ночи, ни предрассветных сумерек, ни блеска, ни ясности, ни света, кроме одного лишь света славы Всевышнего» (7:39, 42)⁶⁹³. При описании наступления нового века появляется тема солнечного восхода: «...смотри, брат, какая слава, – смотри на людей, грядущих с востока (*venientem ab oriente*)» (1:38). При описании будущего «воздаяния» (2:35) сказано: « ... ибо свет немерцающий воссияет вам на вечное время (*lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis*)» (2:35).

Текст говорит не только о богословском свечении преобразования, но вводит мифологические образы. В характеристиках Помазанника Господа не присутствуют «солнечные» детали, но появляется он в образе льва, солнечного животного, чьё изображение само по себе напоминает солнце: «И видел я: вот, как бы лев (*leo*), выбежавший из леса и рыкающий, испустил человеческий голос к орлу ...» (11:37).

Таким образом, мы можем видеть появление темы свечения и в образе женщины-города, и в описании Помазанника, и при картине Нового века, когда весь свет будет исходить от Славы Всевышнего, и лица праведников приобретут сияние.

3.1.2.3 Кумранские документы: значение образа света для общины

Тема света была очень развита в Кумране. Одно из самоназваний общины – «сыны Света» (כח בני). Это наименование появляется в Уставе общины: «... любить всех сынов Света» (1QS

⁶⁹² «*Quando eis ostendetur quomodo incipiet vultus eorum fulgere sicut sol, et quomodo incipient stellis adsimilari lumini, amodo non corrupti*» (7:97).

⁶⁹³ В армянском переводе ко многим существительным добавляются также прилагательные, например, «ни солнца, дарующего свет». См.: Stone M.E. Features of the Eschatology of IV Ezra. P. 259, comm. 249.

1:9)⁶⁹⁴, им предрекается «многое благополучие в долготе дней, и плодоносность семени, вместе с постоянными благословениями и вековечной радостью, с вечной жизнью (בְּחַיֵּי חַיִּים) и полной славой, с мерой величия в вечном свете (בְּאוֹר עוֹלָמִים)» (1QS 4:7-8); «прежде их бытия Он направил всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, согласно Его величавому замыслу, и (те дела) не подлежат изменению» (1QS 3:16).

Неоднократно сыны Света упоминаются в свитке «Война сынов Света против сынов Тьмы»: «З[нание (?) и справедливость осветят все концы вселенной, светя все более, пока не выйдут все сроки Тьмы. И в срок Божий осветит высота его величия все концы [...] 9. для мира и благословения, славы и радости, и долгоденствия всех сынов Света» (1QM 1:8-9)⁶⁹⁵; «при возвращении ушедших сынов Света из Пустыни народов в Пустыню Иерусалимскую» (1QM 1:3). Упоминание «сынов Света» присутствует также в 4Q510 11:7, 4Q177 фр.12.1:7, 1:11, 4Q174 фр. 1.1:1-9.

Как отмечает Чарльзворт, наименование «сыны Света» встречается только в Кумранских документах и текстах, на которые повлияла кумранская мысль⁶⁹⁶.

С представлением о сынах Света тесно связана идея Правды: «В чертоге Света — родословие Правды (בְּמַעוֹן אֹר תּוֹלְדוֹת הַאֱמֶת)... В руке князя Света власть над всеми сынами праведности, путями Света они будут ходить (וּבְיַד שֵׁר אֹרִים מִמְּשַׁלֵּת כּוֹל בְּנֵי צְדָק בְּדַרְכֵי אֹר יִתְהַלְכוּ)» (1QS 3:19-20).

Над «сынами Света», по-видимому, главенствует «князь Света», дух, сотворённый вместе с ангелом Тьмы ещё в начале времён: «В руке князя Света власть над всеми сынами праведности, путями Света они будут ходить» (1QS 3:20), «И Он сотворил духов Света и Тьмы (בְּרָא רוּחוֹת אֵת וְהוֹשֵׁךְ) и на них основал всякое действие...» (1QS 3:25). При этом князя Света «Бог любит во все 1 века вечные, и ко всем его делам благоволит вечно» (1QS 3:26-4:1). Таким образом, это дух сотворённый, некая сущность помимо Бога.

Но тема света появляется не только по отношению к ангелу света, но и в контексте описания самого Бога. Например, в Благодарственных гимнах: «Благодарю Тебя, Господи, что осветил

⁶⁹⁴ Устав общины // Тексты Кумрана. С. 108.

⁶⁹⁵ Война сынов Света против сынов Тьмы //Тексты Кумрана. С. 279.

⁶⁹⁶ Charlesworth J.H. A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community // The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls / ed. J.H. Charlesworth. Waco, Texas: Baylor University Press, 2006. Vol. 3. P.116, comm.60. (The Scrolls and Christian Origins).

Ты лицо мое! Заветом Твоим и... б. ... ищю Тебя. И как заря, уготованная для ра[ссве]та, воссиял Ты мне...» (4:5-6)⁶⁹⁷.

Итак, мы можем сказать, что князь Света – это эманация, представитель Бога. Сыны Света – эманация, представители князя Света. Всех их объединяет общая сущность. Избранность кумранитов, сынов Света, приближает их к мифическому или мистическому свету солнца, солнца-бога, простирающего свои лучи к правителю, князю Света.

3.1.2.4 Солнцепоклонничество в Кумране

В продолжение темы важности света для кумранитов, следует сказать несколько слов о календаре, которого придерживалась община, а также о возможном солнцепоклонстве общины Кумрана.

Долгое время учёные разделяли мнение, что кумраниты придерживались солнечного календаря, схожего с календарем Книги Юбилеев. Впервые эта теория была разработана Д. Джуберт, потом С. Тальмоном и до сих пор находит своих сторонников. Тем не менее, в 80-х XX в. эта теория начала пересматриваться. Учёные стали уделять больше внимания лунным календарям в Кумране. На данный момент считается, что в Кумране было представлено несколько календарей. И объединяла их скорее общая схема, а не тип календаря⁶⁹⁸.

Кумранские календари могут быть объединены в две основные группы: 364-хдневные, солнечный календарь, представленный в Юб., и 3-хлетний (6-летний) лунносолнечный цикл. При этом первый календарь упоминается в 4Q320-1 и 4Q325, в Дамасском документе, возможно, в Уставе общины, подразумевается в Храмовом свитке, а также в 4Q252, 11QPsaDavCamp и в 4Q400. И состоит такой календарь из 364-х дней, разделяющихся на 52 недели, которые, в свою очередь, разделены на 4 сезона по 13 недель в каждом. Весь год разделён на 12 месяцев, а первые дни 1-го, 4-го, 7-го и 10-го месяцев носят название «дни воспоминания» (Юб. 6:23), являются праздничными днями и начинают новый сезон. В таком

⁶⁹⁷ Благодарственные гимны // Тексты Кумрана. С.191.

⁶⁹⁸ Stern S. Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE. Tenth Century CE. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 11-12.

календаре каждый праздник и любая дата приходится всегда на один и тот же день, а Новый Год всегда выпадает на среду⁶⁹⁹.

Другой тип календаря, 3-хлетний (6-тилетний) описан в некоторых текстах из 4-й пещеры. Этот календарь состоял из 354-х дней и представлял собой чередование 29-тидневных и 30-тидневных лунных месяцев. После каждых трёх лет к году прибавлялись 30 дней, за счёт чего достигалось соответствие с солнечным календарём. Такой календарь появляется в арамейских фрагментах Книги Еноха, в 4Q503, 4QEnastr b-c, 4Q317⁷⁰⁰.

По всей видимости, эти календари являлись одной из отличительных черт Кумрана⁷⁰¹.

Примечательно то, что к тому времени во многих частях Римской империи распространился Юлианский календарь, состоящий из 365 и $\frac{1}{4}$ дней. Такой же календарь использовался в Египте как общепринятый светский календарь. До этого практически весь Ближний Восток пользовался лунным вавилонским календарём, который с приходом римлян стал меняться на юлианский⁷⁰².

Среди евреев как раз к этому времени, наоборот, окончательно утвердился лунный календарь, проникший в Палестину ещё задолго до этого под влиянием вавилонской культуры. В отличие от всего мира Ближнего Востока, который попал под влияние Римской империи, принятие Палестиной лунного календаря, скорее всего, произошло во многом в противовес юлианскому солнечному календарю, и стало одним из культурных различий с греко-римским миром⁷⁰³. И солнечный календарь к тому времени оставался в основном в сектантских кругах. Но в I в. н. э. солнечный календарь полностью выходит из употребления вместе с концом сектантства, которое «исчезает» после великого восстания и разрушения Храма в 70 г. н. э.⁷⁰⁴

На протяжении истории изучения Кумранской общины высказывались самые разнообразные мнения относительно её идентификации. Среди возможных вариантов были почти все существовавшие на рубеже эр группы в иудаизме: фарисеи, саддукеи, ессеи, zeloty, сикарии, эбиониты и т. д. Достаточно распространённой гипотезой было и осталось отождествление с ессеями⁷⁰⁵. Хотя если говорить о кумранской библиотеке, то выделение какого бы то ни было

⁶⁹⁹ Ibid, p. 10-12.

⁷⁰⁰ Ibid, p. 12.

⁷⁰¹ Хотя некоторые исследователи и сомневаются в резком различии кумранитов от остальных иудеев в вопросах календаря. См. Stern S. Op. cit. P.18.

⁷⁰² Ibid, p. 27-28.

⁷⁰³ Ibid, p. 45.

⁷⁰⁴ Ibid, p. 18-1.

⁷⁰⁵ Амусин И.Д. Кумранская община. М.: Наука, 1983. С. 187.

одного направления невозможно. Некоторые тексты могут быть названы «ессейскими», другие отражают совсем иные точки зрения, порой совершенно противоположные ессейским⁷⁰⁶.

Широко известно описание ессеев у Иосифа Флавия (Иудейская война, 2. 8. 2-14). Особенно интересен для нас фрагмент, где Флавий говорит о солнце: *«Своеобразен также у них обряд богослужения. До восхода солнца они воздерживаются от всякой обыкновенной речи; они обращаются тогда к солнцу с известными древними по происхождению молитвами, как будто испрашивать его восхождения»* (2.8.5)⁷⁰⁷.

Помимо этого можно также отметить следующий пассаж: *«Выкапывают яму глубиной в фут, окружают ее своим плащом, чтобы не оскорбить лучей божьих, испражняются туда»* (2.8.9)⁷⁰⁸.

Исходя из этих упоминаний, учёные спорили относительно того, было ли поклонение солнцу у ессеев или нет. Некоторые исследователи утверждали, что никакого солнцепоклонства у ессеев не было, а солнце рассматривалось лишь как символ Бога. Другие говорили о том, что молитва, возносимая ессеями до восхода солнца, – это просто традиционная молитва иудеев Шма. Третьи настаивали на том, что ессеи всё же поклонялись солнцу. Хотя, возможно, и делали это под греческим (в первую очередь, неопифагорейским) влиянием⁷⁰⁹. Такое мнение было достаточно распространённым перед находкой кумранских рукописей. Как отмечает Мэйсон, фраза «лучи Бога» перекликается с сочинениями Еврипида, где хор призывает Бога, чьи лучи приносят людям свет, а также предваряет Гимн Гелиосу Юлиана. К тому же, глагол *ἰκετεῦ, ω*, переведённый Я. Чертком как «испрашивать», очень часто в сочинениях Флавия употреблён в контексте с Богом. И, таким образом, слова «лучи Бога» могут быть доказательством в пользу теории солнцепочитания⁷¹⁰, хотя почитание ессеями солнца, о котором упоминает Флавий, остаётся одним из самых проблематичных вопросов в «ессейской» теории Кумрана⁷¹¹.

⁷⁰⁶ Charlesworth J.H. Op. cit. 2006. P. 97.

⁷⁰⁷ Иосиф Флавий. Иудейская война / подгот. текста, предисл. и примеч. К.А. Ревяко, В.А. Федосика. Минск: Беларусь, 1991. С. 152.

⁷⁰⁸ Там же, с. 154.

⁷⁰⁹ Smith M. The Case of the Gilded Staircase: Did the Dead Sea Scroll sect worship the sun? // Biblical Archaeology Review. 1984. Vol. 10. № 5. P. 52.

⁷¹⁰ Mason S. Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judean War: from Story to History // Making History: Josephus and Historical Method. Leiden: Brill, 2007. P. 34.

⁷¹¹ Ibid, p. 34.

М. Смит в своей статье «Доказательство позолоченной лестницы: поклонялась ли секта Мёртвого моря солнцу?»⁷¹² разбирает описание Храма в Храмовом свитке, где упоминается лестница, ведущая на крышу. Эта деталь становится нововведением кумранского текста по сравнению с описаниями Храма в ТаНаХе и, по мнению исследователя, является указанием на присутствие ритуала, включающего поклонение солнцу на крыше Храма.

Вопрос о наличии солнцепочитания и доминировании солнечного календаря в Кумране, безусловно, очень сложен, и мы не будем здесь пытаться его разрешить. Наша цель – лишь указать на возможное значение солнца для кумранитов. Ранее мы говорили о значении образа света для этих людей. Возможно, рассмотренные в этом параграфе свидетельства говорят если не о почитании, то о немалом значении солнца и света для кумранитов и стоят в одном ряду с их наименованием как «детей Света».

Значение солнца для Кумрана крайне важно для дальнейшего анализа Откр. Высказывание предположений о роли солнца и возможности использования солнечного календаря в Откр. не представляется возможным без учёта Кумрана.

3.1.2.5 Евангелие от Иоанна: пребывание света среди людей

Образ света является ключевым для Ин. В прологе со светом отождествляется Иисус: «*В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. 5 И свет во тьме светит, и тьма не объала его*» (Ин 1:4-5). Дальше: «*Был свет истинный (το. φω/ι το. αληθινο,ν)*» (Ин 1:9). Первые слова Евангелия – «*В начале...*» (Ин. 1:1). С этих же слов начинается и Бытие: «*В начале сотворил Бог...*» (Быт. 1:1). И пролог становится своего рода аллюзией на Бытие, где Первое творение через слово – это «свет». Но пролог не только говорит о начале мира настоящего (Слово «свет» существовало перед творением мира). Аналогия с началом мира подразумевает начало мира нового. Человек рождается «ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа», но рождается от Бога⁷¹³. И «свет» здесь – свет божественный, мистический свет грядущего мира.

⁷¹² Smith. M. Op. cit. P. 50-55.

⁷¹³ Sloyan G.J.: Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox Press, 1988. P. 14-15.

Как мы отмечали ранее, на пролог Ин. повлиял образ Премудрости. В Евангелии как бы совмещаются образы созданного и посланного Богом света с собственно Богом, который и есть тот свет: «... и Слово было Бог. 2 Оно было в начале у Бога (kai. qeo.j h=n o` lo, gojÅ 2 ou-toj h=n evn avrch/| pro.j to.n qeo,n) ...» (Ин. 1:1-2). И Премудрость, ведущая путями жизни, также одновременно есть и атрибут Бога, и отдельное лицо.

Свет, как и Премудрость, ставится в параллель с правдой: «А поступающий по правде идёт к свету (o` de. poiw/n th.n avlh,qeian e;rcetai pro.j to. fw/j) дабы явны были дела его, ибо они в Боге соделаны» (Ин. 3:21).

«Свет» Евангелия тесно связан с человеком. Это не просто божественный свет за пределами мира, он «обитает» с людьми, «просвещает всякого человека, входящего в мир» (Ин. 1:9). Человек как бы перенимает на себя часть света, становится сыном света: «... да будете сынами света (i[na ui`oi. fwto.j ge,nhsqe)» (Ин. 12:36). В 3-й главе: «... отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную (zwh.n aivw,nion)» (Ин. 3:16). Человек обретает свечение. Но свечение это – свечение преображения.

Так, в Ин. соединяются мифологические мотивы творения мира, богословски осмысленные (подобно тому, как это сделано в Книге Бытия), с темой рождения нового мира, нового человека. Свет мифа – не только рождённый свет-мир, но и свет будущего преображения.

3.1.3 Противостояние: статический и динамический конфликт

3.1.3.1 Иосиф и Асенет: два сюжета преследования героини

Впервые в тексте мотив погони за Асенет появляется в 12-й главе, в исповеди Асенет Богу перед явлением Человека и непосредственно перед её преображением: «8. ... протяни руки Свои ко мне, словно отец чадолюбивый, и восхить меня от земли. 9. Ибо се лев лютый и древний преследует меня (ιδού γάρ ὁ λέων ὁ ἄγριος ὁ παλαῖος καταδιώκει με): это он – отец богов египетских, а дети его – боги идолопоклонников. И отвергла я их, ибо они – дети льва, и

я отбросила всех их прочь и уничтожила. 10. И лев, отец их, в гневе гонится за мной (καὶ ὁ λέων ὁ πατήρ αὐτῶν θυμωθεὶς καταδιώκει με), (11) ... а вихри не окутали бы меня мраком и не извергли в пучину морскую (εἰς τὸν βυθὸν τῆς θαλάσσης), и не проглотило бы меня чудовище великое, от века сущее (καὶ καταπίεται με τὸ κῆτος τὸ μέγα τὸ ἀπ' αἰῶνος), и не погибла бы я на вечное время (12:8-11)⁷¹⁴.

Зверь, гонящийся здесь за Асенет, как видно из текста, – египетский бог. В описании погони за Асенет появляются все те же самые мифологические образы – лев (то есть солнце), светящаяся женщина, морские пучины, мрак, чудовище. Только слагаемые поменяны местами. Морское чудовище гонится не за львом, а лев вместе с этим чудовищем гонится за женщиной. Так совмещаются два мотива – погоня за солнцем-женщиной и погоня за солнцем-мужчиной.

О погоне Египта говорится в конце текста. После преобразования Асенет и рождения ею сыновей за ней гонится сын фараона, в главах 26-27: *«И достигла Асенет места, где пролегла старица ... и вдруг выскочили из засады те, кто там засел, и завязали бой с людьми Асенет, и рубили их пастями мечей, и перебили всех гонцов её, а Асенет помчалась вперёд на своей повозке. ... 7. И неслась вперёд Асенет, как вдруг – сын фараонов очутился перед нею, и с ним пятьдесят всадников ...» (26:5, 7)⁷¹⁵.*

В обоих случаях за Асенет гонится Египет, в образе верховного бога или в образе верховного человека – фараона, то есть это нечто языческое, противное Богу Израиля. И в обоих случаях Асенет просит защиты Бога, что и незамедлительно за этим следует.

Жанр апокалипсиса, к которому в той или иной мере относится апокриф, разворачивает во времени разные картины. Однако их смена не подчинена строгой логике и последовательности. Картины чередуются однотипные, но нарастающие по силе действия. Рай показан через несколько ярусов небес, а в эсхатологических описаниях – через несколько этапов гибели мира. Но эти повторения развёртывают и усиливают, на самом деле, одно – является ли это картиной посмертного существования или концом мира. То же повторение происходит и в ИиА в картинах погони за Асенет. Но повторение мифологического мотива погони зверя за девой здесь не столь явно и обретает связность повествования, превращаясь в рассказ. Мотив повторяется, но на разных уровнях. В молитве Асенет говорит о мире божественном, сюжет выглядит скорее аллегорией. В конце текста – погоня происходит в земном человеческом плане, превращаясь в реальные события, а не в воображаемые сравнения.

⁷¹⁴ Иосиф и Асенет. С. 106-107.

⁷¹⁵ Там же, с. 128.

3.1.3.2 Третья книга Ездры: исчезновение орла при появлении льва

В 3 Езд. нет явного конфликта между женщиной-городом и отрицательной силой, нет и темы погони за ней⁷¹⁶.

Однако в 2:15 появляется тема защиты. Обращаясь ко вдове Сиону, матери, чьи сыновья не хранили Завет, Господь обещает ей помощь и защиту: «*Я пошлю тебе в помощь рабов Моих ... Не ослабевай. ... Язычники будут завидовать тебе, но ничего против тебя сделать не смогут ... Руки Мои покроют (tegent) тебя [мать сынов] ...*» (2:18, 28-29).

В 11-й главе, сразу после видения женщины-города, появляется следующее видение – «*орёл (aquila), у которого было двенадцать крыльев пернатых и три головы*» (11:1). Он царствует надо всей землёй, и власть его несёт угнетение и утеснение. После этого появляется лев, Помазанник божий, говорящий от лица Всевышнего: «*И взошла ко Всевышнему обида твоя, и гордыня твоя – к Крепкому. 44 И воззрел Всевышний на времена гордыни, и вот, они кончились (finita sunt), и исполнилась (conpleta sunt.) мера злодейств её. 45 Поэтому, исчезни ты, орёл со страшными крыльями твоими, с гнусными перьями твоими, со злыми головами твоими ...*» (11:43-45).

В этом отрывке нет темы открытой борьбы. Голова и крылья орла просто исчезают, а тело сгорает⁷¹⁷ (12:3).

⁷¹⁶ Хотя сам по себе конфликт или, вернее, противопоставление положительного и отрицательного, безусловно, присутствует. Контраст – между положительным и отрицательным, между путём благочестивым и нечестивым – не является чем-то новым по отношению к предшествующим писаниям. Ср. Иер. 21:8: «*Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти (tw<M'') h; %r<D<î-ta,w> ~yYIßx;h; %r<D<î-ta,);* Втор.: «*...жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие (hl' _l'Q.h;w> hk' Pr''B.h; ^yn<ëp'l. yTit;än''tw<M'' h;w> ~yYIÛx;h;);*» (Втор. 30:19). Идея двух путей, пути света и пути тьмы, присутствует и в кумранских документах, и в Ин.

Как нам кажется, картина появления льва из леса может соответствовать восходу солнца, поднимающемуся из земной темноты. Приход льва предвещает конец царства гордыни, нечестия и мрака, восход солнца знаменует прекращение ночи, темноты и ассоциируется с жизнью.

Лев не вступает в открытую борьбу с орлом, но лишь произносит слова, своего рода заклинание – «Исчезни». Лев не предпринимает никаких действий, и орёл исчезает. Получается, что орёл сгорает просто от появления льва, как от лучей солнца, и мрак рассеивается. Мифологическое солнце, восходя, рассеивает тьму.

Мы предполагаем здесь такую образную логику: когда солнце восходит, мотива борьбы нет, от его света мрак просто рассеивается или сгорает, как орёл в 3 Езд. Мотив же погони – это мотив «закатный», когда солнце из положения в зените клонится к западу. Контрасту орла и льва в 3 Езд. отвечает контраст между этим миром и миром грядущим⁷¹⁸: *«И сделались пути века сего тесными, болезненными, утомительными, также узкими, лукавыми, исполненными бедствий и требующими великого труда. 13 А пути будущего века пространны, безопасны и приносят плод бессмертия (et facti sunt introitus huius saeculi angusti et dolentes et laboriosi, paucae autem et malae et periculorum plenae et laborum magnorum fultae. 13 nam maioris saeculi introitus spatiosi et securi et facientes immortalitatis fructum)»* (7:12-13). Противопоставление пути жизни и пути смерти появляется и дальше: *«... внутри нас выросло сердце злое, которое ... привело нас к тлению и путям смерти ... и удалило нас от жизни»* (7:47). *«Светлее звёзд воссияют (fulgebunt) лица тех, которые имели воздержание, а наши лица – чернее тьмы (super tenebras nigrae)»* (7:125). *«Ибо век во тьме лежит, и живущие в нём – без света»* (14:20).

Здесь нет темы борьбы, но присутствует контраст века настоящего, века тьмы и печали, с веком будущим, веком вечной жизни, света и радости.

Интересно, что мотив погони в 3 Езд. всё же появляется, но переносится на «внутренний» конфликт отрицательных сил: *«Выступят порождения драконов Аравийских (nationes draconum Arabum) на многих колесницах (in curris) и с быстротою ветра понесутся по земле ...30 Выйдут из леса Кармоняне (Carmanians), неистовствующие в ярости ... вступят в борьбу (constabunt in pugnam) с ними и опустошат часть земли Ассирийской. 31 Потом драконы,*

⁷¹⁷ Сгорает не только орёл (12-я глава), но и Асия (15-я глава), противопоставленная женщине-Иерусалиму. Сожжение Азии здесь выступает и как противопоставление свету, которым просияла женщина в 10-й главе, и как параллелизм сожжению орла.

⁷¹⁸ См.: Stone M.E. Features of the Eschatology of IV Ezra. P. 55-60.

помнящие происхождение своё, одержат верх и, обладая великою силою, ... обратятся преследовать тех (*et post haec supervalescet draco nativitatis memoria suae, et si converterint se conspirantes in virtute magna ad persequendos eos*)» (15:29-31).

3.1.3.3 Кумранские документы: противостояние сынов Света сынам Тьмы

Свет в Кумране прежде всего связан с противоположным образом – тьмой. Вместе с «сынами Света» появляются и «сыны Тьмы». «И любить всех сынов Света (בני אור) ... и ненавидеть всех сынов Тьмы (בני חושך)» (1QS 1:9-10); «И Он сотворил духов Света и Тьмы (רוחות אור וחושך)» (1QS 3:25); «В чертоге Света — родословие Правды, и из источника Тьмы — родословие Кривды (במעון אור תולדות האמת וממקור חושך תולדות העול)» (1QS 3:19).

Свет для кумранитов – не только Правда, но и знание. И появляется противопоставление знания-незнания: «Знание и справедливость осветят все концы вселенной, светя все более, пока не выйдут все сроки Тьмы» (1QM 1:8).

Как отмечает Амусин, дуализм «как в космическом, так и в социально-этическом плане» стал «центральным звеном» в учении кумранской общины. Весь мир, и человеческий, и ангельский, разделён, по мнению общины, на два противоположных лагеря – света и тьмы, правды и лжи. На земном плане к царству света относятся только члены общины, «сыны Света». Все остальные люди – «сыны Тьмы»⁷¹⁹.

Это два совершенно противоположных мира. Хотя и созданных одновременно Богом так, чтобы человек сам мог выбрать свою дорогу: « ... сотворил человека для властвования 18. миром и положил ему два духа (שתי רוחות), чтобы руководиться ими до срока Его взыскания. Это духи 19. Правды и Кривды (רוחות האמת והעול)» (1QS 3:17-19). Эта же мысль присутствует и в Свитке Войны: «Предводителя Света (שר מאור) назначил Ты издревле, чтобы помочь нам [---], и всех праведных духов (וכל רוחי אמת) его власти. И Ты (же) 11. создал Велиала губителем, ангелом злокозненным (מאשפתה) (משפטת מלאך לשחת בליעל עשיתה) (עשיתה בליעל לשחת מלאך לשחת בליעל). Во тьм[е (?) влас]ть его, и совет его — ради нечестия и греха, и все духи 12. его жребия, ангелы зловредные, действуют по законам Тьмы, к ней их [стремление купно ... » (1QM 13:10-12).

⁷¹⁹ Амусин И.Д. Кумранская община. С.153.

Существование этих двух царств подразумевает определённое противостояние: «*И все духи его жребия (существуют) на помеху сынам Света*» (1QS 3:24).

Открытая борьба описывается в Свитке «Война сынов Света против сынов Тьмы», где тема конфликта заложена уже в самом названии. Текст говорит об эсхатологическом дне, «...когда сойдутся на великое побоище божественный сонм и общество 11. мужей – сынов Света со жребием Тьмы (גורל תהומו)» (1QM 1:10-11). После битвы сынов Света и сынов Тьмы, говорится о гибели сынов Тьмы (вечной жизни во тьме)⁷²⁰ и вечной жизни во Свете: «... на гибель сынов Тьмы (לכלל)» (1QM 1.16), «вечная гибель (וכלל עולמים) всему жребию Велиала» (1QM 1.5); «З[нание (?) и справедливость осветят все концы вселенной, светя все более, пока не выйдут все сроки Тьмы. И в срок Божий осветит высота его величия все концы [...]]» (1QM 1.8); «А жребий Божий — ради Света б. [? вечн]ого (לאור [עולמ]ים)» (1QM 13.6); «Ты, [Боже, иск]упил нас ради Тебя, (сделав) народом вечным (עם עולמים), бросил нам жребий Света» (1QM 13.9); «...и возвеличить Свет [- - -] 16. [- -] для вечного пребывания (למעמד עולמים), для уничтожения всех сынов Тьмы и радости в[се]м [сынам Света]» (1QM 13.15-16).

Дуализм присутствует не только в пространстве свет-тьма, правда-неправда, знание-незнание, но и в уставных предписаниях общины. «Праведному учителю противостоит Нечестивый священник; знаменитому библейскому Мелхиседеку – Мелкицедеку («праведный царь») противостоит Мелкиреша («нечестивый царь»); самоназваниям кумранской общины, выражающим ее праведную, благую сущность, противостоят обозначения противников кумранской общины, вскрывающие их нечестие и т.д. Сюда относится также предписание «любить всех сынов Света, каждого соответственно его жребию в божественном совете, и ненавидеть всех сынов Тьмы, каждого соответственно его вине в божественной мести»» (1QS 1:9-11)⁷²¹.

Но, как уже было отмечено, кумранский дуализм не выходит за рамки единобожия. И мир света, и мир тьмы с их главными духами творит Бог. В этом Свитки Мертвого моря не отходят от библейского монотеизма⁷²². В Благодарственных гимнах Господь назван «совершенным светом» (1QH 4:23) – именно Он стоит над борьбой света и тьмы.

Отчетливый дуализм кумранитов нов по отношению к ветхозаветной традиции. И здесь ученые отмечают различные возможные влияния. Во-первых, некоторое противопоставление света и тьмы, добра и зла все же присутствует в ТаНаХе, а также апокрифах. В Исайте сказано: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю всё это»

⁷²⁰ В 1QH 11 – «засовы вечности (ובריחי עולם)» закрываются за змеем и его духами.

⁷²¹ Амузин И.Д. Кумранская община. С.153-154.

⁷²² Там же.

(Ис. 45:7). Противопоставление пути знания и правды дороге незнания и лжи можно найти в Притчах. В Премудрости Бен-Сиры говорится: *«Противоположность зла – добро, а противоположность жизни – смерть; противоположность человека праведного – нечестивец, а противоположность света – тьма»* (Сир. 33:14). В Завещании Левия сказано: *«...выбирайте для себя либо свет, либо тьму, либо закон Бога, либо деяния Белиара»*.

Но всё же в ТаНаХе и апокрифах нельзя найти «столь резкого противопоставления сил и лагерей света и тьмы»⁷²³, мотивов извечной борьбы между ними и описаний грандиозной эсхатологической битвы.

Ученые отмечают определенное сходство кумранских идей дуализма с зороастрийской религией. К. Кун, А. Мишо, А. Дюпон-Соммер показывают в своих работах определённое сходство кумранских представлений с ранним учением зерванизма, где Время творит и духов добра, и духов зла. Знакомство греков с этим учением произошло ещё в IV в. до н. э., в середине I в. н. э. митраизм в определённой степени заимствует идеи зерванизма⁷²⁴.

Помимо тематического сходства исследователи также указывают на то, что в лексике Кумрана можно найти персидские слова. Но есть среди учёных и противники теории иранского заимствования. Среди их аргументов можно выделить следующие: тексты, говорящие о зерванизме, достаточно позднего происхождения; в иранских источниках нет таких важных для кумранских текстов обозначений, как «сыны Света» и «сыны Тьмы». Ставится также вопрос: существовало ли иранское влияние на иудеев, или иудейское на зороастризм? Или никакого влияния тех или других не было вовсе, а дуалистические концепции развивались параллельно?⁷²⁵

Не берясь принимать или опровергать теорию иранского влияния на тексты Кумрана, отметим то, как появляется в общине исследуемая нами исходная мифологема – солнце-свет и тьма, ему противостоящая. Обе силы выравниваются до полного параллелизма. На первый план выходят дуальность и резкое противопоставление. Но в то же время две параллельные контрастные силы – Свет и Тьма, Правда и Кривда – находятся во власти единого Бога. Первоначальный мотив извечного противостояния как бы спускается под власть единого света.

⁷²³ Там же, с. 155.

⁷²⁴ Там же, с. 155-156.

⁷²⁵ Там же, с. 156-157.

3.1.3.4 Евангелие от Иоанна: взаимодействие света и тьмы

Основной для Иоанна становится не просто тема света, а света, который светит во тьме⁷²⁶. Это не просто яркий свет, приходящий на смену тьме, но свет, который тьму пронизывает, пребывает в общем мраке⁷²⁷.

Противопоставление света и тьмы проявляется с самого начала. И противопоставление это представлено не просто статично – Свет «во тьме светит» (Ин. 1:4). Оно проявляется и в отношении к этому Свету. «Свои» становятся чужими: «Пришёл к своим, и свои Его не приняли» (Ин. 1:11). Тьму любят, а свет ненавидят: «... свет пришёл в мир; но люди более возлюбили (hvga, phsan) тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. 20 Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет ...» » (Ин. 3:19-20). В 12-й главе поднимается тема путей Света и Тьмы: «... ходите (peripatei/te), пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме (o` peripatw/n evn th/| skoti, a|) не знает, куда идёт» (Ин. 12:35).

Противопоставление света и тьмы проходит и на других уровнях. Во-первых, это тема знания, которое связывается с Иисусом-Светом.: «Был Свет истинный (to. fw/j to. avlhqino, n), Который просвещает (fwti, zei) всякого человека, приходящего в мир. 10 В мире был... и мир его не познал» (Ин. 1:9-10).

Свет в Ин. – это жизнь. Но, как и в случае со светом, жизнь становится основной темой Ин. именно в паре со смертью. Отец Г. Чистяков выделяет две ключевые темы, связанные с жизнью – «смерти, которая отступает перед жизнью, и жизни, которая побеждает смерть»⁷²⁸. При этом в первом случае жизнь фигурирует больше сама по себе – «Я есмь хлеб жизни» (Ин. 6:48), а во втором смерть ставится перед лицом вечной жизни – «...хлеб, сшедший с небес... ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Ин. 6:58). Доказательствами победы жизни в Ин. становятся два

⁷²⁶ Как и в случае с кумранским дуализмом, можно предполагать влияние зерванизма на Ин., но вопрос этот остаётся открытым. Не отрицая возможности влияния, мы не будем его непосредственно изучать, оставаясь в пределах сравнения текстов, близких по культуре и, возможно, находящихся под влиянием каких-то зороастрийских воззрений.

⁷²⁷ Чистяков Г. Свет во тьме светит. Размышления о Евангелии от Иоанна. М.: Рудомино, 2001. С. 32.

⁷²⁸ Там же, с. 37.

эпизода – воскрешение Лазаря и воскресение Иисуса. Но если в случае с Лазарем тот возвращается к прошлой жизни, то Иисус идёт в жизнь вечную⁷²⁹.

Оппозицией Иисусу-Свету в Ин. становится «князь мира сего» «... *ныне князь мира сего* (οὐρανῶν τοῦ κόσμου τούτου) *изгнан будет вон*» (Ин. 12:31).

Но при избытии всех противопоставлений упоминание различных, борющихся друг с другом сторон, как и в кумранских текстах, не является конечным и самоценным. Свет и Тьма существуют только в этом мире. Пролог в Ин. говорит о «приходе» Слова, которое было «у Бога» (Ин. 1:1, 2) к людям. В 1 Ин. есть слова: «*Бог есть свет, и нет в Нём никакой тьмы* (ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία)» (1 Ин. 1:5). Оппозиции пронизывают весь текст Ин., и важны они именно в своей полноте. Сила света раскрывается через тьму, и ужас тьмы понимается благодаря свету. Но над этими противопоставлениями существует Высший свет, который объемлет всё.

3.1.4 Город

3.1.4.1 Иосиф и Асенет: женщина как «Град убежища»

После семи дней покаяния и поста к Асенет приходит небесный посланник и возвещает ей, что имя Асенет отныне – «Град убежища»⁷³⁰: «*И больше не будешь ты зваться именем*

⁷²⁹ Там же, с. 37-38.

⁷³⁰ Аптовицер указывает на присутствие в тексте языковой игры в имени главной героини – «Асенет» (אסנת) на иврите означает «разрушенная», «руина». Если к этому слову прибавить определённый артикль – אסנת (Ха-Асенет) то, появляется созвучность со словом אסנת (Хасенет) – «защищающая». А с определённым артиклем Ха-Хасенет (אסנת) переводится как «убежище». Таким образом, создаётся смысловая и языковая связь между именами героини – «Асенет» и «Град убежища». В греческом переводе такая игра слов пропадает (Aptowitz V. Asenath, the Wife of Joseph: a Haggadic Literary-Historical Study // Hebrew Union College Annual. 1924. № 1. P. 280-281).

«Асенет», но будет имя тебе «Град убежища» (πόλις καταφυγῆς), потому что многие племена, ко Господу Богу Всевышнему <обратившиеся>, в тебе найдут убежище (катаφεύξονται), ... в стенах твоих спасены будут (σκεπασθήσονται)» (15:7)⁷³¹.

С приходом к Асенет Человека начинается её преображение⁷³². Она преображается и в своем земном образе, обретая невероятную красоту и вместе с тем бессмертие, и мистически она становится Градом, небесным пристанищем покорных Богу народов. После вкушения сота Человек говорит Асенет: «Се, вкусила ты хлеб жизни, и испила чашу бессмертия, и помазана ты маслом нетления. Виждь, отныне плоть твоя процветёт, как цвет жизни от земли Всевышнего, и кости твои утучнятся, как кедры рая радости Божия (ὡς αἱ κέδροι τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς τοῦ θεοῦ), ... и молодость твоя старости не узрит, и красота твоя вовек не прейдёт. И для всех прибегающих во имя Господа Бога царя веков ты будешь как город-мать, стеной окружённая (ὡς μητρόπολις τετειχισμένη πάντων)» (16:16)⁷³³.

Преобразившись в город, Асенет становится одновременно невестой Иосифа. Небесный вестник говорит ей: «И вот ухожу я к Иосифу и скажу ему о тебе ... И придёт к тебе Иосиф сегодня, и увидит тебя, и возрадуется о тебе, и полюбит тебя, и станет женихом (νυμφίος) твоим, и ты станешь невестою (νύμφη) его на вечное время (εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον)» (15:9)⁷³⁴. И оба образа – город и невеста – являются абсолютно параллельными и взаимовключающими друг друга. Помимо живущей в настоящем Асенет-женщины, параллельно и одновременно с ней в некоем будущем и на небесах, она – небесный город-мать: «... Господь Бог утвердил стены твои в вышних ...» (19:8)⁷³⁵, « ... и основания её, основанные на глыбах седьмого неба» (22:13)⁷³⁶. Город – это не отдельная от Асенет сущность, а она же сама, в другом, небесном, плане. И речь идёт просто о разных планах. Она – вечное пристанище праведников и невеста Иосифа «на вечное время» (εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον) (15:9)⁷³⁷.

Важна одна деталь, которая затем встретится в Откр. – Иосиф и Асенет становятся не мужем и женой, а женихом и невестой «на вечное время» (15:9)⁷³⁸. Это звучит в самом начале из уст

⁷³¹ Иосиф и Асенет. С. 112.

⁷³² Окончательное преображение наступает в момент, когда Асенет не умывается.

⁷³³ Иосиф и Асенет. С. 114-115.

⁷³⁴ Там же, с. 112.

⁷³⁵ Там же, с. 118.

⁷³⁶ Там же, с. 123.

⁷³⁷ Там же, с. 112.

⁷³⁸ Там же. См. также 17:6 (там же, с. 116).

отца Асенет, Пентефрея: *«Так вот, послушай, дитя мое, я отдам тебя ему в жены, и ты будешь ему невестой, а он станет тебе женихом на вечные времена»* (4:8)⁷³⁹. Произносит эти слова и сама Асенет (19:5). Об этом говорит и Человек, пришедший к Асенет (15:6, 15:9). Упоминание о том, что Асенет становится женой Иосифа, присутствует только в эпизоде венчания героев⁷⁴⁰. Но и здесь Асенет упоминается как невеста. Фараон говорит ей: *«Благословит тебя, дитя, Господь Бог Иосифа, и пребудет краса твоя вовек, ибо [по праву] избрана ты Господом Богом Иосифа в невесты Иосифу, ибо он — первородный сын Божий, а ты наречёшься дочерью Всевышнего (θυγάτηρ ὑψίστου) и невестой Иосифа отныне и до века (ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος)»* (21:4)⁷⁴¹.

По словам Н.В. Брагинской, получается, что «когда Асенет «дают в жены» Иосифу, она становится его «невестой», а не наоборот»⁷⁴².

Новый облик Асенет уподобляется раю. Её кости *«утучнятся, как кедровая радость Божия»* (16:16)⁷⁴³. После ухода Человека Асенет видит своё отражение в воде: *«И склонилась*

⁷³⁹ Там же, с. 95.

⁷⁴⁰ Брагинская Н.В. Обычное и странное в инициации Асенет // Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10: тезисы и материалы М., 2009. С. 36.

⁷⁴¹ Иосиф и Асенет. С.120. См. также 21:21 (там же, с. 122)

⁷⁴² Брагинская Н.В. Обычное и странное в инициации Асенет. С.36.

«Образ «невесты», которая никогда не прекращает быть невестой, и брачного пира Агнца, которому не предвидится конца, известен в христианской традиции из Откр., где Новый Иерусалим, спускающийся с неба, описывается как украшенная невеста: *«21.2 И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего»*. Этот образ имеет корни в Ветхом Завете, где Иерусалим, дочь Сиона, предстает как невеста или жена. Брак является символом союза Бога и его народа. Но образность Откровения иная: абсолютизируется полнота, не имеющая развития, вечность. Здесь переход останавливается, потому что происходит полное превращение, без продолжения жизни того же существа в ином состоянии, как в «обычном» обряде перехода. Цель обрядов инициации, брака, проводов умершего и др. состоит в том, чтобы приготовить члена сообщества к его новой роли – взрослого, женатого, покойного. Подобия тому, что происходит с Асенет, можно видеть в обретении особого дара, например, шаманского, причем шаманы, как и Асенет, могут находиться сразу в двух локусах: любое камлание есть пляска на земле и одновременно космическое путешествие» (там же).

⁷⁴³ Иосиф и Асенет. С.115.

Асенет умыть лицо свое и в воде увидела его, и было оно, как солнце (ὡς ὁ ἥλιος), а глаза ее – как восходящая денница (ὡς ἑωσφόρος ἀνατέλλων), щеки ее – как поля Всевышнего (ὡς ἄρουραι τοῦ ὑψίστου), а румянец на щеках – как кровь сына человеческого, губы ее – как роза жизни, начавшая распускаться, а зубы ее – как воины, выстроенные к битве, волосы главы ее – как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими (ὡς ἄμπελος ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ εὐθηνούσα ἐν τοῖς καρποῖς αὐτῆς), а шея ее – как кипарис прекрасный, груди же ее – как горы Бога Всевышнего (ὡς τὰ ὄρη τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου)» (18:9)⁷⁴⁴.

Но это всё же не изначальный рай, а эсхатологическое Царство. Поэтому мы не говорим об отождествлении. Сравнение Асенет с раем радости (наслаждения) – точная цитата из Бытия в Септуагинте, но это всё же соотношение, а не отождествление.

Картина земного рая дана в начале текста при описании жилища Асенет – башни и сада, её окружающего. В саду растут плодоносящие деревья. Туда летят воскресшие пчёлы. Там – источник «живой воды». *«И с правой стороны во дворе был обильный источник проточной воды (ῥδατος πλουσίου ζῶντος). И под источником – большой пруд, наполнявшийся водой из того источника. Оттуда начинался ручей, который протекал среди двора и поил в том дворе все деревья» (2:12)⁷⁴⁵.*

Вода из этого источника упоминается и в дальнейшем – Человек перед посвящением предлагает Асенет умыться «живой водою», Асенет смывает с себя прах и пепел прежней жизни язычницы, вода очищает ее и возвращает к жизни: *«... чёрный хитон плача сбрось, и власяницу сними со стана твоего, и отряси с головы твоей эту золу, и умой лицо твоё и руки твои водою живою (ῥδατι ζῶντι), и надень ризу льняную новую, ненадёванную и нарядную, и препояшь стан твой новым двойным поясом девичества твоего» (14:12)⁷⁴⁶.* На этом тема воды не заканчивается. Когда дядька смотрит на Асенет после тяжелых семи дней поста и покаяния, он видит ее усталой и изможденной и пугается ее облика.

Картина смены одежд и умывания как бы повторяется. Асенет *«... открыла большой сундук, и достала свои лучшие одежды брачные, блистающие подобно молнии, и надела их. 6. И препоясалась поясом золотым и царским из драгоценных камней. И надела на руки свои золотые браслеты, а на ноги – золотые шаровары, и на шею свою – ожерелье великолепное, в котором роскошных драгоценных камней было без числа, и золотой веноч (στέφανον χρυσοῦν)*

⁷⁴⁴ Там же, с. 117.

⁷⁴⁵ Там же, с. 93.

⁷⁴⁶ Там же, с. 110-111.

возложила себе на голову, а на венке над челом ее был крупный камень яхонт, а вокруг большого камня были еще шесть драгоценных камней. И покрывала свою голову покрывалом, как невеста, и скипетр взяла в руку свою» (18:5-6)⁷⁴⁷.

От слов дядьки Асенет огорчается и велит принести ей воды из того самого источника в саду, чтобы умыться. Но омовение от пепла водой из райского сада уже было на первой стадии посвящения. Теперь, когда перед Асенет оказывается чаша с живой водою, она служит только тому, что Асенет видит в ней свое отражение, свой преображенный облик: *«И как увидела себя в воде Асенет, изумилась увиденному, и возрадовалась великой радостью, и не умыла лица своего, сказавши: Не смыть бы мне красоту эту великую!» (18:10)⁷⁴⁸.*

До этого момента дядька видит Асенет поникшей от поста и бессонницы. После – восторгается её красотой. Хотя не произошло ничего, кроме того, что Асенет не умывается водой из того же самого источника, из которого она умывалась при Человеке. И именно в этот момент происходит её окончательное преображение. Да, момент «неумывания» – решающий, но дело здесь не в смывании чего бы то ни было. Функция воды тут – зеркало. И дело не в том, что Асенет не умывается, а в том, что видит себя. Но видит себя небесную, то неземное существо, которым она теперь является. И увидеть это может только она. Дядька видел земную девушку, которая постилась и не спала семь дней. Поэтому вполне объяснимо, почему он ужаснулся и опечалился. На земном, внешнем плане «преображение» Асенет в том, что она осунулась и исхудала. На небесном, внутреннем – она очистилась и приобрела духовную «дивную» красоту. Теперь, после того, как Асенет увидела неземную себя, как бы произошло «воссоединение» земной девушки и небесной сущности. Кто-то другой увидеть это не мог, что явно показано через изменившуюся реакцию дядьки. Через воду-зеркало в Асенет окончательно входит красота, она будто вбирает её в себя. С этого момента она – единое существо: земная красавица, небесный город и божественная невеста сыну Божьему Иосифу.

В параллелизме описания смены одежд после слов Человека и перед приходом Иосифа, в упоминании всё той же воды из источника видна связь и динамика. Получается, что земной сад, в котором живёт Асенет, устроен по образцу Эдена, а небесная «метрополия-Асенет» – это его будущее эсхатологическое соответствие. Вода из рая-сада в первый раз служила духовному физическому очищению Асенет. После поста – уровень другой. И то же омовение уже невозможно. Это совершенно новое преображение – не возврат к саду Эден, а обращение к эсхатологическому Царству.

⁷⁴⁷ Там же, с. 117.

⁷⁴⁸ Там же.

С преображением Асенет появляется и мотив света. Её лицо – «как солнце» (18:9)⁷⁴⁹. Далее, когда родители Асенет видят её рядом с Иосифом, сказано: «И увидели они Асенет – будто свет явился» (20:6)⁷⁵⁰. И свечение Асенет приобретает не только становясь небесным городом, в чём, безусловно, видны следы мифа. Свет появляется тогда, когда Асенет видит себя в воде, одновременно с её преображением и «воссоединением» со своей небесной природой.

Таким образом, мы можем наблюдать определённый комплекс мифологем: Женщина-город, женщина в саду/рае, источник живой воды в саду/рае, преображение женщины: от ложного блеска языческой жрицы через покаянные траурный хитон и власяницу (кожу), омовение и белые одежды к блистающим, как молния, брачным одежаниям, и солнечное преображение облика. Все вместе для родителей Асенет это оказывается явлением света.

И в заключении этого подпункта – несколько соображений о структуре текста ИиА и значении для него момента преображения Асенет в город. Апокалиптическая сцена явления Человека Асенет представляет собою одновременно и центр, и апофеоз.

Являясь центральным моментом повествования, это видение делит текст на две тематические части: Асенет – язычница, окружённая множеством богов, и Асенет – дочь единого Бога. Исследование структуры первой части памятника до 22 главы, проведенное Хэмфри, выявило строго симметрическую структуру концентрического хиазма. Этот приём распространён в древней литературе, например, в ТаНаХе и пространстве эллинистической культуры, и может строиться как при помощи повторения лексически перекликающихся мотивов, так и при помощи расположения соотносимых по содержанию фрагментов текста⁷⁵¹. В ИиА хиастическая структура в целом подчеркивается лексическими соответствиями в соотнесенных фрагментах⁷⁵².

Являясь апофеозом, видение Асенет становится заключительной сценой периода несчастья и горя, периода динамического. Примечательно, что этот период исчисляется в 7 дней. После видения наступает совершенно другое состояние, исчисляемое не во времени, а, скорее, в пространстве вечности («на вечное время» (19:5)⁷⁵³, (17:6)⁷⁵⁴). И сцена явления Человека к Асенет как бы знаменует этот переход от времени в вечность.

⁷⁴⁹ Там же.

⁷⁵⁰ Там же, с. 119.

⁷⁵¹ Humphrey E. McEwan. Op. cit. P. 39.

⁷⁵² См. подробнее в § 3.1 Тексты вокруг Откровения Иоанна Богослова. Также: Humphrey E. McEwan. Op. cit.

⁷⁵³ Иосиф и Асенет. С. 118.

⁷⁵⁴ Там же, с. 116

В виде схемы это может быть изображено так:

исходное 7 дней покаяния трансформация начало вечности
состояние

3.1.4.2 Третья книга Ездры:

гибель Города грешников в огне и рождение Города правдников в свете

Четвёртое видение, в котором появляется образ города, становится для текста 3 Езд. кульминационным⁷⁵⁵. Оно стоит после трёх видений-диалогов Ездры с Ангелом и двумя эсхатологическими видениями, за которыми следует заключение. И если в первых видениях Ездра находится в глубоком отчаянии, то часть текста, которая следует за четвёртым видением, напротив, наполнена надеждой, оптимизмом с его стороны.

Многие учёные отмечают, что «трансформация» Ездры связана с его переходом на позицию Уриила, с переходом от позиции скептицизма, отчаяния к позиции верности и преданности⁷⁵⁶. В этом изменении Ездры ключевым становится именно его встреча с женщиной-Сионом и разговор с ней. Страдания женщины становятся параллелью страданиям и жалобам самого Ездры⁷⁵⁷. Сам же Ездра при встрече с женщиной как бы перемещается на место ангела Уриила.

Параллелизм в образах Ездры и женщины проявляется также в мотиве их трансформации. Страдающая женщина становится лучезарным городом, жалобы Ездры превращаются в его упование. И обе эти трансформации взаимообусловлены. Женщина превращается в город после слов Ездры. Преображение Ездры происходит через видение им женщины, которая затем становится вечным городом. По мнению М. Стоуна, плачущая женщина становится «внешним» проявлением скорби самого Ездры. А «внешние» аргументы ангела становятся «внутренним

⁷⁵⁵ Humphrey E. McEwan. Op. cit. P. 59.

⁷⁵⁶ Ibid, p. 62.

⁷⁵⁷ Ibid, p. 64.

состоянием Ездры»⁷⁵⁸. И именно с момента такого переноса мы можем говорить о кардинальном изменении визионера.

Таким образом, женщина-Сион – это своего рода проекция Ездры, и их образы неотделимы, а изменения в Ездры могут быть поняты только через видение женщины.

Помимо описания женщины-города из 10-й главы в тексте появляется ещё одно описание города, которое также связано с женщиной: *«Так говорит Господь: Я вывел народ сей из работы, дал им повеление через рабов Моих, пророков, которых они не захотели слушать, но отвергли Мои советы. 2 Мать, которая родила их (mater quae eos generavit), говорит им: «идите дети; ибо я вдова (vidua) и оставлена ...» (2:1-2).* Как и в четвертом видении, здесь, вероятно, говорится о Сионе или Иерусалиме, чей образ также предстаёт в несчастном состоянии. Женщина – всеми покинутая вдова. И так же, как в главах 9-10, здесь появляется тема будущего прекрасного состояния. Господь говорит вдове: *«Не бойся, мать сынов (mater filiorum), ибо Я избрал тебя... 18 Я освятил и приготовил тебе двенадцать деревьев, обремененных различными плодами, 19 и столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших (totidem fontes), произрастающих розу и лилию, через которые исполню радость сынов твоих... 23 ...И я дам тебе первое место в Моем воскресении» (2:17-19, 23).*

То же Господь обещает перед этим Своему народу: *«Возвести народу Моему, что Я дам им царство Иерусалимское, которое обещал Израилю, 11 и приму славу от них и дам им обители вечные (tabernacula aeterna), которые приготовил для них. 12 Древо жизни (lignum vitae) будет для них мастью благовонную...» (2:10-12).*

Таким образом, мы можем видеть, во-первых, параллелизм образа матери и народа, Сиона (Иерусалима) и народа Бога, а, во-вторых, явный параллелизм этого отрывка с видением женщины-Сиона, которая предстаёт перед Ездрой.

Здесь также отчётливо проявляется образ рая, сада, в котором произрастают деревья, посажено древо жизни, и текут источники. Интересно, что это описание появляется в контексте гор: *«... и семь гор величайших, произрастающих розу и лилию» (2:19)* и сопровождается темой вечной жизни: *«и дам им обители вечные» (2:11)*. Присутствует и образ вечного света: *«...ибо свет немерцающий воссияет вам на вечное время (quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis)» (2:35).*

⁷⁵⁸ Stone M.E. Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 36. (Hermeneia).

Непосредственное отождествление города с раем появляется в 8-й главе: «...ибо вам открыт рай (*paradisus*), насаждено древо жизни, предназначено будущее время, готово изобилие, построен город (*civitas*), приготовлен покой (*requies*), совершенная благодать и совершенная премудрость. 53 ... и в конце показалось сокровище бессмертия (*thesaurus inmortalitatis*)» (3 Езд. 8:52-53).

И снова выстраивается целый ряд – женщина-мать-город-рай-дерево-источник-свет.

В 3 Езд. присутствует противоположный образ женщины-города. Это Асия, которая появляется в 15-й главе и которая, в противоположность воссиявшему Иерусалиму, сгорает от Славы Божьей.

3.1.4.3 Кумранские документы: община-Храм

Рассматривая образ Храма в Кумране, мы не будем затрагивать все связанные с Храмом упоминания. Количество документов, сохранившихся в кумранской библиотеке, слишком обширно и разнообразно, чтобы пытаться делать какие бы то ни было однозначные выводы об отношении общины к Храму вообще. Остановимся в первую очередь на возможном отношении кумранитов ко Второму Храму и на образе самой общины как Храма.

Учёные сходятся во мнении, что кумранская община негативно относилась к существовавшему тогда иерусалимскому культу. Это во многом стало одной из причин отделения общины. Кумраниты считали иерусалимский Храм осквернённым, а священство – нечестивым⁷⁵⁹. Это представление отчётливо прослеживается в Комментарий на Книгу Пророка Аввакума (или Пешер Хаббакук): «*«Город» – это Иерусалим, в котором Нечестивый священник творил мерзостные дела и осквернил Храм Бога*»⁷⁶⁰(1QpHab 12.7-9).

Об осквернении Храма говорит Дамасский документ: «... воздерживаться от нечестивого богатства, оскверненного обетом и закланием, 16. и богатством святилища, и ограблением бедняков своего народа, «так что вдовы становятся их добычей, 17. и сирот убивают». Нужно отделять нечистого от чистого (בִּן הַטְּמֵא לַטְהוֹר), отличать 18. святое от мирского (בִּן הַקְּדוֹשׁ לַחַוֵּר), соблюдать день субботы, согласно относящимся к нему толкованиям, и праздники

⁷⁵⁹ Maier J. Temple // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. P. 924.

⁷⁶⁰ הקר'ה ה'א 'רושלם 8 אשר פעל בה הכוהן הרשע מעש' תועבות ו'טמא את מקדש אל (1QpHab 12.7-9).

...» (CD 6:15-18). В 4-й главе этого текста говорится о трёх сетях Велиала, одна из которых – «осквернение святыни» (טמא המקדש) (CD 4:18).

При отрицании существующего Храма весь фокус внимания переносился на отделившуюся общину, которая становилась совершенно противоположным миром: «... из дома Раскола (מ'ב'ל פלג), которые вышли из священного города 23. и опирались на Бога во время отступничества Израиля, и осквернили святилище, но вернулись 24. к Богу ...» (CD 20:22-24). И, говоря об осквернении Храма, община отказывается от участия в Храмовых ритуалах: «И все, кто приведены в Завет (ה'ובאו בבר'ת), 12. не должны входить в святилище, чтобы освещать его жертвенник напрасно, но пусть будут запершими 13. дверь, как сказал Бог: «Кто среди вас запрет его дверь, и не освещайте Мой жертвенник 14. напрасно». Ведь (они) должны следовать за тем, чтобы действовать по объяснению Торы (Закона) для поры нечестия, и отделиться 15. от Сынов гибели (מבני השח'ת) ...» (CD 6:11-15).

И сама община становится некоторым аналогом храмовому пространству, временным заместителем осквернённого Храма. Члены общины образуют символический дом, а священники – Святая Святых⁷⁶¹. «...Для общины Завета б. вечного, чтобы искупить всех самоотверженно предавшихся Святыне с Аароном и Истинному Дому (לב'ת האמת) с Израилем и присоединяющихся к ним ради общины и ради тяжбы, и ради правосудия ...» (1QS 5:5-6).

Но речь не идёт о буквальной замене Храма. Кумраниты считали свою общину духовным Храмом, называя себя «святилищем людей» (מקדש אדם) (4QMidrEschata 3:6-7)⁷⁶². Так, казалось бы, возвращается тема «человек-город/Храм», но смысл здесь иной. Это не женщина-дом, принимающая бога внутрь себя и становящаяся целью, обителью Бога и человека. Храм в данном случае – средство служения Богу. Молитва человека и его поведение – жертвоприношение духовное. А людское сообщество – духовные стены Храма, в котором всё направлено на служение Богу⁷⁶³. Например, в тексте Флорилегиум говорится о духовных

⁷⁶¹ Maier J. Op. cit. P. 924.

⁷⁶² Брагинская Н.В., Виноградов А.Ю., Шмаина-Великанова А.И. Был ли крест на медовом соте? // Arbor Mundi. 2010. Вып. 17. С.158.

⁷⁶³ Как отмечает И.Д. Амусин, разрыв с иерусалимским Храмом и отказ от участия в его ритуалах послужил «импульсом для более глубокого поиска заменительных средств искупления, для переноса центра тяжести в сферу морально-этических норм в соответствии с буквой и духом пророческой традиции». По словам исследователя, именно эти поиски и могли привести общину к идее нового Храма, «в котором искупление при помощи жертвоприношения заменяется искуплением посредством добрых дел, «жертв духовных» (Амусин И.Д. Кумранская община. С. 138).

приношениях: *«И он пожелал, чтобы построили Ему святилище человеческое (מקדש אדם), в котором Ему будут возносить воскурения пред лицом Его (в виде) деяний Закона» (4Q Flor 1:6-7).*

Отрицание осквернённого Храма, замещение его общиной как духовным Храмом на земле, по-видимому, стимулировало выработку представлений об истинном Храме, эсхатологическом святилище. В Свитке Войны говорится о храмовой службе во время окончательного боя сынов Света против сынов Тьмы: *«...И главы их смен пусть служат каждый на своем месте. А главы колен и отцов общества – за ними, чтобы стоять постоянно при вратах святилища» (1QM 2:3).* Флорилегиум со ссылкой на Исх. 15:17-18 говорит о Доме (הבית), который будет поставлен навеки, не подвергнется разрушению и в который не войдёт никто, кроме святых (4Q174 фр. 1 2-69)⁷⁶⁴. Община временно замещает Храм, но не является целью. Вечный эсхатологический Храм – место соединения святого человека с Богом, его конечный приют.

Так, в кумранских текстах представлены образы Храма. Но они не просто фигурировали в текстах как литературные образы. Они вбирали в себя идеи самой общины, как в случае с календарными исчислениями. Или становились идеями кумранитов, как в случае с отождествлением людей и Храма.

3.1.4.4 Изображение Храма в Храмовом свитке

Храмовый свиток, хорошо сохранившийся документ содержит относительно подробное описание Храма, важное и, по нашему представлению, связанное с описанием Храма в последних главах Откр.

Изображение Храма в Храмовом свитке, скорее всего, было некой моделью, планом Нового Храма⁷⁶⁵, который будет стоять вечность: *«...и Я буду ... с ними всегда. И Я освящу Моё святилище славой, ибо помещу Свою славу пребывать на нём до дня Творения, когда обновится Моё святилище ...» (11Q19 34:8).*

⁷⁶⁴ Описание будущего Храма присутствует также во фрагментах, которые посвящены Новому Иерусалиму (например, 2Q24, 4Q554 и т.д.).

⁷⁶⁵ Maier J. Op. cit. P. 926.

В картине Храма, представленной в Храмовом свитке, даётся описание нескольких «концентрических областей святости», исходящих от присутствия Бога в центре, в Святая Святых: Храмовое здание; пространство для жертвоприношений вокруг алтаря; внутренний двор для священников; средний двор для ритуально чистых мужчин; внешний двор для ритуально чистых мужчин и женщин⁷⁶⁶.

Вся архитектура Храма в 11QT пронизана математическим символизмом. Внутренний двор⁷⁶⁷ имеет четверо ворот – расположенные по одному с каждой стороны, ворота соответствуют основным направлениям света и четырём группам левитов⁷⁶⁸. У среднего и внешнего дворов – по 12 ворот (по три с каждой стороны), причём на них написаны имена 12-ти колен Израиля. Каждая стена внешнего двора разделена на четыре отрезка между воротами по 360 кубов, длина ворот – 50 кубов.

Архитектура Храма в этом кумранском тексте, по мнению некоторых учёных, воплощала идею связи сакрального времени и пространства⁷⁶⁹. Отмечается исследователями и связь строения с солнечными измерениями и солнечным календарём⁷⁷⁰.

⁷⁶⁶ Ibid, p. 925.

⁷⁶⁷ Площадь внутреннего двора – 280 x 280 кубов (или 294 x 294 с учётом стены) (11QT 36.3-7), среднего – 480 x 480 кубов (11QT 38.12-15), внешнего – 1590 или 1600, как считает первоиздатель текста И. Ядин.

⁷⁶⁸ Maier J. Op. cit. P. 926.

⁷⁶⁹ См. Scott J.M. Op. cit. P. 222; Thiering B. The Temple Scroll Courts Governed by Precise Times // Dead Sea Discoveries. 2004. Vol. 11. № 3. P. 358.

⁷⁷⁰ С точки зрения Я. Ядина, размеры внутреннего двора могут быть связаны с календарными исчислениями, основанными на числе 360. В этом рассуждении исследователь исходит из того, что длина стены внутреннего двора от угла до ворот – 120 кубов, и «как 480 в измерении среднего двора... и 360 – внешнего двора, так и 120 может быть взято из специального календаря кумранитов, который базировался на числе 360 (Scott J.M. Op. cit. P. 225). Отметим также, что и числа 294 и 120 имеют очень важное значение в Юб.: 294 – цикл отот, связанный со служением священников, а 120, по Скотту, – количество юбилеев в этом веке (Ibid, p. 226). Б. Тиеринг утверждает, что стены ворот соответствовали минутам в часе, а люди, стоявшие там (см. 12 ангелов у оснований города в Откр.), должны были отмечать положение солнца, на основе чего производился счёт времени. По мнению исследовательницы, «Дворы Храма и ворота подразумевались «в качестве инструментов для точного измерения времени» как дней и сезонов года, так часов и минут» (Thiering B. Op. cit. P. 336-358). На основании определённых тригонометрических вычислений М. Баркер утверждает, что средние ворота на восточной

3.1.5 Параллели и расхождения

Рассмотренные в первом параграфе Третьей главы тексты содержат первоначальный комплекс мифологем, связанных с женским образом, светом, погоней за ним и городом. Теперь сравним материалы, представленные в этих текстах.

3.1.5.1 Женщина

Образ женщины – центральный в апокрифе ИиА Асенет совмещает в себе два состояния, две противоположности всеобъемлющего женского образа. Вначале она предстаёт девой-язычницей, после преобразования – уверовавшей в единого Бога супругой-невестой Иосифа, стороне Храма являются местом восхода солнца во время равноденствий, в то время как внешние углы северо-восточных и юго-восточных ворот обозначали место восхода солнца во время зимнего и летнего солнцестояния (Barker M. *The Temple Measurements and The Solar Calendar // Temple Scroll Studies: Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll / ed. by G.J. Brooke. Sheffield: JSOT Press, 1987. P. 63-64. (Supplement Series 7)*). М. Баркер также отмечает определённое сходство устройства Храма с астрономическими исчислениями в 1 Ен, где дана картина движения солнца и луны через 12 небесных ворот. В 3-й части 1 Ен., Астрономической книге, описано движение солнца и луны по 12-ти воротам (хотя они расположены по шесть напротив друг друга). Помимо этого, двенадцать месяцев имеют своих путеводителей, как и 4 добавочных дня. По солнечному календарю, представленному в 1 Ен., а также в тексте Юб., представленном в Кумране, год разделяется на четыре сезона по 90 дней с 4-мя добавочными днями. (Barker M. *Op. cit.* P. 65). Знаменательно, что сторона внешнего двора Храма в 11QT представляет собой четыре отрезка по 360 дней, тем самым, видимо, также свидетельствуя о подобном исчислении.

матерью народов. Первое её состояние связано с отсутствием плодородия и смертью. Второе – с жизнью.

В 3 Езд. женщина также сочетает в себе несколько состояний. Правда, их смена символически удвоена – неплодная рождает сына. После его гибели снова возвращается к своему первичному состоянию и в итоге преобразуется из вдовы в город-невесту. И так же, как и в ИиА, логика повествования следует за символом – неплодное состояние сменяется жизнью. В ИиА дева, становясь супругой, приобретает статус невесты. В 3 Езд. – мать, потерявшая сына, становится невестой. Невестой – как символом вечной жизни.

Но контраст двух женских состояний появляется в 3 Езд. в разных образах. Так же, как и в библейских текстах, здесь вводится образ города Асии, погрязшего в разврате. Участь этого греховного города – вдовство. Асия теряет своих любовников, изобилие переходит в неплодие. Бездетная женщина-Иерусалим вновь обретает плодородие.

Противопоставление двух женских образов можно наблюдать и в кумранских текстах. Продолжая библейские и апокрифические традиции, Кумран рисует образ персонифицированной Премудрости, чьё изображение сближается с Торой и жизнью. Но кумранские тексты возводят женские образы до надмирного уровня, вводят в эсхатологический контекст. Праведники наследуют Премудрость в будущем мире. Безрассудная женщина держит Преисподнюю в своих руках. Тема борьбы добра и зла, одна из основных идей кумранитов, проявляется и в двух женских образах. Явственнее всего это видно в Благодарственных гимнах, где рядом поставлены две женщины – рождающая Спасителя и рождающая Аспида. Но это не просто противопоставление двух аспектов женщины в двух контрастных фигурах. Соединение мотивов рождения и смерти происходит на уровне одного персонажа. Вторая женщина также рождает, но рождает смерть, змея.

В Ин. нет женского образа, наделённого интересующими нас мифологическими чертами. Тем не менее библейский образ Премудрости повлиял на формирование повествования об Иисусе Христе. И здесь, как в библейских и апокрифических книгах, и как в Кумране, присутствуют всё те же черты – ассоциация Премудрости со знанием и жизнью.

3.1.5.2 Свет

Тема света отражена в ИиА и в образе Иосифа, и в облике Асенет. Иосиф изначально появляется как солнечный герой. Солнечный герой прослеживается и в параллельном Иосифу образе Ангела. Асенет, напротив, света вначале лишена. Текст открывается описаниями её ложной красоты, роскоши и подобия свечения. Свет приходит с преображением и одновременно с тем, как она становится невестой Иосифа. В этот же момент Асенет превращается в небесный город-мать, убежище для всех обратившихся ко Всевышнему. Но тема света в женщине не пересекается с образом женщины-города. Свечение Асенет – один мотив, а то, что она представляет собой мистический небесный город, – мотив другой. И мы скорее можем говорить о соседстве этих величественных образов – светящейся женщины и женщины-города.

Свет в женском образе, символизирующем женскую суть и одновременно город, есть в 3 Езд. Женщина рождает светоносного сына. Но с его гибелью свет гаснет. И происходит её мистическое преображение в светящийся небесный град.

Мифологическая тема приобретённого/изначального света в ИиА и в 3 Езд. обретает новое значение – это свет преображения. И это уже не (или не только) внутренний свет и не свет добываемый, но метаморфоза, превращение, преображение.

О свете преображения говорит и Ин. Люди перенимают свет Слова, становясь сынами Света.

Выражение «сыны Света» – одно из ключевых для Кумрана. Эта фраза появляется только в Кумране и Ин.

В кумранских текстах мы можем видеть как «сынов Света», так и того, кто над ними «главенствует». Но в Кумране «князь Света» не есть сам свет. В Евангелии Иисус – Свет. И здесь как бы совмещаются образы созданного и посланного Богом ангела (или князя) Света с собственно Богом, который и есть свет.

И в Кумране, и в Ин. свет ставится в параллель с правдой и жизнью, которая означает «не только земное существование, но и блаженную вечность»⁷⁷¹. Само слово «жизнь» становится одним из ключевых для Ин., встречаясь в тексте многократно, более 50 раз⁷⁷².

Тема света в контексте жизни появляется и в Кумране. Праведникам предрекается благополучие и вечная жизнь.

Итак, можно сказать, что преображение Светом является точкой перехода из одного состояния в противоположное. В ИиА и 3 Езд. – изменение противоположных состояний проходит на уровне одной женщины, девы-язычницы или потерявшей сына женщины. В

⁷⁷¹ Дюмулен П. Указ. соч. С. 32.

⁷⁷² Чистяков Г. С. 36.

результате преобразования они приобретают надмирное значение. В Кумране и Ин. – противоположные состояния существуют изначально на уровне космическом. Надмирная сила Света несёт в себе силу преобразования людей, становящихся частью этого Света. Но в Ин. план космический переплетается с земным, и происходит обратная ИиА и 3 Езд. схема. Слово-жизнь, существующее от начала, поселяется среди людей и становится человеком.

3.1.5.3 Погоня

Мотив погони за женщиной в ИиА появляется дважды. Первый раз – как образ, второй – как событие.

Напротив, в 3 Езд. мотив погони за женщиной эксплицитно не появляется, но присутствует скорее в обещаниях защиты. О погоне и битве непосредственно говорится в отношении внутреннего конфликта злых сил – кармонян и ассирийцев.

Появляется в 3 Езд. и противостояние орла и льва. Но открытой борьбы здесь нет. Когда лев появляется и начинает говорить, орёл просто исчезает. Это же происходит и в ИиА, но только на месте льва здесь стоит Асенет. После погони сыновья фараоновы обнажают мечи, желая напасть на неё. Асенет молится Богу, и мечи выпадают из рук преследователей. Борьбы нет. Хотя, в отличие от 3 Езд., чудо происходит скорее благодаря Богу, нежели свету. Мифологический мотив восхода солнца, от лучей которого тьма рассеивается, приобретает богословскую окраску.

И в Кумране, и в Ин. «свет» – центральная тема. Но образ этот приобретает значение именно в своей полноте – в дуализме света и тьмы.

Свет – как для Ин., так и для Кумранских текстов – это, прежде всего, жизнь. И свет несёт вечную жизнь. Тьма – вечную жизнь во тьме. Концепция дуализма света и тьмы у Иоанна и в кумранских текстах включает в себя и другие оппозиции. Во-первых, это мотив знания, которое связывается с царством Света в 1QM и с Иисусом в Ин. Также можно выделить оппозиции: зло и истина, ненависть и любовь.

В Евангелии Иисус не раз назван Сыном Божиим: «... *послал Бог Сына Своего в мир* (avpe, steilen o` qeo.j to.n ui`o.n auvtou/ eivj to.n ko, smon)» (Ин. 3:17).

Как отмечает Чарльзворт, христология здесь принадлежит сугубо евангелисту⁷⁷³. Но сам символизм и терминология были созданы не им. В текстах, посвящённых Мессии, например, 4Q534, упоминается фигура, названная «Избранный Бога» (בְּחֵיר אֱלֹהִים) (col. I, 10).

Кроме того, кумраниты были знакомы с термином «сын Бога», восходящим ко второму Псалму, и знали об апокалиптическом наименовании «Сын Бога». Так, в арамейском псевдоэпиграфе Даниила (4Q246=4QPs Dapa) появляются эти слова «Сын Бога» (אֱלֹהִים בְּרֵךְ) и «Сын Всевышнего» (וּבֶרֶךְ עֲלִיּוֹן) (col II, 1). По словам Дж. А. Фицмайера, этот текст чисто апокалиптический, и наименование «Сын Бога», встречающееся в библейских и парабиблейских текстах, получило хождение у кумранитов и, как обозначение мессии, стало частью образа Иисуса⁷⁷⁴ в Новом завете⁷⁷⁵.

Иисус в Ин. выступает аналогом Князя Света в Уставе общины. И при этом тому и другому в обоих текстах противопоставлен другой владыка – ангел Тьмы (*IQS*) и князь мира сего (Ин.). При отчётливом противопоставлении света и тьмы в Боге тьма не присутствует. Но если в Кумране различие между Богом и Князем Света видно явно, то в Ин. эта грань стёрта.

Родство кумранских текстов с Ин. давно отмечено учёными⁷⁷⁶. По словам М. Хенгеля, ведущего специалиста в вопросе иудейского происхождения христианства, «открытия в Кумране стали поворотным моментом в рассмотрении места Четвёртого Евангелия в истории религии»⁷⁷⁷.

Те термины и фразы, которые веками считались «Иоанновыми», обнаружались в Свитках Мёртвого моря, особенно в Уставе общины. Но при этом говорить о влиянии Ин. на Устав общины не приходится. Кумранский текст не содержит намёка ни на христианскую керигму, ни на образ Христа, а представляет собой дохристианское иудейское произведение.

И по отношению к кумранскому дуализму и дуализму Ин. встаёт вопрос о влиянии зерванизма. Не отрицая такой возможности, мы указываем на параллели между текстами, которые, возможно, и находились под влиянием каких-то зороастрийских воззрений.

⁷⁷³ Charlesworth J.H. Op. cit. P.112.

⁷⁷⁴ Сыном Божьим именуется также Иосиф в ИиА (напр., 6:3).

⁷⁷⁵ Charlesworth J.H. Op. cit. P. 114, comm. 55.

⁷⁷⁶ Учёные отмечают многочисленные лингвистические и теологические параллели с кумранскими текстами. Среди этих параллелей можно выделить вопрос о предопределении, об избранности некоторых людей, вопросы пневматологии, роль эзотерического знания, символический язык, мессианологию, а также космический и антропологический дуализм (см. подробнее: Charlesworth J.H. Op. cit. P. 132-143).

⁷⁷⁷ Hengel M. The Johannine Question. London: SCM Press, 1989. P. 111.

Подытоживая сказанное по теме погони, отметим: в ИиА говорится о погоне за женщиной, в 3 Езд. – это защита от преследования и одновременно борьба между силами зла. Кумран даёт картину противостояния небесных и земных сил. Ин. – вместе с подобной картиной строит свой сюжет на теме преследования и неприятия Света.

3.1.5.4 Город

Образы женщины-города появляются как в ИиА, так и в 3 Езд. Через пост и покаяние Асенет становится небесным городом. Женщина в видении Ездры преобразуется в город после тягот и потерь – длительного периода бесплодия и смерти долгожданного сына. Но женщины в обоих текстах не сравниваются с городами, не характеризуются через эти образы. Женщина и есть город.

В обоих текстах преобразование женщины в город – центральное видение. А упокоение в Небесном Иерусалиме в 3 Езд. – место упокоения Асенет.

В 3 Езд. присутствует и противоположный образ женщины-города. Это Асия. Иерусалим сияет, а греховная Асия от той же Божьей славы сгорает.

Представления о стенах женщины мы видим и в Благодарственных гимнах. Женщина, рождающая *«дивного советника»*, уподоблена городу, *«укреплённому перед лицом врагов»*. Далее текст говорит о *«стенах»* женщины, рождающей Аспида. Тем самым, появляется полный комплекс мифологем – противопоставление положительной и отрицательной женщин, рождение чудесного младенца, угрожающая опасность в виде бушующих волн и образ женщин-городов. Никакого последовательного преобразования здесь нет, все эти темы сосуществуют одновременно.

Присутствуют в Кумране идеи человека-города и человека-Храма. Сама община – своего рода город. В то же время это объединение людей – Храм. Но идеи эти, по-видимому, не связаны друг с другом.

Здесь нет связи, и одновременно есть параллели с женщиной-городом/Храмом. Она – приют для всех обратившихся к Богу. Община – приют для сынов Света⁷⁷⁸. Но если в женском образе

⁷⁷⁸ К тому же образ общины как города с алмазовыми стенами встречается в текстах Кумрана – дословно так, как в ИиА названа Асенет.

самое важное – материнство и упокоение в этом месте, то община-Храм – это объединение для духовных приношений Богу. Женщина-город становится целью, сюда стремятся, община остаётся всё же путём единения с Богом.

* * *

Итак, в рассмотренных нами текстах литературы Второго Храма обнаруживаются всё те же мифологические мотивы – положительная и отрицательная женщины, свет, погоня и женщина-город. Мотивы эти богословски осмысляются и становятся порой основными идеями текстов.

При сравнении произведений видно родство и отличие этих представлений. Где-то проявляются дословные повторы, где-то – сходные идеи. И порой идеи эти настолько близки, что встаёт вопрос о возможности взаимного влияния.

§ 3.2 Соединение образов в Откровении Иоанна Богослова

Наконец, мы переходим к анализу текста Откр. Сначала обратимся к образу жены, облечённой в солнце, которая рождает Сына Человеческого (пункт 3.2.1), и блудницы, что пьёт чашу крови (пункт 3.2.2). Далее рассмотрим связь образа жены с солнцем и место этого образа в структуре текста в контексте творения светил (пункт 3.2.3). Пункт 3.2.4 станет непосредственным продолжением пункта 3.2.3 и будет посвящён мотиву погони дракона за женой, а также борьбе Сына Человеческого со зверем. В пункте 3.2.5 попытаемся разобрать образ женщины-города: жены-Иерусалима и блудницы-Вавилона. Помимо этого остановимся на связи города с солнцем и числовой символике, играющей в тексте Откр. немаловажную роль.

В пункте 3.2.6 сравним материал Откр. с образами ИиА, 3 Езд., текстами Кумрана и Ин. Сделанные наблюдения и выводы сопроводим таблицами, где представим параллели между текстами.

В самом конце постараемся резюмировать сказанное во всех пунктах и дать целостную интерпретацию образа жены, облечённой в солнце.

3.2.1 Интерпретации образа жены, облечённой в солнце

Рассмотрим существующие интерпретации образа «жены, облечённой в солнце». В основном его толкования в христианской традиции сводятся к двум значениям – Община (Церковь) и Мария. Часть древних комментаторов видела в изображении жены исключительно христианскую церковь. При этом 12 звёзд на голове жены трактовались как 12 апостолов. Эта интерпретация восходит к Ипполиту Римскому: *«Под образом жены, облеченной в солнце, весьма ясно показывает Иоанн церковь, облеченную в Слово Отче, сияющее паче солнца... Тем, что на главе ея венец от звезд двоюнадесяте, указывает на двенадцать апостолов, через коих основана церковь»*⁷⁷⁹. Здесь же можно упомянуть толкования Григория Великого, Андрея Кесарийского, Беду Достопочтенного, Лютера. Из современных учёных такого взгляда придерживаются, например, А. Вогтл, Х. Голлингер, Дж. Пилч. Но при этом толковании неизбежно встаёт вопрос – как христианская церковь могла родить Христа? Учёные пытаются дать различные объяснения – от забывчивости автора Откр. до описания метафорического, а не исторического рождения Спасителя (Голлингер)⁷⁸⁰.

Другая часть комментаторов придерживалась мнения, что в образе жены отражён символ Ветхозаветной церкви. Но такое толкование возникло достаточно поздно – с конца XIX в. Это работы исследователей К.Г. Рэнгсторфа, Г.Л. Штрака, П. Биллербека, Й. Шикенбергера⁷⁸¹. Важным моментом в изучении Откр. стал 1886 г., когда Э. Вишер впервые высказал свою гипотезу об иудейском происхождении текста. По мнению исследователя, в 12-й главе описано рождение мессии, но не христианского, а иудейского. И вознесение младенца на небеса – не символ Вознесения, а знак богоизбранности⁷⁸².

⁷⁷⁹ Ипполита, епископа и мученика Слово о Христе и антихристе // Об антихристе. Слова Ипполита. Епископа Римскаго, св. Ефрема Сирина и св. Кирилла иерусалимского; ученье о нем св. Иринея, епископа Лионскаго, св. Иоанна Златоустаго, Андрея Кесарийскаго и св. Иоанна Дамаскина. М.: Типография И.Д. Сытина и К^о, 1891. С. 39.

⁷⁸⁰ Tavo F. Op. cit. P.228-231.

⁷⁸¹ Ibid, p. 228.

⁷⁸² Prigent P. Op. cit. P. 110-111.

Современные учёные, разделяющие это мнение, – Ж.Ф. Вальвурд, Ж.М. Корт, К.Х. Тальборт. Эта точка зрения в основном базируется на том обстоятельстве, что Иисус рожден и вырос в иудейской среде⁷⁸³.

Образ «жены, облечённой в солнце», трактовался как символ одновременно и Ветхого, и Нового Завета. Например, это можно увидеть в комментарии Викторина Петавского, Иеронима, Августина, в «Толковании на Апокалипсис» Беата Лиебанского. В XIX-XX вв. – в комментариях Дастердика, Ренана, Гункеля, Буссера, Вельхаузена, Свита, Бэквита, Чарльза, Прижана⁷⁸⁴.

Современные учёные в основном придерживаются именно этой интерпретации. Хотя их толкования очень разнообразны. А. Фийе видит в образе жены символ людей Бога, А. Фаррер – общину Бога, Г.Б. Каирд – мессианскую общину. Для Т.Ф. Глассона образ жены соединяет в себе символы Израиля и Церкви. В интерпретации А. Ярбро-Коллинз жена – это небесный Иерусалим, у В. Риле – дочь Сиона.

Другое направление интерпретаций образа «жены, облечённой в солнце» – образ Богородицы. Так, Андрей Кесарийский говорит: «Под женою, облеченною в солнце, некоторые всецело разумели Пресвятую Богородицу, потерпевшую еще прежде, чем познан был ее Божественный Сын» (Сл. 11, гл. 33)⁷⁸⁵. Марию видел в жене Епифаний Кипрский. Позже – Рибейра и многие другие представители и главы католической церкви. Например, Пий X, Пий XII, Павел VI, Иоанн-Павел II. Эта интерпретация практически не встречается в трудах современных учёных⁷⁸⁶.

Иногда эти интерпретации совмещаются. Жена, облечённая в солнце, рассматривается в первую очередь как Церковь, а образ Марии является вторичным. Это так называемая «двойная интерпретация». Это толкование присутствует в комментариях Кассиодора, Иохима Флорского, Бонвентуры, Альберта Великого. Из современных учёных – Алло, Бове, Коппен, Ле Фруа.⁷⁸⁷

Наконец, отметим точку зрения, согласно которой жена из Апокалипсиса – это Новая Ева. Как отмечает И. Мейендорф, «еще с Иустина и Ириней первоначальная христианская традиция начала проводить параллель между второй главой Быт. и рассказом Луки о Благовещении и обращать внимание на контраст между обеими девственницами, Евой и Марией, как символами

⁷⁸³ Tavo F. Op. cit. P. 231.

⁷⁸⁴ Ibid.

⁷⁸⁵ Толкование на Апокалипсис Святаго Андрея, Архиепископа Кесарийскаго / пер. с греч. 4-е изд. Иосифо-Волоколамский монастырь: Музей Библии, 1992. С. 90.

⁷⁸⁶ Tavo F. Op. cit. P. 228 .

⁷⁸⁷ Ibid.

двух возможных вариантов употребления человеком его тварной свободы: в первом случае — уступка диавольскому искушению, сулившему ложное обожение; во втором — смиренное приятие воли Божией»⁷⁸⁸.

Ириной Лионский говорит: «... Мария Дева оказывается послушною, когда говорит: «...*се раба Господня; да будет Мне по слову Твоему*» (Лк. 1.38). ... Ева же (была) непослушна ... она, имея мужа Адама, но будучи еще девою ... оказала непослушание и сделалась причиною смерти и для себя и для всего рода человеческого; так и Мария, имея предназначенного мужа, но оставаясь Девою, чрез послушание сделалась причиною спасения для Себя и для всего рода человеческого. И поэтому, закон обрученную мужу, хотя она оставалась еще девою, называет женою обрученного, сим указывая на отношение между Мариною и Евою; потому что связанное не иначе могло разорваться, как чрез разрушение соединяющих связей, так что первые связи разрываются чрез вторые, а вторые в свою очередь освобождают первые. ... что связала дева Ева чрез неверность, то Дева Мария разрешила чрез веру (Кн. 3, 22:4)⁷⁸⁹.

Контраст Марии и Евы отмечал Иероним: «Смерть — через Еву, жизнь — через Марию» (Св. Иероним, Посл. 22. 21: PL 22, 408)⁷⁹⁰. Об этом говорит и Августин: «Через женщину — смерть, и через женщину — жизнь» (Слово 51. 2, 3: PL 38, 335; Слово 232. 2: 1108).

Взаимосвязь Марии и Евы также можно видеть в католическом гимне «Ave, maris stella», где слово «Ave», с которым Гавриил обращается к Марии, трактуется как палиндром имени Ева:

*Ave, maris stella,
 Dei mater alma,
 atque semper virgo,
 felix caeli porta.
 Sumens illud «Ave»
 Gabrielis ore,
 funda nos in pace,
 mutans Evæ nomen...*

⁷⁸⁸ Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. М.: Когелет, 2001. С. 257.

⁷⁸⁹ Св. Ириной Лионский. Творения / пер. прот. П. Преображенского. М.: Паломник, Благовест, 1996. С. 305-306. (Библиотека Отцов и Учителей церкви).

⁷⁹⁰ См. Lumen Gentium гл. 8, ст.56 // Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998. С. 143.

*О, Звезда над зыбью,
Матерь Бога Слова,
Ты во веки Дева,
дверь небес Благая,
знаменуют «Ave»
ангельского зова,
грешной имя Евы,
от грехов спаси нас...*

(Гимн Деве Марии)⁷⁹¹

Эта точка зрения отражена в документах II Ватиканского собора (прежде всего *Lumen Gentium* гл. 8, ст.5), а также не раз упоминалась Папой Бенедиктом XVI⁷⁹².

Современные исследователи также, обращая внимание на истоки образа, указывают на различные мифологические параллели – от египетской Исиды до фригийской Кибелы⁷⁹³.

Некоторые исследователи рассматривают весь сюжет погони за женой как мифологический. Хотя при этом обращаются в основном к ближневосточным параллелям, которые могли бы повлиять на Откр. непосредственно. Объяснение истоков, логики построения и бытования образа заканчиваются на первой же ступени, стоящей за самим изображением жены. И истоки по-прежнему остаются не ясными.

Существующие мифологические интерпретации указывают на широкую популярность сюжета борьбы дракона с героем, но не находят соответствующего мифа о преследовании драконом именно женщины. А. Ярбро-Коллинз объясняет это так: когда в контексте борьбы появляется женщина, она предстает в основном или как жена и мать героя, или как его союзник⁷⁹⁴. Наиболее близкие к Откр. сюжеты появляются в египетской и греческой мифологиях. В египетской традиции Среднего царства Сет, изображающийся как мифическое животное или человек с головой демонического животного, преследует Исиду, чтобы препятствовать рождению ее сына Гора. В более поздней традиции появляется мотив пленения

⁷⁹¹ Гимн Деве Марии // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. М.: Наука, 1970. С. 404.

⁷⁹² Слова Понтифика перед молитвой *Angelus* от 15.08.2011. URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110815.html (дата обращения: 29.08.2014).

⁷⁹³ См. подробнее: Prigent P. *Op. cit.*

⁷⁹⁴ Yarbro Collins A. *The Combat myth in The Book of Revelation*. P. 61.

Исиды Сетом, который пытается убить маленького Гора⁷⁹⁵. И сам образ жены, облечённой в солнце, стоящей на луне и окружённой 12-ю звёздами, по мнению А. Ярбро Коллинз, в своей основе восходит к изображению небесной богини, прежде всего, Исиды, которая в период Позднего царства ассоциировалась с солнцем⁷⁹⁶.

Ещё одна параллель, выдвигаемая исследователями – вавилонский миф о борьбе Мардука с Тиамат. Впервые такая аналогия была предложена Х. Гункелем. При этом змий, который гонится за женщиной, отождествляется с Тиамат, а сама женщина – с матерью Мардука Дамкиной⁷⁹⁷. Это одно из первых в науке указаний на мифологическую параллель, что само по себе очень важно. Но, как нам кажется, Дамкина в мифе не играет особой роли и её «прибавление» к известному мотиву борьбы является натяжкой.

В. Буссетом была предложена параллель с иранским сюжетом из 3-го яшта Зенд Авесты, где Огонь, лучезарный сын Ахуры Мазды, борется с драконом Ажи-Дахака, посланным Ангра-Майнью. К этому Буссет добавляет изображения 12-ти созвездий, сотворённых Ахурой и семь планет, созданных Ангра-Майнью, которые в других иранских текстах появляются в контексте змея, обрушивающего на землю треть звёзд⁷⁹⁸.

На параллель с греческим мифом о Пифоне, Аполлоне и его матери Лето указывал А. Дитрих, усматривая в погоне дракона за женой гомеровский миф о погоне Пифона за Лето. Обращаясь к эпохе более близкой к созданию Откр., Дитрих рассматривает исповедь Киприана, епископа Антиохийского, в которой тот упоминает языческие представления о драконе, преследующем младенца⁷⁹⁹. Позже В.К. Хедрик, анализируя различные источники (Гомеровские гимны к Аполлону, «Теогонию» Гесиода, произведения Пиндара, Геродота, Еврипида и Аполлора, гимны Каллимаха, «Описание богов» Павсания, «Разговоры богов» Лукиана и 140-ю басню Гигина) указывает на бытование двух различных мифов на ранних этапах – это сюжет о рождении Аполлона без всякого упоминания о преследовании его драконом и более поздний мотив о борьбе бога с чудовищем. Впоследствии эти мифы смешиваются и превращаются в рассказ о погоне дракона за Лето и убийстве дракона Аполлоном сразу после рождения бога⁸⁰⁰. Этот миф «о рождении Аполлона от Лето и его битве

⁷⁹⁵ Ibid, p. 62-65.

⁷⁹⁶ Ibid, p. 73-75.

⁷⁹⁷ Prigent P. Op. cit. P. 122.

⁷⁹⁸ Ibid, p. 125.

⁷⁹⁹ Ibid, p. 120-121.

⁸⁰⁰ Hedrick W. Op. cit. P. 103-104, 108.

с Пифоном был распространен в Римской империи в период с I в. до н. э. - I в. н. э.», поэтому автор Апокалипсиса мог быть с ним хорошо знаком⁸⁰¹.

По мнению А. Ярбро Коллинз и Б.В. Снайдер, этот греческий сюжет наиболее схож с Откр., и погоня дракона за «женой, облечённой в солнце», представляет собой его адаптацию⁸⁰².

3.2.2 Владычица жизни и смерти

Коротко мы рассмотрели основные интерпретации образа жены, облечённой в солнце. Между тем было бы неверно толковать её изолированно от сопоставленного и противопоставленного ей другого образа – блудницы. Жена и блудница составляют единый парный образ.

Вавилонская блудница появляется в 17-18 главах Откр. как полная противоположность жены, облечённой в солнце⁸⁰³.

Основные характеристики «жены-Вавилона»: она – «великая блудница (th/j po, rnhj th/j mega, lhj)» (Откр.17:1), «С нею блудодействовали цари земные» (Откр.17:2). Она несёт смерть: «...упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых» (Откр.17:6) и опьянение: «...и вином её блудодеяния упивались (kai. evmequ, sqhsan oi` katoikou/ntej th.n gh/n evk tou/ oi;nou th/j pornei, aj auvth/j)» (Откр.17:2). В руке держит чашу: «...и держала золотую чашу (pOTH, rion crusou/n) в руке своей, наполненную мерзостями и нечистой блудодеяния её» (Откр.17:4), «в чаше, в которой она приготовляла вам вино» (Откр.18:6). Как отмечает Г. Ионас, «незнание и сон могут быть выражены также словом «опьянение». Как пример, можно привести «Евангелие истины», где сравнивается тот, кто обладает высшим знанием, с тем «человеком, который, испытав опьянение, снова становится трезвым и строгим и, придя в себя, вновь начинает утверждать то, что является его собственной сутью»⁸⁰⁴.

⁸⁰¹ Ibid, p. 114.

⁸⁰² Yarbro Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation. P. 67.

⁸⁰³ Нигде в Новом Завете не появляется настолько отрицательный женский образ. У синоптиков Иисус говорит о том, что блудницы войдут в Царство Божие (Мф. 21:31, Лк. 7:29). Важное место также занимает образ раскаявшейся блудницы, например, Марии Магдалины.

⁸⁰⁴ Ионас Г. Религия гностиков. Бостон, 1958. С. 71.

Блудница купается в роскоши: «...облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом (kai. h` gunh. h=n peribebhlhme, nh porfurou/n kai. ko, kkinon kai. kecruswme, nh crusi, w| kai. li, qw| timi, w| kai. margari, taij) (Откр. 17:4), «купцы земные разбогатели от великой роскоши её» (Откр. 18:3), «славилась она и роскошествовала» (Откр. 18:7).

Помимо этого можно видеть связь с животным: «...увидел жену, сидящую на звере багряном (kaqhme, nhn evpi. qhri, on ko, kkinon)» (Откр. 17:3), а также указание на возвышение: у зверя – семь голов, которые «суть семь гор (e`pta. o; rh), на которых сидит жена» (Откр. 17:9).

И одна из самых важных характеристик образа: она – Вавилон, «великий город, царствующий над земными царями (h` po, lij h` mega, lh h` e; cousa basilei, an evpi. tw/n basile, wn th/j gh/j)» (Откр. 17:18).

Образ этот не только полностью противоположен изображению жены, облечённой в солнце, но и абсолютно ему симметричен, оба образа представляют собой как бы зеркальные полюса.

Если женщина на багряном звере – блудница, то жена из 12-й главы – прежде всего мать, а затем жена и невеста. Если блудница несёт смерть, то невеста Агнца – вечную жизнь с Богом: «Спасённые народы будут ходить во свете его [Небесного Иерусалима – прим. авт.]» (Откр. 21:24).

Оба образа представляют собой города – Вавилон и Иерусалим. И если первый оказывается «жилищем бесов (katoikhth, rion daimoni, wn) и пристанищем (fulakh.)⁸⁰⁵ всякому нечистому духу» (Откр. 18:2), то Иерусалим – местом пребывания спасённых народов, Славы Божьей и Агнца, «И не войдёт в него ничто нечистое и никто, преданный мерзости и лжи» (Откр. 21:27).

И блудница-Вавилон, и невеста-Иерусалим связаны с горами. Вавилон стоит на семи холмах, символически переданных через семь рогов зверя, на котором восседает блудница. При нисхождении Небесного Иерусалима на землю Ангел возносит Иоанна «на великую и высокую гору (evpi. o; roj me, ga kai. u`yhlo, n)» и показывает ему «город, святой Иерусалим» (Откр. 21:10). Этот пассаж может быть понят и как то, что Иерусалим был хорошо виден с высокого места, и как то, что сам Иерусалим располагался на горе. Последний вариант, как нам кажется, более приемлем, так как эпитеты «великая» и «возвышенная», применённые по отношению к горе, выделяют особое значение этого места, которое, таким образом, больше

⁸⁰⁵ Одно из значений слова fulakh – «тюрьма». И здесь очевиден контраст с Иерусалимом – скинией Бога (skhnh. tou/ qeou/) (Откр. 21:3).

подходит под основание «*святого города Иерусалима*», чем просто наблюдательной площадки для визионера. К тому же предлог *επι* с винительным падежом (в тексте *ο; ρο; η; με, γα; και. υ`ϋηλο, η* («*на великую и высокую гору*»)) переводится как «на, к, напротив», что даёт возможность перевода «... *вознёс меня ... к горе великой и возвышенной, и показал мне город, святой Иерусалим ...*».

Обе женщины появляются вместе со зверями, только первая, жена, облечённая в солнце, преследуема зверем, а вторая, блудница, – сидит на нём и тематически связана со змием, преследующим жену.

Облачение и свечение описано для той и для другой. Но если у жены из 12-й главы – это истинное, божественное свечение, то у блудницы – мнимая яркость и блеск. Так, первая жена облечена в солнце, окружена двенадцатью звёздами и стоит на луне. Вторая – облечена «*в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом*» (Откр. 17:4). Здесь багрянец и золото можно сравнить с солнцем, драгоценные камни – со звёздами⁸⁰⁶, а жемчуг – с луной. У жены – свечение светил, у блудницы – рукотворных украшений, которые лишь подобны светилам⁸⁰⁷.

В описании городов также присутствует тема света. По отношению к Небесному Иерусалиму этот мотив развит достаточно сильно. Город сделан из золота, а изнутри его освещает Слава Господня: «*И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец*» (Откр. 21:23).

⁸⁰⁶ В описании небесного города появляются именно двенадцать камней.

⁸⁰⁷ Такое отождествление является очень древним – сравнения яркого солнца со сверкающим золотом, бледной луны со светлым жемчугом встречаются уже в поэзии древнего Вавилона. С 12-ю знаками Зодиака, как и с планетами, также с древнейших времён были символически соотнесены определённые драгоценные камни, как, например, сардоникс был связан со Скорпионом, сапфир – с Водолеем, яспер – с Рыбами. Похожие представления можно найти, например, у Иосифа Флавия: «*Сардониксы на плечах первосвященника знаменуют солнце и луну, а двенадцать камней [нагрудника] могут быть приняты либо за изображения месяцев, либо за такое же число звезд, группу которых греки называют зодиаком*» (3.7.7) (Иосиф Флавий. Иудейские древности. Т. 1. С. 161).

Слово «*avsth, r*» – звезда в Откр. 12:1 могло быть применимо как к одной звезде, так и к созвездиям, в особенности, зодиакальным. Поэтому, как отмечает А. Ярбро Коллинз, 12 звёзд здесь символизировали Зодиак (Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P. 108). Следовательно, аналогия 12-ти звёзд с драгоценными камнями предстаёт вполне очевидной.

Вавилон как противоположность Иерусалиму лишён всякого света. Но, во-первых, он украшен золотом, драгоценными камнями и жемчугом (Откр. 18:16), что, как мы ранее отмечали, есть некоторый аналог небесных светил. А, во-вторых, Вавилон в итоге сгорает: «...и будет сожжена огнём, потому что силён Господь Бог, судящий её. 9 И ... увидят дым от пожара её» (Откр. 18:8-9). Таким образом, Иерусалим осветится славой Божьей, а Вавилон сгорит от неё.

Помимо этого присутствует ещё одна деталь, через которую прослеживается параллелизм образов. А именно: питье, дарующее или бессмертие, или, напротив, опьянение и смерть. Противопоставление таких двух напитков смерти и жизни известно в мировом фольклоре. С первым типом, например, связана сома, амброзия или вода жизни. Со вторым – зелье наркотического типа, несущее с собой «опьянение, угашающее сознательность, приводящее к расслаблению и упадку духовных сил»⁸⁰⁸. Впрочем, наркотическое воздействие имеет место в обоих случаях, и тут можно говорить о некотором безумии. Просто в первом – это «безумие радостного, светлого приобщения к божественному и творческому», а во втором – «безумие деструктивного типа, ведущее к разъединению, тьме, подавленности духа»⁸⁰⁹.

Функцией такого напитка является связь с иным миром, небесным или подземным, для чего и происходит изменение сознания⁸¹⁰. По своим функциям и предназначению оба типа напитка одинаковы; разница – в цели, к которой ведёт их употребление – либо к смерти, либо к её противоположности – жизни⁸¹¹.

Оба напитка присутствуют и в Апокалипсисе. Блудница опьяняет вином блудодеяния, и сама «упоена была кровью святых» (Откр. 17:6). В Небесном Иерусалиме, невесте Агнца, протекает вода жизни: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца» (Откр. 22:1).

⁸⁰⁸ Топоров В.Н. Опьяняющий напиток // МНМ. Т. 2. С. 257.

⁸⁰⁹ Там же.

⁸¹⁰ Там же.

⁸¹¹ О тождестве воды жизни и воды смерти говорит В. Пропп. Для примера им разбираются греческие таблички, которые вкладывались в гроб умершему и говорили о двух источниках воды при входе в царство Аида. Пропп рассматривает и миф о нисхождении Инанны в Преисподнюю – при выходе богиню опрыскивают водой, что наталкивает на предположение о подобном действии при её входе в царство мёртвых (Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. С. 167-168).

Итак, перед нами два образа, абсолютно противоположные, но, в то же время, и абсолютно параллельные. И в этом противопоставлении мы можем видеть пик расхождения некогда единого женского образа, а в симметричности и параллелизме – своего рода память об изначальном единстве.

3.2.3 Свечение

«И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд. 2 Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (Откр. 12:1-2). Эти стихи – единственное место, где упоминается «солнечный» облик жены. И облик этот связан именно с её беременным состоянием. После рождения женой Сына никаких «солнечных» характеристик нет. И только в конце текста, когда она предстаёт в виде города Иерусалима, вновь появляется тема света, хотя опять лишь при упоминании Славы Божьей и Агнца, пребывающих в городе. Можно предположить, что свечение жене придаёт то, что находится у неё внутри.

Жена, облечённая солнцем, стоит на луне и в окружении звёзд. Это задает космический масштаб и напоминает о том, как свет облакает самого Бога: *«Ты дивно велик, Ты облечён славою и величием; 2 Ты одеваешься светом, как ризою, простираешь небеса, как шатёр»* (Пс. 103:1-2).

В Ветхом Завете солнце преимущественно символизирует Бога Израиля. По мнению Б. Ж. Ле Фруа, такой символизм «соответствует грандиозной картине из первого стиха 12-й главы Откр. Это подтверждается тем фактом, что жена носит ребёнка – князя земного и небесного миров. К подобному обычная смертная женщина (gunh.) сама по себе не способна. Следовательно, она наделяется божественными качествами. Значение этого символа очевидно»⁸¹².

Облеченность в солнечный свет и божественность связывает между собой и Ф. Таво: «Непосредственно 12:1 соответствуют два описания Сына Человеческого (1:16) и ангела (10:1),

⁸¹² Frois B.J.le. The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12), Individual Or Collective? An Exegetical Study. Roma: Orbis Catholicus, 1954. P. 105.

чьи лица подобны солнцу. В свете этих описаний выражение «облечённая в солнце» следует понимать скорее как усиление именно «небесного» происхождения жены»⁸¹³.

Мы можем выделить две стороны светящегося образа жены – она озаряется светом изнутри, так как носит в себе божественного лучезарного младенца, и она – сама по себе божественное существо, чьё описание даётся через характеристики космического масштаба. Как нам кажется, не выделяя какой-то один аспект, стоит рассматривать образ именно в его многогранности.

3.2.3.1 Световые характеристики образа Сына Человеческого и ангелов

В Откр. солнце присутствует не только в образе «жены, облеченной в солнце», но также в образах Сына Человеческого и двух ангелов: стоящего на солнце и ангела с раскрытой книгой.

Световые характеристики часто встречаются при описании Сына Человеческого – он, вероятно, и есть тот рождённый женой «*младенец мужеского пола (ui`o.n a;rsen), которому надлежит пасти все народы жезлом железным*» (Откр. 12:5). В 1-й главе о «подобном Сыну Человеческому» сказано: «... и очи Его, как пламень огненный (flo.x puro.j); 15 И ноги Его подобны халколивану, как раскаленные (perurwme, nhj) в печи, ... 16 ...и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей (h` o;yij auvtou/ w`j o` h[lloij fai,nei evn th/| duna,mei auvtou/)» (Откр. 1:15-16). В 14-й Он появляется сидящим на облаке, и «на голове Его золотой венец (ste, fanon crusou/n)» (Откр. 14:14). В конце текста от Его присутствия⁸¹⁴ освещается Новый Иерусалим (Откр. 21:23)⁸¹⁵.

⁸¹³ Tavo F. Op. cit. P. 228.

⁸¹⁴ Небесный Иерусалим освещается от присутствия Агнца.

⁸¹⁵ Образ сидящего на облаке Христа восходит к очень древнему западносемитскому изображению скачущего на облаке силача Баалу. Облако со времён древнейшей архаики выступало средством передвижения бога грозы. Похожая картина появляется в Евангелии от Марка: «Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою» (Мк. 13:26). На примере Откр. и Евангелия мы можем видеть, как в мистику превращается мифологический субстрат в соединении с описываемым историческим событием. Сын Человеческий, грядущий на облаке, соединяет в себе интуицию плодородной мощи, которая представлена в облике Баалу, с фигурой Иисуса Христа.

Во Второй главе мы рассматривали образ Сына Человеческого в Дан. и в 1 Ен. Влияние этих книг на образ «подобного Сыну Человеческому» достаточно очевидно.

В контексте раннего христианства, выражение «*один, подобный Сыну Человеческому*», как принято считать, подразумевает воскресшего Христа, а сам образ часто включает в себя ангельские атрибуты⁸¹⁶. Это можно видеть и в Откр.: описание Иисуса заимствуется из Дан., у которого Христос изображается некое небесное существо, ангел⁸¹⁷.

К Сыну Человеческому из Откр. стоит очень близко Сын Человеческий из Книги Образов 1 Ен.⁸¹⁸. Именно в этом тексте присутствуют многие сходные с Откр. черты, которых нет в Дан.

Таков и в Книге Образов, и в Откр. мотив престола, на котором восседает Сын Человеческий⁸¹⁹. Параллельно в обоих текстах проходят темы предвечности и вечности⁸²⁰, тема

⁸¹⁶ См. напр., Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P. 172.

⁸¹⁷ «5 И поднял глаза мои, и увидел: вот, один муж (דָּן' בָּא, -vya'i), облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. 6 Тело его, как топаз, лицо его – как вид молнии; очи его – как горящие светильники, руки его и ноги его по виду – как блестящая медь, и глас речей его – как голос множества людей» (Дан. 10:5-6). Похожее описание можно встретить также в Песни Песней по отношению к жениху (Песн. 5:10-15).

⁸¹⁸ Автор Откр., по всей видимости, знал 1 Ен., на что указывает ряд текстовых параллелей. Так, Р.Х. Чарльз, говоря о возможном использовании автором Откр. Первой книги Еноха, указывает на Откр. 4:1 и 1 Ен. 14:5, Откр. 6:11 и 1 Ен. 47:3-4, Откр. 6:11 и 1 Ен. 18:13, Откр. 9:1 и 1 Ен. 86:1, Откр. 9:20 и 1 Ен. 99:7, Откр. 14:10 и 1 Ен. 48:9, Откр. 14:14 и 1 Ен. 46:1, Откр. 17:14 и 1 Ен. 9:4, Откр. 20:13 и 1 Ен. 51:1, Откр. 22:2 и 1 Ен. 52:35. (См. подробнее: Charles R.H. Op. cit. P. 65, 82-84).

⁸¹⁹ Книга Образов: «И Господь духов посадил Избранного на престол Славы...» (1 Ен. 61:8) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 58), «И он [Сын Человеческий – прим. авт.] сел на престоле своей славы...» (1 Ен. 69:27) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 66). Откр.: «...но престол Бога и Агнца будет в нем [в городе – прим. авт.]...» (Откр. 22:3).

⁸²⁰ Книга Образов: «...Он был избран и сокрыт перед Ним прежде создания мира и навеки» (1 Ен. 48:6) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 50). Откр.: ««И Он [Сын Человеческий – прим. авт.] сказал мне: ...Я есмь Первый и Последний, 18 И живой; и был мертв, и се, жив во веки веков, аминь; и имею ключи ада и смерти» (Откр. 1:17-18).

божественной мудрости и доступа к сокровенному знанию⁸²¹, мотив суда, осуществляемого Сыном Человеческим⁸²², а также мотив его меча и жезла⁸²³.

Такую же тенденцию можно наблюдать и по отношению к другим темам и образам: тема заимствуется из Дан., но в Откр. появляются дополнительные черты, которые присутствуют именно в 1 Ен. Таковы в описании небесного суда в Откр. и 1 Ен. праведные души, стоящие перед престолом; море, смерть и ад, отдающие мертвых для суда; грешники, которым предстоит быть брошенными в озеро огненное, а также книги, приносимые на суд. Все эти

⁸²¹ Книга Образов: «2 Ибо мудрость была излита, как вода, и слава не ослабевает перед ним [Сыном Человеческим – прим. авт.] во веки. Ибо он силен во всех тайнах праведности... 3 В нем живет дух мудрости и дух, что дает пронизательность, и дух понимания и силы» (1 Ен. 49:1) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 50); «...И из уст его [Сына Человеческого – прим. авт.] будут истекать все секреты мудрости...ибо Господь духов выбрал и прославил его» (1 Ен. 51:3) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 51). Откр.: «И никто не мог, ни на небе, ни на земле, ни под землёю, раскрыть сию книгу, ни посмотреть в неё...6 И я взглянул, и вот, посреди престола и четырёх животных и посреди старцев стоял Агнец...7 И Он пришёл и взял книгу из десницы Сидящего на престоле...9 И поют новую песнь, говоря: достоин Ты взять книгу и снять с неё печати...» (Откр. 5:3, 6-9). Хотя в Откр. эти слова относятся не к Сыну Человеческому, а к Агнцу. Но, по сути, эти два образа представляют одно – Иисуса, хотя они и не совсем тождественны друг другу.

⁸²² Книга Образов: «... и он [Избранный – прим. авт.] будет судить все деяния святых наверху на небе и будут взвешены их поступки на весах» (1 Ен. 61:8) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 58). Откр.: «И увидел я отверстое небо, и вот, конь белый, и сидящий на нём называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует» (Откр. 19:11).

⁸²³ Книга Образов: «...и они будут отвергнуты от Его [Сына Человеческого – прим. авт.] присутствия, и меч падет пред его лицом между ними. 12 Так сказал Господь духов: «Это повеление и суд над сильными и царями, и вознесенными, и теми, кто владеет землею пред Господом духов» (63:11-12) (The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 61); «...Он [Сын Человеческий – прим. авт.] будет жезлом для праведных...» (1 Ен. 48:4) (The Book of Enoch or 1 Enoch ...P. 49). Откр.: «Я...увидел...13 подобного Сыну Человеческому...16...и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч» (Откр. 1:12-13, 16); «...И вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный...15 ... из уст же Его исходит острый меч, чтобы им поражать народы. Он пасет их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя...21 А прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его, и все птицы питались их трупами» (Откр. 19:11, 15,21).

детали присутствуют в Книге Образов – в картине суда, основанной на Дан. Описание двух зверей в Откр. (Откр. 13:1-18) также основано на явлении в Книге Даниила четырех зверей (Дан. 7:3) и барана с двумя рогами (Дан. 8:3). Но именно в Книге Образов появляются, как и в Откр., два зверя – женское чудовище Левиафан и мужское Бегемот. И если в Дан. говорится, что все четыре зверя выходят из моря, то о месте появления барана не говорится ничего. В Книге Образов одно животное поставлено «*в бездну моря, а другое на сухую землю пустыни*» (1 Ен. 60:9)⁸²⁴, то же мы можем видеть и в Откр.

Помимо этого в Откр. можно наблюдать много отдельных тем⁸²⁵, сходных именно с 1 Ен., что подкрепляет предположение об использовании этого текста автором Откр. Близость образов Еноха и Сына Человеческого из Откр. видна и в самих их сущностях – в мотивах воскресения и вечной жизни.

Сын Человеческий в Книге Образов (Гл. 70, 71) – это и есть Енох. Отождествление человека Еноха с небесным существом, Сыном Человеческим из Дан., который, очевидно, играет эсхатологическую роль, связано именно с тем, что Енох, в отличие от других людей, согласно Быт. 23-24, был вознесен живым на небо.

Ранее мы отмечали развитие енохической традиции: Енох начинает отождествляться с Высшим ангелом, с ангелом Метатроном, вторым после Бога – существом, на которое переносятся многие божественные атрибуты. Образ Иисуса в Откр., который вознёсся на небо и предстаёт высшим ангелом, на которого переходят некоторые черты из описания Бога, также имеет сходство с Енохом-Метатроном⁸²⁶.

⁸²⁴ The Book of Enoch or 1 Enoch ... P. 56.

⁸²⁵ Например: тема вечного света в Новом Творении (Откр. 21:11, 23-25 и 1 Ен. 58), тема измерения Храма (Откр. 11:1 и 1 Ен. 61, 70), порядок перечисления сторон света при описании Храма (города) в Откр. (Откр. 21:13) и ветров в 1 Ен. (гл. 76), наличие у каждого из 12-ти месяцев своего путеводителя (1 Ен. 82) и ангелы на 12-ти основаниях Нового Иерусалима (Откр. 21:12), образ драгоценных камней (Откр. 21: 18-21 и 1 Ен. 18, 24-25), образ рожавшей Сына Человеческого жены (Откр. 12: 1-5 и 1 Ен. 62), мотив четырех ветров (Откр. 7: 1-3 и 1 Ен. 18), тема падающей с неба звезды (Откр. 9:1 и 1 Ен. 86), образ двери, открытой на небеса (Откр. 4:1-2 и 1 Ен. 14), мотив сковывания и заключения злых сил (Откр. 20:2-3, 10 и 1 Ен. 10, 54), тема освобождения ангелов, приготовленных на день суда (Откр. 9:15 и 1 Ен. 10, 54 – хотя в 1 Ен. ангелы также находятся в заключении и в каком-то смысле «приготовлены» на судный день, но этот день будет их собственным наказанием, а не днём, когда они вершат наказание, как в Откр.), а также тема срока в 1000 лет (Откр. 20:1-7 и 1 Ен. 10).

⁸²⁶ Yarbro Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P.185.

Мотив жизни – своего рода лейтмотив Откр. В тексте несколько раз появляется выражение «живущий (живой) во веки веков». Так, в 1-й главе: «И живой; и был мёртв, и се, жив во веки веков (kai. o` zw/n(kai. evgeno,mhn nekro.j kai. ivdou. zw/n eivmi eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn) (Откр. 1:18). Здесь эта фраза относится к подобному Сыну Человеческому. Далее, в 4-й главе это выражение употребляется, по всей видимости, применительно к Богу: «И когда животные воздают славу, и честь, и благодарение Сидящему на престоле, Живущему во веки веков (w/| zw/nti eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn), 10 Тогда двадцать четыре старца падают пред Сидящим на престоле, и поклоняются Живущему во веки веков (tw/| zw/nti eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn),...говоря: 11 Достоин Ты, Господи, принять славу, и честь, и силу: ибо Ты сотворил всё, и всё по твоей воле существует и сотворено» (Откр. 4:9-11). Также в 10-й главе: «И клялся Живущим во веки веков (tw/| zw/nti eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn), Который сотворил небо и всё, что на нём, землю и всё, что на ней, и море и всё, что в нём...»(Откр. 10:6). В 15-й: «...семь золотых чаш, наполненных гневом Бога, живущего во веки веков (tou/ qeou/ tou/ zw/ntoj eivj tou.j aivw/naj tw/n aivw,wn)» (Откр. 15:7).

Само выражение можно встретить в ТаНаХе применительно к Богу. Например, во Втор. Господь сам говорит о себе: «...живу Я вовек! (~l' ([ol. ykiḥnoa' ux; î)» (Втор. 32:40). В Септуагинте: «zw/ evgw. eivj to.n aivw/na».

В Дан. муж в льняных одеждах «...клялся Живущим вовеки (~l' _A[h' yxeäv. [b; ḔV' YIw:;)» (Дан. 12:7). В Септуагинте: «w;mose to.n zw/nta eivj to.n aivw/na qeo.n».

Как можно видеть, почти во всех приведённых примерах «живущий вовек» употребляется применительно к Богу, за исключением Откр. 1:18, где эти слова относятся к Сыну Человеческому. Мы уже говорили о том, что на Сына Человеческого переносятся некоторые божественные атрибуты и детали облика Бога. И как уже было сказано, Ярбро Коллинз считает, что автор Откр. интерпретировал и Древнего Днями, и Сына Человеческого как «манифестацию Бога», как высшего ангела, соединяя вместе их черты⁸²⁷.

С темой жизни связан и Агнец, образ, подразумевающий в раннем христианстве воскресшего Христа⁸²⁸. «И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе, и с Ним сто сорок

⁸²⁷ Ibid, p. 184-185.

⁸²⁸ Ibid.

четыре тысячи...14 И взглянул я, и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому; на голове его золотой венец, и в руке его острый серп» (Откр. 14:1, 14).

Из этих строк может следовать то, что Агнец и «подобный Сыну Человеческому» в некоторой степени отличаются. Это не обязательно говорит о том, что они – два разных лица. Агнец и «подобный Сыну Человеческому» могут быть двумя разными обликами одного. Агнец – воплощением аспекта жертвенной смерти и вечной жизни, а Сын Человеческий – аспекта человека, Иисуса, восходящего к Отцу. Но если Агнец явно ассоциируется с Христом, в силу определённых коннотаций (агнец-мессия во Второисае), то образ «подобного Сыну Человеческому» – во многом с Сыном Человеческим из Дан. и Енохом. И если учесть связь Откр. с 1 Ен., сходство образа Сына Человеческого в Откр. с Сыном Человеческим, который в Книге Образов оказывается Енохом, то можно предположить, что в Откр. в образе Сына Человеческого отразились некоторые черты образа Еноха, ключевой фигуры ранней мистики иудаизма⁸²⁹. И слова «жив во веки веков», относящиеся как к Богу, так и к Сыну Человеческому, могут относиться как к Иисусу, так и к Еноху.

Вместе с предположением о влиянии образа Еноха на Откр., безусловно, в обоих текстах можно видеть и независимое отражение определённых представлений о богоподобном существе, бытовавших в эпоху Второго Храма. Но в любом случае близость образа Сына Человеческого из 1 Ен. и Откр. исключительна.

Енох, как человек, взятый на небеса в силу своей праведности, в последующем, по мере развития образа, становится Метатроном, а рассказ о Метатроне во многом параллелен рассказу об Иисусе. Но так как Книга Небесных Дворцов, в которой представлен образ Метатрона, была написана несколькими веками позже Откр., мы можем говорить только о нарождающейся тенденции, пытаться усмотреть скорее провозвестия, чем факты, возможно, истоки тех концепций, которые потом выразятся в Третьей книге Еноха.

⁸²⁹ Еноха усматривали в Откр. и в других фигурах. Так, в 11-й главе Откр. упоминаются два Божьих свидетеля: «И дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, будучи облечены во вретище. 4 Это суть две маслины и два светильника, стоящие перед Богом земли (Откр. 11:3-4). В дальнейшем в христианской традиции этих двух свидетелей понимали как Еноха и Илию. Андрей Кесарийский в «Толковании на Апокалипсис» пишет: «Многие из учителей думали, что сии два свидетеля, Енох и Илия ...» (Сл. 10, гл. 30). (Толкование на Апокалипсис. С. 82).

3.2.3.2 Ангел в солнце

Мы уже говорили о родстве *«подобного Сыну Человеческому»* и Высшего ангела. В Откр. появляются два Ангела, чей облик напоминает божественные черты Сына Человеческого.

Первое описание присутствует в 10-й главе: *«И увидел я другого Ангела сильного, сходящего с неба, облечённого облаком; над головою его была радуга, и лицо его как солнце, и ноги его как столпы огненные. 2 В руке у него была книжка раскрытая. И поставил он правую ногу свою на море, а левую на землю ...»* (Откр. 10:1-2).

Это описание стоит достаточно близко к *«подобному Сыну Человеческому»* в 1-й главе (Откр. 1:13-15), что подтверждает родство образа с ангельским существом.

Второй ангел появляется в 19-й главе: *«И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце»* (Откр.19:17).

Как отмечает Л. Родни в своей книге «Магические мотивы в Откровении Иоанна Богослова»⁸³⁰, для понимания образа ангела необходимо обратиться к иудейской основе и греческому окружению Откр.⁸³¹.

В Вознесении Исаяи (4:18) появляется ангел солнца; в Сефер Ха-Разим (4.31-67) говорится о магической практике, позволяющей увидеть ангела солнца, который сокрыт в солнечных лучах⁸³². Ангел солнца присутствует и в традиции Хейхалот, например, в 3 Ен (14:4, 17:4). В череду этих примеров – исследователь добавляет и Евангелие от Луки: Иисус говорит: *«И будут знамения (shmei/a) в солнце и луне и звёздах»* (Лк. 21:25). Ангел, стоящий на солнце, по мнению Л. Родни, может пониматься и как «знамение».

Что же касается греческого окружения Откр., то в Греческом магическом папирусе (XIII. 254-261) Гелиос именуется архангелом, а греческие культы Аполлона, римские культы Непобедимого Солнца (Sol Invictus), Митры и Сераписа⁸³³ говорят о поклонении солнцу.

Есть в Откр. еще и мотив востока, восхода или утра, сближающий образы Сына Человеческого и Ангелов. В 7-й главе сказано, что Иоанн *«видел...иного Ангела, восходящего от востока солнца (απρο. avnatolh/j h`li,ou)»* (Откр. 7:2), В самом конце, в 22-й

⁸³⁰ Rodney L.T. *Magical Motifs in the Book of Revelation*. London, NY: T&T Clark International, 2010.

⁸³¹ Ibid, p. 182.

⁸³² Ibid, p. 173-174.

⁸³³ Ibid, p. 181.

главе, Иисус говорит о себе, что Он – «звезда светлая и утренняя (avsth.r o` lampro.j o` prwi?no, j)» (Откр. 22:16).

В 16-й главе «восход» упоминается по отношению к царям: «...и высохла в ней вода, чтобы готов был путь царям (h` o`do.j tw/n basile,wn) от восхода солнечного (avpo. avnatolh/j h`li,ou)» (Откр. 16:12). С восходом солнца в данном случае не связываются ни Сын Человеческий, ни ангелы, а цари. Кто эти цари – из текста не ясно. Но если считать их царями земными, то образ этот встаёт в один ряд с Сыном Человеческим и Ангелами по световому облику. Таким образом, мы можем видеть определённую связь образов Сына Человеческого, Ангела и жены, облечённой в солнце, наблюдать некоторое перетекание их характеристик от одного к другому.

3.2.3.3 Свет праведных

В Откр., как и в рассмотренных нами ранее текстах, появляется свечение людей. Свечение праведников передается через белизну их одежд: «И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы (Откр. 4:4).

О белых одеждах избранных сказано также в 7-й главе: «...великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен, и колен, и народов, и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Откр. 7:9). Это те, кто «*пребывают ... перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его*» (Откр. 7:15).

3.2.4 Противостояние: погоня и рождение

Картины противостояния на небесах сводятся к погоне за женщиной-светом и борьбе с солнечным героем. Оба варианта присутствуют в Апокалипсисе. Семиголовый⁸³⁴ дракон гонится за женой, облечённой в солнце, «*которой надлежало родить* (th/j mellou, shj tekei/n)» (Откр. 12:4) и сражается с Михаилом и Ангелами, которые повергают его на землю, а затем вступает в последний бой с Сыном Человеческим. Погоня змия за женой, которая в данном случае и есть солнце (мистическое, божественное), – это, с нашей точки зрения, древний мифологический мотив погони за солнцем.

Но присутствует в Откр. и другой миф – о рождении солнца. Светило восходит из земли, как бы рождается, с этим мы связываем мифы о рождении богиней (которая сама по себе может оставаться тёмной бездной) светящегося ребёнка. Отсюда образ женщины, внутри которой находится свет. В Откр. жена облечена в солнце, будучи беременной. И, вероятно, не случайно её солнечная характеристика связана именно с этим состоянием и больше не появляется (второй женский световой образ – «жены-города», построенного из чистого золота и озаряемого Славой Божьей будет рассмотрен далее, в пункте 3.2.5. «Город»).

Тем самым в Откр. появляется не только распространённый мотив погони за солнцем, но происходит совмещение двух разных, но, по сути, тождественных мотивов – погони и рождения. И именно единство этих мотивов может дать некоторый ключ к интерпретации образа жены, облечённой в солнце, и его роли в тексте Откр. И тогда мы сможем по-новому посмотреть на существующие толкования образа жены – ветхозаветная община, христианская церковь, Дева Мария, Новая Ева...

⁸³⁴ Мотив нескольких голов монстра, дракона появится в Одах Соломона (22:5): «*Тот, кто одолел Моими руками семиглавого дракона и поставил Меня на Своём основании, чтобы Я погубил Его семя*» (Оды Соломона / пер. с сир. прот. Л. Грилихеса. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2004. С. 38.) А также в Пистис София: «*И стеснили её некоторые из эманаций Авфадиса: один же из них принял форму великого змея, другой же принял форму василиска, у которого семь голов, другой же принял форму дракона, и также первая сила Авфадиса, львиноликая... и собрались вместе и стеснили Веру Премудрость...*» (66) (Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / пер., вступ. ст., коммент. А.Е. Еланской. СПб: Алетея, 2004. С.71. (Библиотека журнала «Христианский Восток»)).

3.2.4.1 Место образа жены, облечённой в солнце, в структуре текста

Видение жены, облечённой в солнце, появляется ровно в центре всей книги, в серии видений, которая, как отмечает большинство учёных, является четвёртой в композиции Откр. Многие учёные считают число 7 основополагающим для общей структуры текста. В Откр. выделяют шесть или семь основных частей, построенных на принципе семерки. В четырех сериях видений заключено по названной седмице: 7 посланий церквям, 7 печатей, 7 труб и 7 чаш. Есть и другие серии видений, где число 7 прямо не называется, но ученые выделяют и в них по 7 элементов. Исследователи в основном сходятся во мнении, выделяя первую серию нумерованных видений. В общем порядке всех серий, нумерованных и нумерованных, эта серия стоит на четвёртом месте⁸³⁵. Именно эта серия открывается видением жены, облечённой в солнце. Мнения расходятся, когда речь идёт о последних сериях видений. А. Фаррер, а за ним и А. Ярбро Коллинз выделяют седмицу только в одной, помимо уже упомянутой, серии – с 19:1 по 21:8, помещая при этом образы Вавилона и Иерусалима в два аппендикса⁸³⁶. Другие, например, Л. Томпсон, говорят о присутствии семи гептад, выделяя после серии с семью чашами еще две серии (17:1 – 19:10 и 19:11 – 20:15), которые также содержат по семь элементов⁸³⁷. Мы будем в дальнейшем придерживаться именно этой схемы семи серий по семь элементов, в которых только четыре серии разделены на семь частей явно, а три так, как показал Л. Томпсон.

Центральная серия видений с погоней дракона за женой обрамлена двумя другими практически параллельными сериями семи труб и семи чаш. Обе они в целом следуют за повествованием египетских казней, но существенны и отличия. Во-первых, в Исходе египетских казней – 10, а здесь казней по семь в каждой серии. Во-вторых, на четвертом месте в той и другой серии появляется совершенно новый по сравнению с Исходом мотив, а именно – бедствия, связанные с солнцем и другими небесными светилами.

Рассмотрим в этой связи символику четвертого места в седмице. Согласно Быт., все небесные светила были созданы на четвертый из семи дней творения: *«14 И сказал Бог: да*

⁸³⁵ 12:1, 3; 13:1, 11; 14:1, 6, 14.

⁸³⁶ Yarbro Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation. P.14-15.

⁸³⁷ Вторая серия нумерованных видений – 17:1(2), 17:3, 17:6(4), 18:1(5), 18:4(6), 19:1 (7), 19:6. Третья – 19:11, 17, 19; 20:1,4,11,12. См. Thompson L. Cult and Eschatology in the Apocalypse of John // The Journal of Religion. 1969. Vol. 99, № 4. P. 333-335.

будут светила (troaom.) на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов... 19 И был вечер, и было утро: день четвертый» (Быт. 1:14, 19).

В Откр. жена, облеченная в солнце, стоит на луне и в короне из двенадцати звезд. Таким образом, перечислены все небесные светила, сотворенные на четвертый день, хотя солнце явно выделено. Солнце в сопровождении луны и звезд, появляется в центре всего текста, на четвертом месте в общей его композиции. Окружают же данное видение две серии казней, в каждой из которых упоминание солнца снова помещено на четвёртое место.

По нашему мнению, в Откр. композиция серий видений и сами видения в составе серий указывают на творение солнца на четвертый день. И вся композиция текста – семь серий по семь видений – символизирует семь дней творения, а четвёртый компонент непосредственно связан с четвёртым днём творения, когда Бог создал небесные светила.

Согласно Быт., светила созданы «*для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов*» (Быт. 1:14), которые являются основными показателями времени. Именно с творения солнца на четвертый день можно говорить о начале времени⁸³⁸.

Откр. не дает точной даты событий конца мира, однако в перспективе завершения истории измерение времени и точное его определение становится очень важным. Не раз говорится, что «*время пришло*», что всё происходит в предназначенное время.

В контексте различных казней встречается слово «h` w[ra»– *пора, срок, час*. В 14:7: «... *ибо наступил час суда Его*», 14:15: «... *пришло время жатвы*», 18:10: «...*в один час пришел суд твой*». Четыре ангела, предназначенные для того, чтобы умертвить одну треть людей, приготовлены «*на час и день, и месяц и год*» (Откр. 9:15) – это выражение очень напоминает слова из Быт. о творении небесных светил – «*светила на тверди небесной ... для знамений, и времён, и дней, и годов*» (Быт. 1:14).

Другое выражение для момента, определяющего осуществления божественного замысла – «*kairo.j*»⁸³⁹. Оно появляется и в самом начале, в 3-м стихе 1-й главы: «...*время близко (kairo.j evggu, j)*» (Откр. 1:3), в самом конце текста, в 22:10: «...*не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко (o` kairo.j ga.r evggu, j evstin)*» (Откр. 22:10), а также в 11:18 и 12:12,14. Все контексты – эсхатологические, они окружают текст

⁸³⁸ См. подробнее: VanderKam J. C. *Calendar in The Dead Sea Scrolls: Measuring time*. London, NY: Routledge, 1998. P. 4. (The Dead Sea Scrolls).

⁸³⁹ Что же касается Септуагинты, то слово «*kairo.j*» встречается здесь многократно, и, в частности, в 14-м стихе гл. 1 Быт., где говорится о четвертом дне – светила будут «*для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен (eivj kairou.j), и дней и годов*» (Быт. 1:14). Больше в истории творения речи о «*kairo.j*» не идёт.

темой последнего часа и помещают эту тему в центр книги, в связи с описаниями последнего суда и жены, облеченной в солнце.

Можно предположить, что образ жены, находясь на четвертом месте эсхатологической седмицы, соотносится с солнцем, с началом времен в седмице творения. Мифологический мотив погони дракона за солнцем и солнечным младенцем оказывается вписанным автором Откр. в библейский контекст и через символическую и нумерологическую композицию связан с мифом о сотворении мира.

Для наглядности изобразим соответствие сюжета творения из Быт. и композиции Откр. в виде схемы (Рис. 1). В верхней строке мы указываем композиционное деление текста (в Откр. – видения, в Быт. – дни творения). Нижняя строка – интересующее нас содержание.

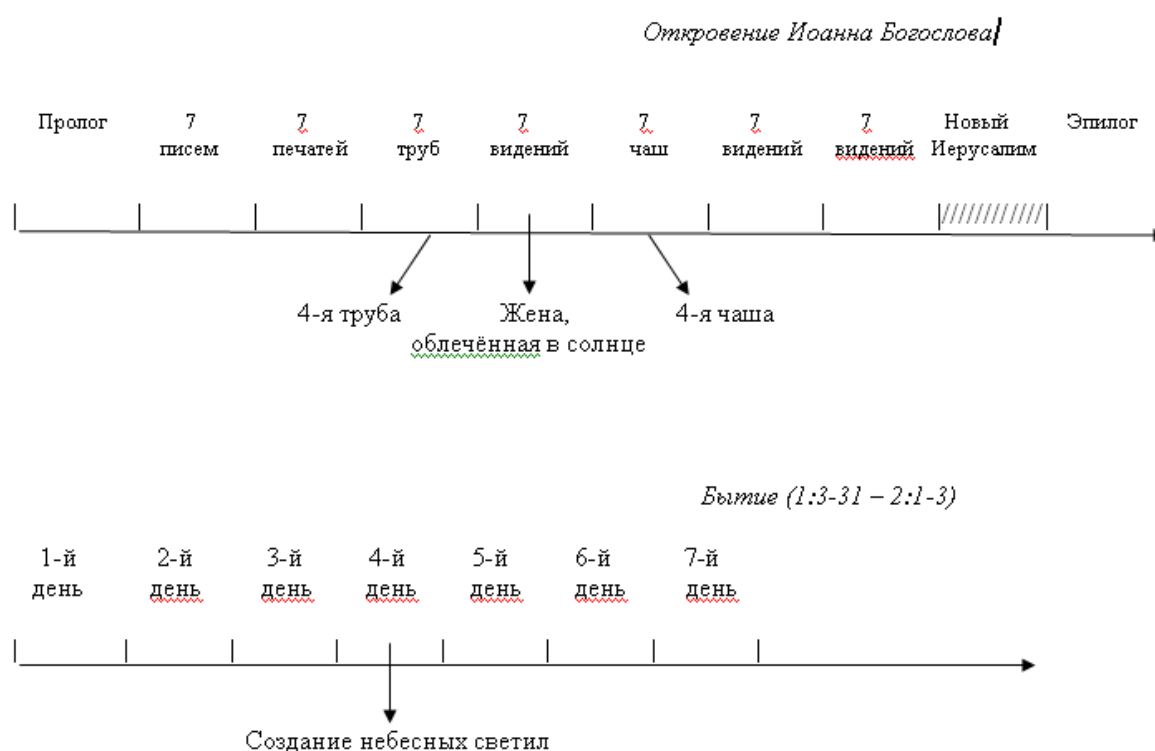


Рис. 1

Соответствие сюжета творения из Быт. и композиции Откр.

Но вместе с тем это не просто аллегория Творения. За «женой, облечённой в солнце», гонится дракон, желая «пожрать» этот свет, а в тексте о казнях с солнцем связаны бедствия – в серии и труб, и чаш происходит «помрачение», затемнение светила. Так, четвёртый день творения светил скорее переосмысливается. Это не просто повторение сюжета, но возведение его совсем на другой уровень. Рождение сливается со смертью. При описании конца света создание света становится перерождением света через смерть.

Таким образом, мы получаем символическую осмысленность той схемы, которую независимо и по другим основаниям составил Томпсон.

3.2.4.2 Битва

Мотив противостояния важен не только для образа жены-солнца. Он становится лейтмотивом всего текста⁸⁴⁰. И вся мировая битва сначала выстраивается в линии противопоставлений. Жена противопоставлена блуднице-Вавилону, Сын Человеческий – зверю, праведники – грешникам. Но не всё в данных противопоставлениях так просто и очевидно. *«Древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную»* (Откр. 12:9) при таком буквальном противопоставлении остаётся без противоположной ему пары.

И здесь, как нам кажется, следует вспомнить об образах божественного, излучающего свет или являющегося этим светом, и о его противоположности – тьме. И, как цепочку, можно представить развитие этих образов – свет и тьма, солнце и морское чудовище, Бог и Левиафан.

Прежде мы рассматривали и божественность облеченной солнцем и светом жены, и отождествление Бога со светом, а также 103-й Псалом, где Бог облачается в свет, как в одежду. В Откр. световое изображение жены несёт в себе не только непосредственную связь с её положением, дающей рождение, но и с её божественностью. И противопоставленной параллелью змию, то есть диаволу, можно считать Бога, чей образ здесь представлен не только через Сына, но и через жену⁸⁴¹.

В конце Откр. Сын Человеческий сталкивается со змием, и тот навечно повержен. Как мы уже отмечали, в Откр. появляются оба варианта мифа о погоне за солнцем – за мужчиной и за женщиной. Такое соединение в Откр. может быть богословски осмыслено следующим образом – как Сын Человеческий, так и жена выступают одним из аспектов Бога.

⁸⁴⁰ См. Yarbrow Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation.

⁸⁴¹ В Первой главе мы говорили о том, что в сюжете борьбы героя с драконом герой – мужчина, а змей (дракон) – существо женского пола. Мы не утверждаем, что дракон в Откр. – это женский образ, хотя мифология знает женщину-змею и женщину-морское чудовище. Змий в Откр. противоположен жене и стоит «на стороне» блудницы.

Таким образом, таблица противопоставлений-параллелей (Таблица 1) может выглядеть следующим образом:

Таблица 1

Противопоставления-параллели образов в Откр.

Бог (Жена, Сын Человеческий (Агнец))	Диавол (Змий)
Жена	Блудница
Сын Человеческий (Агнец)	Зверь
Иерусалим	Вавилон
Праведники	Грешники

3.2.5 Город

Наконец, мы переходим к жене как невесте Агнца, которая в то же время является городом, Небесным Иерусалимом: «... *ибо наступил брак Агнца, и жена* (h` gunh.) *Его приготовила себя. 8 И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых*» (Откр.19:7-8). В 21-й главе Ангел говорит Иоанну: «*Пойди, я покажу тебе жену, невесту* (th.n nu,mfhn th.n gunai/ka tou/ avrni,ou) *Агнца 10 ... и показал мне великий город, святой Иерусалим* (th.n po,lin th.n a`gi,an VIerousalh.m)» (Откр. 21:9-10). Получается, что жена становится невестой Агнца, а невеста отождествляется с Небесным Иерусалимом.

Здесь мы сталкиваемся с символикой, далекой от житейской реальности. Жена и невеста – это одно, причем не невеста становится женой, а жена невестой. И именно невеста есть вечное состояние, причём состояние не просто женского образа, а образа женщины-города⁸⁴².

⁸⁴² Однако не исключено, что «gunh» в этом стихе обозначает не «жену мужа», а жену как женщину. Тогда здесь просто говорится о брачном пире Агнца.

3.2.5.1 Рай и пустыня

Небесный город – противоположность земного города грехов Вавилона – несёт в себе те же символы, что и Вавилон, но со знаком «плюс».

В городе протекает река жизни: *«И показал мне чистую реку воды жизни (potamo.n u[datoj zwh/j), светлую, как кристалл ...»* (Откр. 22:1). Вода жизни упоминается также в 6-м стихе 21-й главы и в контексте Нового творения: *«...жаждущему дам даром от источника воды живой»* (Откр. 21:6). Напиток Вавилона – это вино, которым поит блудница.

Новый Иерусалим имеет некоторые приметы рая: *«Спасённые народы будут ходить во свете его [города – прим. авт.] ...»* (Откр. 21:24), *«И показал мне чистую реку воды жизни...2...и по ту, и по другую сторону реки, древо жизни (xu, lon zwh/j), двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой»* (Откр. 22:1-2). Эта богатая, плодоносная земля контрастирует с опустевшим и выжженным Вавилоном, который больше напоминает Геену: *«... в один день придут на неё казни, смерть, и плач, и голод, и будет сожжена огнём»* (Откр. 18:8).

Как и Вавилон, Новый Иерусалим находится на горе, только Вавилон расположен на семи горах, символизм которых передан через семь голов зверя, а Иерусалим, по-видимому, на одной «великой» горе: *«И вознёс меня в духе на великую и высокую гору (evpi. o;roj me, ga kai. u`yhlo, n) и показал мне великий город, святой Иерусалим ...»* (Откр. 21:10).

Новый Иерусалим наполнен светом, но свет этот идёт не от светил, которых больше нет в Новом творении, а от Славы Господа и Агнца: *«...ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец»* (Откр. 21:23). Вавилон же сгорает, *«потому что силен Господь Бог»* (Откр. 18:8), то есть сгорает от той же Божьей Славы, которая освещает праведный город.

Образ Вавилона, символ гибели и разрушения, во всём противоположен небесным чертогам Иерусалима. Но в то же время и параллелен. И параллелизм этот проясняет многие не до конца ясные места в тексте. Прежде всего, это тождественность «жены, облечённой в солнце», и Небесного Иерусалима.

3.2.5.2 Свет Небесного Иерусалима

Город Иерусалим, как и во всех ранее рассматриваемых нами текстах, наполнен свечением. И свечение это обусловлено тем, что находится внутри города – в данном случае, это Господь и Агнец. Интересно, что город назван скинией: «...се скиния (sknhh.) Бога с человеками, и Он будет обитать (skhnw, sei) с ними ...» (Откр. 21:3). Глагол «skhno, w» является калькой с иврита, с глагола ׀ׁׂ׃ «пребывать», который в основном употребляется по отношению к Богу: «...обращусь Я к Сиону и буду жить в Иерусалиме (~øil' _v'Wr) y> %AtâB. yTiËn>k; v'w>» (Зах. 8:3).

Тот же корень имеет в своей основе Шехина, чей образ постепенно из атрибута самого Бога начинает выделяться в самостоятельную женскую фигуру. И в Откр. мы можем видеть напоминающее образ Шехины изображение – светящаяся жена-город становится символом пребывания Бога со своим народом.

Свечение городу приносят Господь и Агнец, находящиеся внутри него. И здесь видна явная параллель с образом «жены, облечённой в солнце», о свете которой говорится перед упоминанием, что она носит во чреве.

Связь двух образов очевидна. Здесь присутствует и симметрия, и динамика – жена в конце текста становится Небесным Городом, сходящим на землю. А младенец «мужеского пола», которого она носит, вероятно, и есть тот Агнец, что освещает затем изнутри святой город.

Оба образа связаны с солнцем. Жена облечена в солнце, её видение появляется на четвёртом месте, и сам образ, по-видимому, связан с началом времени и творением светил. Город также имеет определённую связь со светом. Но вместо светил, разделяющих день и ночь, в будущем городе Откровения Иоанна будет вечный свет, исходящий от Славы Божией: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, светильник (o` lu, cno j) его – Агнец» (Откр. 21:23). Хотя наличие светила не отрицается, просто, оно будет качественно новым: «Светило (o` fwsth. r) его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному» (Откр. 21:11).

Яспис, представленный в Откр. как светило будущего города, также назывался гелиотропом, из которого сделана большая часть античных амулетов и перстней⁸⁴³. А само название

⁸⁴³ Яспис также очень почитался в Древнем Египте, где в одном из папирусов о нем говорится: «В мире нет более великой вещи... Каждый носящий этот камень, если произнесет вырезанное на нем имя, найдет все двери открытыми, а камни стен растрескаются и

«гелиотроп» можно перевести как «поворот к солнцу» или «оборот солнца», что примечательно в контексте значимости солнца для Откр. Также яспис ассоциировался с Меркурием⁸⁴⁴ – самой ближайшей к солнцу планетой, которую возможно разглядеть невооруженным взглядом только на восходе или закате, что как раз и объясняется ее чрезвычайной близостью к солнцу. Греки, например, ассоциировали утренний Меркурий с богом солнца Аполлоном⁸⁴⁵. А на иврите название Меркурия и солнца звучат одинаково – «כוכב» («звезда»), или «כוכב הַמָּה» («Солнечная звезда»).

Связь Небесного Иерусалима с солнцем, возможно, отражена и в самой архитектуре города.

Сказано, что в Небесном Иерусалиме Храма нет: «Храма (нао . n) же я не видел в нём; ибо Господь Бог Вседержитель – храм его и Агнец» (Откр. 21:22). Но сам город в то же время назван «скинией», и «престол Бога и Агнца ... в нём» (Откр. 22:3). Небесный Иерусалим становится домом Бога, что само по себе указывает на его тождество с Храмом.

Как известно, храм воспроизводит устройство космоса⁸⁴⁶. Поэтому отражение определённых календарных исчислений в его архитектуре вполне вероятно.

На основе сравнения Откр. с Дан., книги, во многом послужившей источником многих образов Откр., некоторые исследователи предполагают, что соотношение чисел 3.5, 42 и 1260 может служить указанием на солнечный 360+4-дневный календарь, который присутствует в Дан.⁸⁴⁷.

Этот солнечный календарь мог отразиться и в описании небесного города в 21-22-х главах Откр. Такое предположение основано на возможной связи данного описания с Храмовым свитком (11QT), автор которого придерживается 364-хдневного солнечного календаря⁸⁴⁸.

Описания Небесного города в Откр. строятся отчасти и по модели космоса, как он представлен в Астрономической книге 1 Ен.⁸⁴⁹. Движение солнца и луны по 12-ти воротам в

развалятся». См. Пыляев М.И. Драгоценные камни: их свойства, местонахождения и употребление. М.: Совместное советско-австрийское предприятие «Х.Г.С.», 1990. С. 214; Пономарёв В.Т. Всё о драгоценных и полудрагоценных камнях. М.: АСТ; Сталкер, 2007. С. 160

⁸⁴⁴ Yarbrow Collins, 2000. P.101.

⁸⁴⁵ Левин А. Железная планета // Популярная механика. №7, 2008. С.33.

⁸⁴⁶ Snyder, 1991. P.394.

⁸⁴⁷ Boccaccini G. The Solar Calendar of Daniel and Enoch // The Book of Daniel: Composition and Reception / eds. J.J. Collins, P.W. Flint. 2 Vols. Leiden: Brill, 2001. Vol. 2. P. 320-325. (Vetus Testamentum Supplements 83.2).

⁸⁴⁸ См. подробнее см. 3.2.6.4 Город.

⁸⁴⁹ Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P. 102.

Астрономической книге соответствуют 12-ти воротам в Откр. Двенадцать месяцев в 1 Ен. имеют своих путеводителей, что может быть параллелью Ангелам на 12-ти воротах Иерусалима (Откр. 21:12), именам 12-ти колен (Откр. 21:12) и именам 12-ти Апостолов (Откр. 21:14). Солнечный календарь, по 1 Ен., разделяет год на 4 сезона по 90 дней с четырьмя добавочными днями. Город в Откр. имеет четыре стороны⁸⁵⁰.

Так, мы рассмотрели возможную связь Небесного Иерусалима с солнцем. Образ солнца высвечивается через отдельные сравнения и нумерологические исчисления. Но всё это скрыто в подтексте Откр. Явно текст говорит о динамике – переходе света сотворённых светил в вечный божественный свет. Как и в случае с темой творения, автор Откр. не останавливается на старых известных библейских темах, а строит на них своё эсхатологическое богословие.

3.2.5.3 Время и вечность

Образ жены, облечённой в солнце, и Небесный Иерусалим непосредственно связаны с темой времени.

С началом Нового творения время прекращается, светила больше не существуют, и наступает вечность: *«И клялся Живущим во веки веков, ...что времени уже не будет»* (Откр. 10:6), *«И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, светильник его – Агнец»* (Откр. 21:23).

Мы отмечали связь жены с творением светил и началом времени. Её образ становится символом начала времени, а весь сюжет погони приобретает значение «начала конца». Образ Нового Иерусалима символизирует окончательное преображение. В небесном городе не будет солнца. Его вечное светило – Агнец (Откр. 21:23).

Связь образов жены и города, Первого и Нового творений мы можем также видеть и на другом уровне – в числовой символике. На протяжении всего текста Откр. основным организующим принципом было число 7, символизирующее временную полноту⁸⁵¹.

⁸⁵⁰ См. Barker M. Op. cit. P. 65.

⁸⁵¹ «Число 7 ... символизирует полноту. Так, семь церквей – это всеобщность Церкви на земле. Семь звёзд, семь светильников, семь ангелов, семь печатей и семь труб – символ цельности, как на небе, так и на земле. У дракона (12:3) – семь голов и семь диадем, что снова

С нисхождением Небесного Иерусалима появляется иное число – 12, которое становится особым символом Нового творения, кульминационным числом для Апокалипсиса. Небесный Иерусалим измеряется в 12.000 стадий, он имеет 12 ворот с 12-тью ангелами, на воротах написаны имена 12-ти колен Израиля, ворота украшены 12-тью жемчужинами. Стена города имеет 12 оснований, на них написаны 12 имен апостолов. Основания украшены 12 камнями. Стена города измеряется в 144 локтя, что представляет собой 12, умноженное на 12. Это число в Откр., как отмечает Дж. МакХьюг, в отличие от 7, никогда не применяется к земному⁸⁵².

И 7, и 12 – числа, состоящие из 3 и 4. 7 получено в результате сложения, 12 – с помощью умножения. И сами по себе 3 и 4 оказываются очень важными для Откр. Так, 7 печатей явно разделены по смыслу на 4 и 3. 7 ангелов, появляющихся в 14-й главе, разделены на 3 и 4. Новый Иерусалим имеет 4 стороны, по трое ворот на каждой. Драгоценные камни, украшающие 12 оснований города, соответствуют 12-ти камням на нагруднике у первосвященника, которые располагались по 3 в 4 ряда⁸⁵³.

Таким образом, 7 мистически соответствует 12. К тому же, число 12 по отношению к Небесному Городу появляется в тексте ровно 7 раз⁸⁵⁴, а жена является в окружении 12-ти звёзд. В этом мы можем наблюдать связь этих чисел, а также связь образов жены, облечённой в солнце, и Нового Иерусалима.

Через связь этих образов, а также чисел 7 и 12, видна связь Первого творения и Нового творения. Ибо образ «жены», связанный с созданием светил, началом времени и Первым творением, которое выражено числом 7, переходит через погоню и бедствия в образ Небесного Иерусалима, связанного с преображением светил, концом времени и Новым творением. Это символизирует переход времени, представленного солнцем, в вечность.

становится аллегорией полноты, в данном случае символом тотальной власти на земле» (McHugh J. The mother of Jesus in the New Testament. Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1975. P. 423).

⁸⁵² Ibid, p. 424.

⁸⁵³ См. Исх. 28:15-21: «Сделай наперсник судный искусною работою...17 И вставь в него оправленные камни в четыре ряда; рядом: рубин, топаз, изумруд – это один ряд; 18 Второй ряд: карбункул, сапфир и алмаз; 19 Третий ряд: яхонт, агат и аметист; 20 Четвёртый ряд: хризолит, оникс и яспис...»

⁸⁵⁴ «Двенадцать ворот» (21:12), которые есть «двенадцать жемчужин» (21:21), на воротах «двенадцать Ангелов» и «написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» (21:12), «стена города имеет двенадцать оснований» (21:13), на них «имена двенадцати Апостолов Агнца» (21:14), и основания эти украшены двенадцатью драгоценными камнями (21:19-20).

3.2.5.4 О числовой символике Апокалипсиса

Календарно-астрономический контекст Откр. привел нас к соображениям, которые выходят за пределы интерпретации образа жены, но позволяют лучше увидеть структуру текста. В силу важности для изучения Откр. числовой символики, которая занимает в книге заметное место, а также родства образов Сына Человеческого и Еноха, мы позволим себе уделить этому некоторое внимание. И результаты эти в конечном счете подтверждают основные положения нашей работы дополнительными аргументами.

Помимо интерпретации чисел 3.5, 42 и 1260 как исключительно указателя на календарь, рассмотрим ещё один вариант, для чего обратимся к Юб.

Ранее мы говорили о возможном влиянии образа Еноха на изображение Сына Человеческого в Откр. Именно числовая символика Юб., связанная с Енохом и циклами отот, даёт ключ к пониманию чисел Откр. Енох, один из центральных персонажей в Юб., связан с началом следования человечества правильным временным циклом. Он вступает в сад Эден как священник на 882-м году жизни, что совпадает с началом 4-го цикла отот от Творения. С этого момента (882-й год) Енох пребывает в Эдене до Нового творения, когда произойдёт совмещение земного с небесным. Цикл отот – 294 года – сам по себе является одной из систем счёта времени в Юб. На жизнь Еноха приходится два полных цикла отот, второй из которых он проводит с ангелами. Так, оба числа – 294 и 882 – находят своё отражение в Откр. 294 представляет собой 42, умноженное на 7, а 882(0) – 1260, умноженное на 7. Оба эти числа – 42 (месяца) и 1260 (дней) – появляются в Откр. вместе, причём непосредственно перед появлением Еноха как одного из двух «свидетелей» (Откр. 11:3) Бога, и служат основными показателями использования 360-тидневного календаря. Таким образом, эти числа являются не только указателем на календарь, но и несут отдельную смысловую нагрузку.

Такой ход мысли оставался не чужд человечеству и в дальнейшем. И в христианскую эпоху люди продолжали обращать внимание на семерку и возможные операции с этим числом в Откр.: *«При некотором делении искомое получается и из таинственного числа седмичного. Ибо указанные тысячи стадий, разделенные на семь, дают тысячу семьсот четырнадцать мер, называемых милями, тысяча показывает совершенство бесконечной жизни, семьсот –*

совершенство покоя, а четырнадцать – двойное субботство – души и тела (ибо дважды семь четырнадцать) (Сл. 23, гл. 67)⁸⁵⁵.

Причём, если быть точными, деление 12000 на семь без остатка невозможно, т. к. $12000/7=1714,285714$, что, по всей видимости, не мешает Андрею Кесарийскому округлить его до 1714.

Этот пример подтверждает нашу догадку о возможном желании людей произвести некоторые операции с числами Откр., причём опираясь на число 7.

Возвращаясь к полученным результатам, прибегнем к ещё одному способу, широко распространённому в то время – гематрии, которая представляет собой один из приёмов герменевтики и строится на толковании слова соответственно его числовому значению (в еврейском и греческом языках каждая буква имеет своё числовое значение). Замена может происходить и в обратном порядке – вместо чисел подставляются буквы. Ещё один вариант гематрического перестроения – одни буквы заменяются другими согласно определённой системе.

При первом типе гематрии, так называемой числовой гематрии, происходит как замена слов числами (или наоборот), так и замена слов другими словами, равными по числовому значению. При этом часто происходит не просто перевод всех букв в числа, но и сложение чисел. По словам Г.Б. Каирда, «сумма чисел имеет только одно правильное значение, но это значение может подходить ко многим числовым суммам»⁸⁵⁶.

Второй тип, буквенная гематрия, насчитывает множество разновидностей. Наиболее распространёнными являются системы *атбаиш* и *атбах*.

Атбаиш представляет собой взаимозамену первой буквы последней ($\aleph = \beth$), второй – предпоследней ($\beth = \psi$) и т. д. При использовании *атбах* – первая буква заменяется девятой ($\aleph = \iota$), вторая — восьмой ($\beth = \eta$), десятая – восемнадцатой ($\aleph = \pi$) и т. д. Со временем появилось множество систем гематрии, сейчас их насчитывается порядка 75-ти разновидностей, около сорока из них пользуются сложением букв в слове или чисел⁸⁵⁷.

На протяжении истории гематрия широко использовалась в еврейских кругах. Метод гематрии занимает видное место в Агаде и мистической литературе. Особое развитие он получил в литературе Хасидей Ашкеназ и кругах мистиков XII–XIII вв., к ним близких, был особенно популярен среди саббатанского движения. В литературе хасидов гематрия стала занимать видное место особенно с первой половины XIX в.

⁸⁵⁵ Толкование на Апокалипсис. С. 188.

⁸⁵⁶ Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P.116.

⁸⁵⁷ Гематрия // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 2. Кол. 67-68.

Приёмом гематрии, который был очень распространён в древнем мире, пользуется и автор Откр.: *«Здесь мудрость. Кто имеет ум, тот сочти число зверя, ибо это число человеческое; число его – шестьсот шестьдесят шесть»* (Откр. 13:18).

Большинство учёных считают, что число 666 – числовой эквивалент слов «Нерон кесарь», написанных на иврите⁸⁵⁸.

Если числа 294 и 8820 перевести в буквы, перед этим сложив составляющие их цифры, то получится: $2 + 9 + 4 = 15$, а $8 + 8 + 2 = 18$, где 15 соответствует слову יְהוֹה (ythey), т. е. имени Бога, а 18 – חַיִּי (hai), что означает живой. И, таким образом, получившееся выражение можно перевести как *«живой Господь»*, или в контексте того, что данные числа относятся к Еноху, – *«вечно живой с Богом»*.

Интересно отметить, что эта символика чисел была жива в народном сознании еврейских масс ещё очень долго. Во Вторую мировую войну еврейские заключённые, чей лагерный номер сводился к числу 18, были уверены в том, что они выживут. И это говорит о том, что подобные представления настолько крепко держались в сознании, что в опасных ситуациях евреи немедленно складывали цифры, переводя их в буквы⁸⁵⁹.

Возвращаясь к тексту Откр., отметим ещё одну очень важную деталь – практически все числа (двузначные, трёхзначные и т. д.) в Откр. при умножении на семь дают вариант либо 15, либо 18, т. е. либо יְהוֹה (ythey), либо חַיִּי (hai). Сюда можно отнести и срок в пять месяцев, который составляет, если применять тот же 360-тидневный календарь, 150 дней.

Так:

$$24 \times 7 = 168 = 15$$

$$144000 \times 7 = 1080000 = 18$$

$$42 \times 7 = 294 = 15$$

$$1260 \times 7 = 8820 = 18$$

$$150 \times 7 = 1050 = 15$$

$$666 \times 7 = 4662 = 18$$

Все эти числа расположены так, что 15 и 18 постоянно чередуются. И если 15 обозначить А, в то время как 18 – В, то получится следующая схема: АВААВВВВВВ. Даже с присутствием двух повторов эта схема являет собой удивительную симметрию.

⁸⁵⁸ Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism. P. 117.

⁸⁵⁹ См. историю человека с номером 18 в кн: Эллиах Я. Бог здесь больше не живёт: хасидские истории эпохи катастрофы. Иерусалим, Москва: Гешарим, Мосты культуры. 2005.

Мы приводим две схемы. В первой представлена структура текста Юб., поделённого на седмицы (Рис. 2). Во второй – структура Откр. (Апокалипсиса), которая также может быть поделена на семь серий видений (Рис. 3). В первом варианте отмечены числа, во втором – числа переведены с помощью гематрии в буквы; квадрат на схеме – графическое изображение Небесного Иерусалима, чьё описание строится на числе 12.

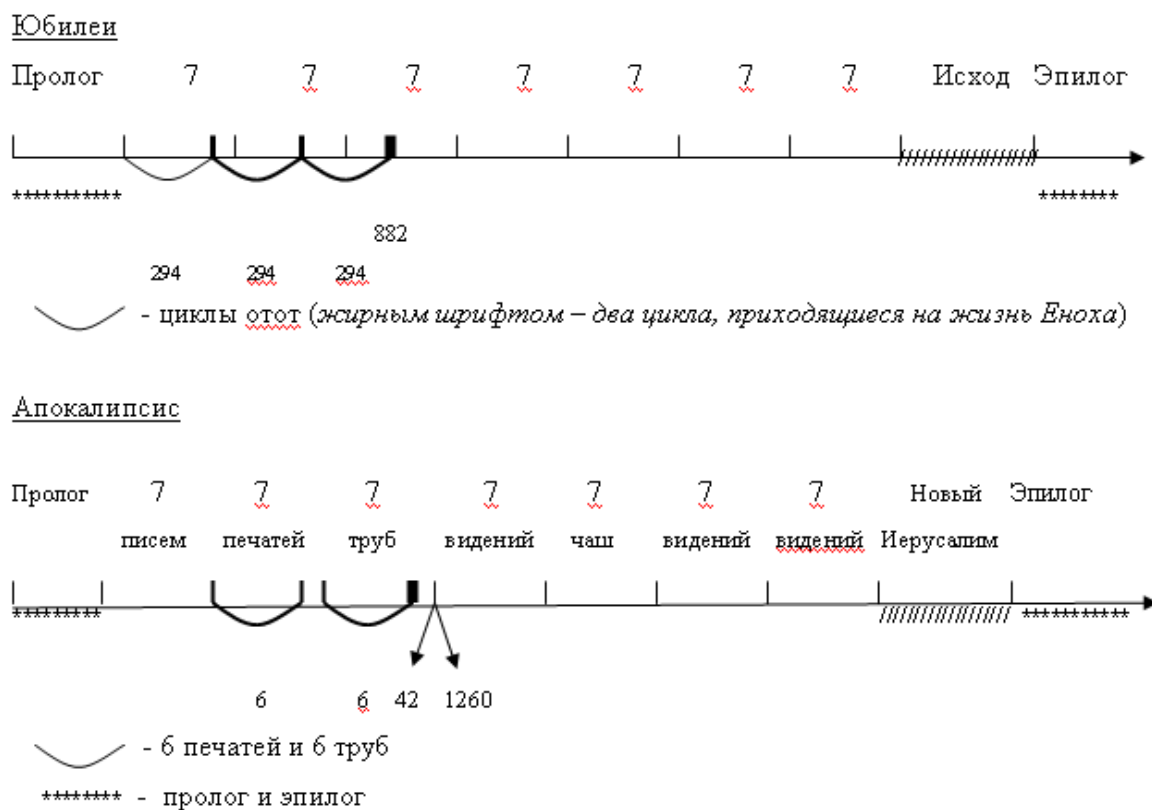


Рис. 2
Структура текста Юб. и Откр.

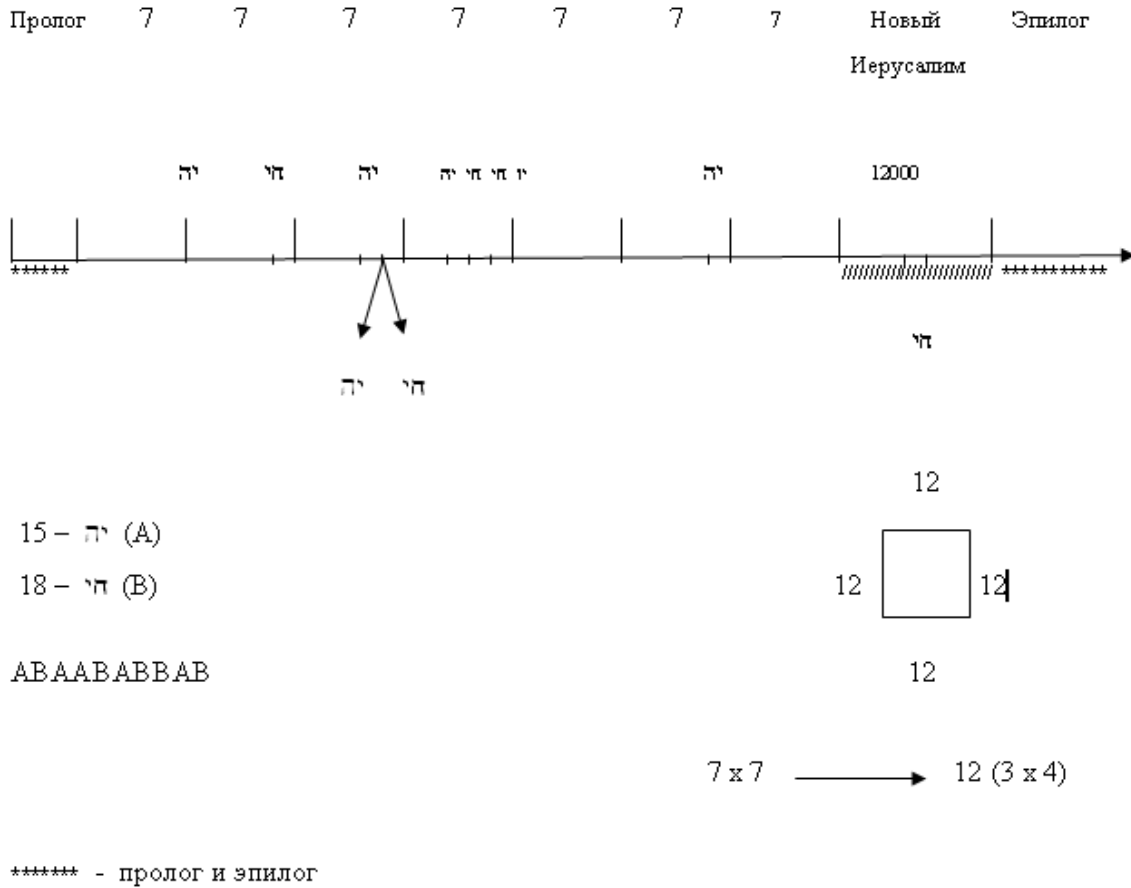


Рис. 3
Структура текста Откр.

Таким образом, дву-, трехзначные и т.д. числа оказываются объединены некой общей схемой, непосредственно выраженной словами «жив Господь» («вечно живой с Богом»).

На основе того, что в Откр. в образе Сына Человеческого отразились определённые черты Еноха, вполне возможно, что слова «жив во веки веков», относящиеся к Сыну Человеческому, который имеет многие черты ангела и на которого переносится часть атрибутов Бога, относятся как к Иисусу, так и в некоторой степени, к Еноху.

3.2.6 Сравнение текстов конца эпохи Второго Храма с Откровением Иоанна Богослова

Итак, мы рассмотрели картины Откр. и текстов, которые выделили в отдельный блок на основании их образного сходства с последней книгой Нового Завета. Но сходство это пока осталось только на уровне нашей интуиции. Сейчас же мы попытаемся сравнить эти тексты. Укажем на родство образов, схожую логику построения и словесные параллели. Укажем и на отличия, которые обретают образы в разных текстах.

3.2.6.1 Владычица жизни и смерти

В ИиА Асенет-язычница, обретающая божественную благодать, – своего рода параллель сразу двум образам Откр.: вавилонской блуднице и жене из 12-й главы.

В апокрифе два образа объединены в один, представляя последовательные стадии преобразования. В Откр. жена и блудница существуют параллельно.

Асенет-язычницу выделяет непомерная гордость и заносчивость. Блудница высокомерно восседает на звере. Иосиф в своём описании Асенет говорит о «чаше коварства» (8:5)⁸⁶⁰. Преобразившаяся же Асенет связывается с водой жизни. Блудница держит чашу с мерзостями. В жене-Иерусалиме протекает река живой воды.

Асенет становится городом-матерью и вечной невестой Иосифу. Приготовляясь к встрече с Иосифом, она одевает венец из двенадцати камней. В жене-Иерусалиме обитают праведники, она – невеста Агнца. В 12-й главе жена предстаёт в венце из двенадцати звёзд. А двенадцать оснований города украшены драгоценными камнями.

В обоих образах появляется своеобразная последовательность статусов жены и невесты. И жена-Иерусалим, и город-Асенет – жёны. Но окончательное, «вечное» их состояние – невеста.

Репрезентация двух состояний в одном образе, раскрывающемся в повествовании, сокращает ряд деталей. Так, Асенет-язычница – невинна и не уподобляется городу. Ключевой смысловой момент в ИиА – преобразование Асенет. Одно состояние не умирает, не истребляется, но именно преобразуется в свою противоположность, развертываясь в последовательности

⁸⁶⁰ Иосиф и Асенет. С. 98.

рассказа⁸⁶¹. Возможность преображения в Откр. не допускается. Образы жены и блудницы в этом отношении – относительно статичны (Таблица 2).

Таблица 2

Женские образы в ИиА и Откр.

ИиА	Откр.
<p>« ... наряды и ларцы Асенет. И было там много золота, серебра, златотканых одежд, редких камней драгоценных, изысканного тонкого полотна ...» (1:4)</p> <p>«... и облачилась в ризу из виссона, шитую яхонтовыми и золотыми нитями, подпоясалась золотым поясом, браслеты надела на руки и ноги свои, золотые анаксериды на ноги, и шею свою окружила горогим украшением, и весь наряд её был усыпан всевозможными камнями драгоценными, имена же богов египетских были вырезаны повсюду на браслетах и камнях ...» (3:6)</p>	<p>«И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом ...» (17:4)</p>
<p>«заносчива была и высокомерна» (2:1)</p> <p>«... отвечала она ему дерзко, заносчиво и гневно» (4:12)</p>	<p>«Ибо грехи её дошли до неба, и Бог вспомнил неправды её ...⁷ Сколько славилась она и роскошествовала ... Ибо она говорит в сердце своём: «сижу царицей, я не вдова и не увижу горести!» (18:5, 7)</p>
<p>« ... и пьёт от возлияния их чашу</p>	<p>«... и держала золотую чащу в руке своей,</p>

⁸⁶¹ Но возможность преображения Асенет предусмотрена с самого начала. Поэтому говорить о последовательной смене состояний было бы не совсем точно. Через пост и покаяние Асенет проявляет свою божественную световую природу.

<i>коварства» (8:5)</i>	<i>наполненную мерзостями и нечистой блудодейства её» (17:4)</i>
<p><i>«дай ей испить чашу благословения Твоего» (8:9)</i></p> <p><i>«и будешь... пить благословенную чашу бессмертия» (15:5)</i></p> <p><i>«умой и умыла руки свои и лицо своё» водою живою (14:19)</i></p>	<p><i>«И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца» (22:1)</i></p>
<p><i>«Да будет женой твоей отныне и на вечное время ... ты наречёшься дочерью Всевышнего и невестой Иосифа отныне и до века» (21:3, 4)</i></p>	<p><i>«И пришел ко мне один из семи Ангелов, у которых было семь чаш, наполненных семью последними язвами, и сказал мне: пойдя, я покажу тебе жену, невесту Агнца» (21:9)</i></p>
<p><i>«... и золотой венок возложила себе на голову, а на венке над челом её был крупный камень яхонт, а вокруг большого камня были ещё шесть драгоценных камней» (18:6)</i></p>	<p><i>«... а на главе её венец из двенадцати звёзд» (12:1)</i></p> <p><i>«Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями...» (21:19)</i></p>
<p><i>«... и возложил фараон на головы их золотые венцы» (21:5)</i></p>	<p><i>«... а на главе её венец из двенадцати звёзд» (12:1)</i></p> <p><i>« ...сидит подобный Сыну Человеческому; на голове Его золотой венец» (14:14)</i></p>

Как и ИиА, псевдоэпиграф 3 Езд. ставит женские состояния пустоты и плодородия в одну прямую изменяющегося образа. Женщина, явившаяся Ездре в видении, несколько раз меняет свои противоположные состояния – бездетная, она рождает сына, а затем теряет его. Заканчивается эта смена превращением женщины в город. И эти противоположные состояния пустоты и плодородия проявляются не только в фигуре женщины, но и в окружающем её – страдающая мать, лишённая сына, является Ездре в цветущем поле. Жена, облечённая в солнце, родив Сына, попадает в пустыню.

Противоположные образы даны в двух разных персонажах. Асия, подобно Вавилонской блуднице, роскошествует и блудодействует. Её ожидает тот же конец – разрушение, гибель детей и нищета. И её образ содержит противоположные состояния, возникающие последовательно.

И образ блудницы из Откр. дан в двух состояниях – она купается в роскоши, блуде и гордости и терпит затем полный крах.

Жена, облечённая в солнце, практически не меняет состояний. Единственная смена разворачивается на уровне условий, её окружающих, – погони дракона и торжества царства Божьего (Таблица 3).

Таблица 3

Женские образы в 3 Езд. и Откр.

3 Езд.	Откр.
« ... и явится невеста, и являясь покажется, – скрываема я ныне землёю» (7:26)	«И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (21:2)
«Как рождающая спешит родить, чтобы освободиться от болей рождения ...» (4:41)	«Она [жена, облечённая в солнце – прим. авт.] имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (12:2)
«... и дал мне сына» (9:45)	«И родила она младенца мужеского пола»(12:5)
«И ты, Асия, соучастница в надежде Вавилона и в славе его: 47 горе тебе, бедная, за то, что уподоблялась ему и украшала дочерей твоих в блудодеянии, чтобы они нравились и славились у любовников твоих, которые желали всегда блудодействовать с тобою...» (15:46-47)	« ... суд над великою блудницею ... 2 С нею блудодействовали цари земные, и вином её блудодеяния упивались живущие на земле» (17:1-2)
«И слава могущества твоего засохнет ... 51 ты изнеможешь, как нищая ...54 Украшай своё лице ...» (15:54)	«И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом ...» (17:4)
« ... если бы ты не убивала избранных	«Я видел, что жена была упоена кровью

<p><i>Моих во всякое время, поднимая руки на поражение их и глумясь над смертью их, когда ты была в опьянении?» (15:53)</i></p>	<p><i>святых и кровью свидетелей Иисусовых ...» (17:6)</i></p>
<p><i>« ... и пройдут безостановочно до Вавилона и сокрушат его; 44 соберутся к нему и окружат его; прольют звезду и ярость на него. И поднимется пыль и дым до самого неба ...» (15:43)</i></p>	<p><i>«Третий Ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику» (8:10)</i></p>
<p><i>«Дети твои погибнут от голода, ты падёшь от меча, города твои будут разрушены ... 59 В несчастье пойдёшь по морям, - и там встретишь беды. 60 Во время переходов твоих они бросятся на опустошённый город, и истребят часть земли твоей ... 61 Разорённая, ты послужишь для них соломою, а они для тебя будут огнём; 62 и истребят тебя, и города твои, землю твою, горы твои, все леса твои и деревья плодоносные сожгут огнём ...» (15:57-62)</i></p>	<p><i>« ... в один день придут на неё казни, смерть, и плач, и голод, и будет сожжена огнём» (18:8)</i></p>

Женские образы Кумрана возведены до космических масштабов и наделены значением явно эсхатологическим. Фрагмент 1QH рисует два контрастных женских облика, два символа добра и зла, рождения и гибели.

Антитеза женщин есть и в библейских Прит., но в кумранском тексте контраст доведён до крайнего противопоставления, объединённого единой образностью. Эта деталь очень важна для нас в свете повествования Откр., где женские образы также становятся на уровень двух надмирных враждебных сил – Бога и дьявола – они едины в своей противоположности и параллельности.

Положительная женщина из 1QH мучается болями рождения, она – мать чудного Советника. Жена, облечённая в солнце, предстаёт в видении страдающей от болей рождения и рождает младенца мужского пола, по-видимому, Сына Человеческого. Сын рождающей в кумранском тексте спасается *«от сокрушителей»*, сын жены из 12 главы Откр. восхищен на небо перед преследующим его драконом.

Отрицательную женщину не мучают схватки. Блудница сидит царицей в роскоши. 1QH рисует и мучения «чреватой Аспидом». Блудница-Вавилон обречена на гибель. Рождённого Аспида и всех его духов поглощает бездна. Зверь, на котором восседает блудница, согласно объяснению ангела, «выйдет из бездны и пойдёт в погибель» (3 Езд. 17:8).

Обе женщины из 1QH уподобляются городам. Жена, облечённая в солнце, в повествовании Откр. становится Иерусалимом, блудница – Вавилоном.

Тексты похожи не только в статичности образов, но и в изменениях отрицательного образа. Рождая Советника, женщина только усиливает своё положительное состояние. Положение рождающей Аспида, как и блудницы, словно опрокидывается в полную гибель. Продолжения эти образы больше не имеют (Таблица 4).

Таблица 4

Женские образы в Кумранских документах и Откр.

1QH	Откр.
«посреди [пу]чин» (6)	«И пустил змий из пасти своей вслед жены воду, как реку, дабы увлечь её рекою» (12:15)
«(она) как город, укрепленный» (7)	«Стена его [Нового Иерусалима – прим.авт.] (21:18)
«чреватая мужем стиснута своими болями» (9)	«Она [жена, облечённая в солнце – прим. авт.] имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (12:2)
«и спасется муж от сокрушителей» (10)	«и восхищено было дитя её к Богу...» (12:5)
«Колечатся 13 опоры стены» (12-13)	«...и кричала от болей и мук рождения» (12:2)
«отступят все схватки» (11)	«...сизу царицею, я не вдова и не увижу горести!» (18:7)
«И чреватая Аспидом (или: ничтожеством) обречена острой муке» (12)	«... в один час пришёл суд твой» (18:10)
«Буруны погибели» (12) «в кипении бездны над истоками вод» (15)	«великою блудницею, сидящею на водах многих (evpi. u`da,twn pollw/n)

	(17:1)
« <i>раскрываются врата Преисп[одней]</i> » (16)	« <i>Вавилон ... сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу...</i> » (18:2)
« <i>При их шествии к бездне</i> » (17)	« <i>Зверь [на котором сидит блудница – прим. авт.] ... выйдет из бездны, и пойдёт в погибель</i> » (17:8)
« <i>И закрываются двери могилы за чреватой Кривдой, и засовы вечности за всеми духами Аспида</i> » (18)	« <i>...в один день придут на неё казни, смерть, и плач, и голод, и будет сожжена огнём...</i> » (18:8)

Параллелизм Слова и Премудрости в Ин., как нам представляется, можно найти и в Откр. Здесь отражены многие моменты пролога Ин., которые в то же время – и характеристики Премудрости: жизнь, свет, знание, предвечность.

При этом мы не считаем, что Откр. было написано автором Ин. и Посланий. Хотя не видим мы и основного различия, по которому можно утверждать их принадлежность разным авторам и кругам – тексты не содержат противоречащих друг другу концепций. Принимая во внимание определённое количество как родственных моментов, так и различий, мы полагаем, что тексты могли выйти из одного круга, и их авторы могли быть близки друг другу⁸⁶².

⁸⁶² Сам автор Откр. называет себя Иоанном (1:9). Во многом это послужило отождествлению автора с апостолом Иоанном, которому традиционно приписывают Евангелие и Послания (Иустин Мученик, Иринея Лионский) Но при этом в тексте ни разу не упоминается принадлежность его автора к числу апостолов, скорее – к визионерам и пророкам: 1:1-2, 22:9.

Богословы и учёные отмечали словесное и теологическое родство Откр. с Ин. и Посланиями Иоанна. Сходным с Ин. становится «темперамент» автора Откр. и образ Христа, вознесённого Мессии, пребывающего на троне рядом с Богом. Только в Откр. и Ин. Христос назван «агнцем Божьим», словами, взятыми из Ис. 53:7, хотя и используются разные греческие слова: *avrni, on* (Откр. 5:6) и *avmno. j* (Ин 1:29). Также только в этих двух новозаветных текстах присутствует возглас «*Свершилось!*», хотя опять используются разные греческие слова – *ge, gonenÅ* (Откр. 16:17) и *tete, lestai* (Ин 19:30). В обоих текстах подчеркивается мотив славы, достигаемой через страдание и смерть. Помимо этого в обоих текстах неоднократно появляется призыв Христа соблюдать Его слова и заповеди: Откр. 3:8, 10; 12:17; 14:12; 22:7, 9. В Ин. 8:51-52; 14:15, 21, 23-24; 15:10, 20, а также в 1 Ин. – 2:3-4; 3:22, 24; 5:3.

Не останавливаясь здесь на возможной связи текстов, приведём параллели между образом Христа, наделённого чертами Премудрости, в Ин. и образом Сына Человеческого и Агнца в Откр. (Таблица 5).

Таблица 5

Характеристики Премудрости в образе Христа в Ин. и образах Сына Человеческого и Агнца в Откр.

Ин.	Откр. 1	Откр. 2-22
«Слово» (1:1)	«Который есть свидетель верный» (1:5)	«Имя Ему «Слово Божие»» (19:13)
«В Нем была жизнь...» (1:4)	«жив во веки веков» (1:18)	«желающий пусть берёт воду жизни даром» (22:17)
«Оно было в начале у Бога 3. Всё чрез Него начало быть...» (1:2-3) «Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня» (1:15)	«который есть и был и грядёт...» (1:4) «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец...» (1:8)	
«Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. 7. Он пришёл для свидетельства, чтобы	«И Он показал... рабу своему Иоанну, 2. Который свидетельствовал слово Божие и свидетельство	

Но есть также некоторое количество деталей, опровергающих авторство апостола Иоанна. В Откр. даны грандиозные картины царства Божьего, Антихриста, Суда и Воскресения, которые сильно отличаются от подобного в Евангелии и Посланиях. Весьма отличается Откр. от книг, приписываемых Иоанну, также в области стиля и языка. В тексте Откр. присутствует немало гебраизмов и солецизмов, которые делают текст непохожим ни на какой другой. Также, видимо, можно говорить о временном различии. См. Подробнее: Terry M.S. Op. cit. P. 207-214; Votaw C. W. The Apocalypse of John: IV. Its Chief Ideas, Purpose, Date, Authorship, Principles of Interpretation, and Present-Day Value. P. 322; Баррет Ч.К. Указ. соч. С. 59-70).

свидетельствовать о Свете ...» (1:6-7)	Иисуса Христа» (1:1-2)	
«...и свои его не приняли» (1:11)	«...те, которые пронзили Его» (1:7)	
«...верующим во имя Его дал власть быть чадами Божиими» (1:12)	«... соделавшему нас царями и священниками Богу» (1:6)	
«Единородный Сын, суций в недре Отчем» (1:18)	«...Отцу Своему...» (1:6)	
«Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (1:9)		«...никто не мог, ни на небе, ни на земле, ни под землёю, раскрыть сию книгу, ни посмотреть в неё... 8 Он взял книгу» (5:3, 8) «...те. Которые соблюдают заповеди Его» (22:14)
«И Слово стало плотию и обитало с нами (evskh, nwsen evn h`mi/n)» (1:14)		«... се скиния (h` sknh.) Бога с человеками, и Он будет обитать с ними (skhnw, sei metV auvtw/n)» (21:3)
«...кто жаждет, иди ко Мне и пей (ij diya/ evrce, sqw pro, j me kai. pine, tw)» (7:37)		«Жаждающий пусть приходит (o` diyw/n evrce, sqw(o` qe, lwn labe, tw u[dwr zwh/j dwrea, n)» (22:17)

3.2.6.2 Свечение

Различие ложного света и света истинного, их коренное различие и подобие – тема, объединяющая женские образы Откр. и ИиА. Блудница сверкает ложным светом, жена облечена в божественный свет. Вначале богатые одежды Асенет украшены сверкающим золотом и камнями, после её поста дядька поражается небывалой, неземной красотой Асенет, излучающей свет.

Но если в Откр. свечение жены во многом связано с тем, что она несёт внутри себя, то свет Асенет не зависит от того, что находится у неё внутри. Во всяком случае, явно об этом текст не говорит. Безусловно, преобразование Асенет включает и свет, и состояние города-матери. Но образы эти параллельны и не пересекаются.

В своём свечении Асенет уподобляется мужскому образу светящегося Иосифа. Лица обоих подобны солнцу. Параллелизм образов Асенет и Иосифа порой достигается и через абсолютно одинаковые эпитеты и описания (8:5 и 8:9). Иосиф и Асенет становятся единым божественным образом.

В Откр. светящиеся образы женщины и мужчины не оказываются в одной плоскости. Жена светится, неся в себе сына. Невеста-Иерусалим освещена присутствием Бога и Агнца. Свечение ей (ему) придаёт то, что находится внутри. Поэтому можно видеть и прямое пересечение образов света и города.

Мы не хотим сказать, что тексты представляют совсем разные взгляды на женское свечение и взаимоотношение его с мужским. Просто книги ставят разные акценты. Откр. – на образе матери и защиты. ИиА – на теме преобразования. Если это функция женщины как матери, то свечение зависит от того, что внутри неё, и тогда возможно пересечение образов матери и города. Но когда свет важен сам, важна его спасительная и божественная роль, то имеет место скорее параллелизм женского и мужского образов, а их самостоятельные функции отходят на второй план.

Но одно другого не исключает. В Откр. возможно прочтение образа жены как божественного. В ИиА упоминается Асенет в образе города-матери (Таблица 6).

Таблица 6

Световые характеристики мужских и женских образов в ИиА и Откр.

ИиА	Откр.
«... лицо..., как солнце, а глаза её – как восходящая денница...» (18:9)	«жена, облечённая в солнце» (12:1) «... лицо Его, как солнце, сияющее в силе

«Асенет – будто свет явился» (20:6)	своей» (1:16)
«... и въехал Иосиф, стоя на второй колеснице фараоновой: в неё было запряжено четыре белых, как снег, златосбруйных коня, и вся колесница изукрашена чистым золотом» (5:4)	« ... и вот, конь белый, и сидящий на нём называется Верный и Истинный» (19:11)
«А Иосиф был облачён в особый белый хитон, риза у него была пурпурная, златотканого виссона, на голове его был золотой венец, кругом венца – двенадцать отборных камней, а поверх двенадцати камней – двенадцать золотых лучей» (5:5)	«...увидел ... подобного Сыну Человеческому, облеченному в подир и по персям опоясанного золотым поясом: 14 Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; 15 И ноги Его подобны халколивану, как раскаленный в печи, ... 16 и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей» (1:12-16)
« ... на голове его был золотой венец» (5:5)	« ...сидит подобный Сыну Человеческому; на голове Его золотой венец» (14:14)
«Левой рукой он держал жезл царский ...» (5:5)	«Он пасёт их жезлом железным» (19:15)
«И отворили ворота во двор, выходящие на восток, и въехал Иосиф...» (5:4)	« ... чтобы готов был путь царям от восхода солнечного» (16:12)
«... и воссиял свет великий и несказанный ... 9 ... муж ...в венке и с жезлом царским, ... лик его подобен молнии, и очи блистают, как солнце, и власы на главе его – словно пламя огня в горящем светильнике, а руки и ноги – как железо, в огне раскалённое, и от рук его и от ног его летят искры» (14:2, 9)	«И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце» (19:17) «...увидел ... подобного Сыну Человеческому, облеченному в подир и по персям опоясанного золотым поясом: 14 Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; 15 И ноги Его подобны халколивану, как раскаленный в печи, ... 16 и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей» (1:12-16)

Образы города и свечения стоят совсем рядом в 3 Езд. Потеряв сына, женщина в отчаянии уходит в поле. После слов Ездры о ещё больших потерях Сиона, она становится «блистающей»

и «испускает крик» (10:26). Женщина пропадает и теперь перед визионером стоит город. О свете города ничего не говорится, но ангел в своём объяснении этого видения говорит о «светлости славы» Иерусалима. Отдельно взятый сюжет с женщиной, казалось бы, следует мифологической логике о женщине-городе, заключающей в себе свет. Однако здесь есть свои тонкости.

Во-первых, женщина уподобляется всё же Сиону, а не городу. Во-вторых, в объяснении появляющегося ангела Иерусалим – это сын женщины: *«По истечении тридцати лет неплодная родила сына: это было тогда, когда Соломон создал город и принес жертвы. 47 А что она сказала тебе, что с трудом воспитала его, это было обитание в Иерусалиме. 48 А что сын ее, как она сказала тебе, входя в чертог свой, упал и умер, это было падение Иерусалима»* (10:46-48). И явление города скорее означает восстановление Иерусалима. Ангел говорит: *«Всевышний ... показал тебе светлость славы его (eius) и красоту его»* (10:50).

Как видно из сюжета, обретение и потеря света женщиной связаны с появлением и исчезновением её сына. Через образ опрокинутого светильника передана его смерть. Через свечение женщины проводится мысль о «воскрешении» сына. И, следуя за повествованием и логикой смены состояний, мы приходим к выводу, что в сюжете свечения женщины и появления Иерусалима проявляется также мотив рождения светящегося героя.

Мифологический мотив рождения-появления героя часто сопровождается криком или неким звуком. Здесь – похожая схема. Женщина кричит, и является город. То же – и в Откр.: жена облечена в солнце, будучи беременной, она кричит и рождает сына. Появление Сына Человеческого и Агнца сопровождается звуком и в других стихах Откр. Это громкий голос, напоминающий то звук трубы (1:10, 4:1), то шум вод (14:2, 19:6), то гром (14:2, 19:6), то голоса многих людей (19:1).

Увиденный нами мотив не переворачивает логику мифа, а дополняет её. Возможно, два мифологических мотива – женщина-город и рождение светящегося героя – сплелись воедино.

Индивидуальное преображение женщины совмещается с её функцией матери и торжеством божественного Иерусалима-сына. Город здесь может быть и женщиной, обретшей снова светящегося сына, и самим светящимся сыном.

Город-мужчина также не противоречит повествованию мифа, рассказывающему о городе-женщине. Как было отмечено в Первой главе, образы могут принимать как женский, так и мужской облик в соответствии с выполняемой ими функцией. Если город содержит внутри себя что-либо, то образ этот – женский. Если город сам находится «внутри» некоего пространства, то образ приобретает мужские характеристики.

Как наполненный жителями город, женщина содержит в себе светящегося сына, это мы видим в Откр. В 3 Езд., как Сион, она город рождает и хранит. В таком варианте город – не

место, объемлющее и содержащее внутри себя что-либо, а самоценный элемент в пространстве Сиона.

В Откр. образы женщины, рождающей сына, и женщины-города разнесены во времени, что делает возможным их сосуществование. Мотивы рождения святящегося героя и женщины-города, содержащей в себе героя-свет, не пересекаются. Хотя внешняя логика всё равно нарушена – сначала герой рождается, а затем снова находится внутри матери.

Определяющая роль функций проявляется и в описании небесного Иерусалима. Храм – это Господь и Агнец. И отождествление строения с мужским началом, как нам кажется, определяется его местонахождением внутри женщины-города (Таблица 7).

Таблица 7

Сравнительные характеристики образов женщины-города, рождения и света в 3 Езд. и Откр.

3 Езд.	Откр.
«жена, которую ты видел, это Сион» (10:44)	«святая город Иерусалим ... приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (21:2)
«... внезапно просияло лице и взор её, и вот, вид сделался блистающим ...» (10:25)	«жена, облечённая в солнце» (12:1)
«в поле, где не положено основания здания» (10:53)	«и даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню» (12:14)
«созидался город, и место его обозначилось на обширных основаниях» (10:27)	«и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (21:10)
«светлость славы его [города – прим. авт.] и красоту его» (19:50)	«И лице Его как солнце, сияющее в силе своей» (1:16) «Он имеет славу Божию. Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному» (21:11) «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия

	<i>осветила его, и светильник его – Агнец» (21:23)</i>
<i>«И вот, она внезапно испустила столь громкий и столь страшный звук голоса, что от сего звука жены поколебались земля» (10:26)</i>	<p><i>«Она [жена, облеченная в солнце – прим. авт.] имела во чреве и кричала от болей и мук рождения... 5 И родила она младенца мужеского пола» (12:2, 5)</i></p> <p><i>«...и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний» (1:10)</i></p> <p><i>« И взглянул я, и вот, Агнец стоит на горе Сионе... 2 И услышал я голос с неба, как шум от множества вод и как звук сильного грома» (14:1-2)</i></p> <p><i>«...я услышал на небе громкий голос как бы многочисленного народа... 6 И слышал я как бы голос многочисленного народа... как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуя! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель... 11 И увидел я отверстое небо, и вот, конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный...» (19: 1, 6, 11)</i></p>
<i>«смотри, брат, какая слава, – смотри на людей, грядущих с востока» (1:38)</i>	<i>«... и высохла в ней [Евфрате – прим. авт.] вода, чтобы готов был путь царям от восхода солнечного» (16:12)</i>
<i>«Этот день будет таков, что не имеет ни солнца, ни луны, ни звезд ...» (7:39)</i> <i>« ... ибо свет немерцающий воссияет вам на вечное время» (2:35)</i>	<i>«И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо Слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (21:23)</i>
<i>«это те, кто сложили смертную одежду и облеклись в бессмертную и исповедали имя Божие; они теперь увенчиваются и принимают победные пальмы» (2:45)</i>	<i>«И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы» (4:4)</i>

	<p><i>« ...великое множество людей, которого никто не мог перечесть, из всех племен, и колен, и народов, и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих»</i> (7:9)</p> <p><i>«Спасённые народы будут ходить во свете его ... »</i> (21:24)</p>
--	--

Сравнение многочисленных кумранских документов с одним единственным текстом Откр. – задача сложная и достаточно сомнительная. Параллели с различными текстами могут быть бесконечными. Поэтому мы опускаем подробный текстологический анализ и не приводим сравнительной таблицы. Тем не менее, укажем на близость основных идей.

Образ солнца приобретает особое место в Кумране. Было ли это солнцепочитание или просто особый акцент – говорить трудно. Но для нашей работы это и не так важно. Важна скорее та световая образность, которой проникнуты представления кумранитов о Боге, самоопределения и календарные исчисления.

Сыны Света, князь Света и Господь Бог объединены в Кумране единой световой сущностью.

Лицо Сына Человеческого в Откр. подобно солнцу, праведники пребывают в вечном свете Славы Господа и Агнца.

Важна не просто параллельная световая образность, объединяющая тексты Кумрана и Откр., но и акцент на солнце. В Кумране – это возможные молитвы утреннему солнцу и описания Храмовой архитектуры в 11QT. В Откр. – акцент на теме творения солнца и «солнечные» характеристики образов.

Одинаковы и идеи вечного пребывания во свете, что ожидает праведников в Откр. и Сынов Света в «Войне сынов Света против сынов Тьмы». Дракона (Откр.) и князя Тьмы со всеми его последователями (1QM) ожидает вечная жизнь во тьме.

Метафора света в Ин. – основная. Свет в Откр. также является одной из основополагающих характеристик. Как и Ин., Откр. вводит отсылку к дням творения, к моменту создания небесных светил. В обоих текстах библейский сюжет не просто цитируется, но берётся за основу построения собственных концепций грядущего спасения. Образ света получает качественно иную трактовку. Это божественный свет грядущего мира.

В Ин. иная природа света подчеркнута больше. Откр. прибегает ко многим мифическим сравнениям. В тексте не раз появляется образ солнца. Лицо Иисуса уподобляется солнцу, глаза – огню. Жена, рождающая Сына, облечена в солнце, ангел стоит в солнце. О новой природе

света говорится в конце текста: *«И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец»* (Откр. 21:23) (Таблица 8).

Таблица 8

Образы света в Ин. и Откр.

Ин.	Откр.
«Свет истинный» (1:9)	«... лицо его как солнце, сияющее в силе своей» (1:16)
«...и жизнь была свет человеков» (1:4)	«Агнец... будет пасти их и водить на живые источники вод» (7:17)

3.2.6.3 Противостояние

В Откр. змей преследует жену и её сына. Жена бежит в пустыню, Сын взят на небеса. В конце текста этот же мотив оборачивается борьбой Сына Человеческого с драконом и победой над ним. Жена в образе Небесного Иерусалима сходит на землю. В ИиА мотив погони дан два раза. Первый раз на уровне сравнения ухода Асенет от язычества с погоней за ней египетского чудовища. Второй раз противостояние появляется на человеческом уровне – за Асенет гонится сын фараона. Первый сюжет остаётся на уровне погони, его завершение победой Асенет не прописано⁸⁶³. Второй раз победа Асенет ставит окончательную точку всего рассказа. Преследующие Асенет обезоружены. Она окончательно переходит в статичное состояние единения с Иосифом.

В этом построении картин противостояния тексты Откр. и ИиА похожи. Мотив погони возвращается в форме борьбы с окончательным завершением победой, переходящей в состояние вечности.

Различие деталей двух текстов, обусловленное во многом разными акцентами и отношением мужского и женского образов, очевидно. Единственное, на что, мы бы хотели указать, – это отсутствие борьбы в окончательной победе Асенет. Она останавливается, молится Богу, и из

⁸⁶³ Хотя последующая победа через обращение очевидна.

рук преследователей выпадают мечи. В Откр. мотива победы над злыми силами без открытого противостояния нет (Таблица 9).

Таблица 9

Мотив погони и борьбы в ИиА и Откр.

ИиА	Откр.
<p>« ... лев ... преследует меня» (12:9)</p> <p>«И неслась вперёд Асенет, как вдруг – сын фараонов очутился перед нею, и с ним пятьдесят всадников» (26:7)</p>	<p>«дракон ... начал преследовать жену» (12:13)</p>
<p>« ... се лев лютый и древний, ... ИИ ... чудовище великое, от века сущее» (12:9)</p>	<p>«великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной» (12:9)</p>
<p>« ... се лев ...» (12:9)</p>	<p>«Зверь ... был подобен барсу; ... а пасть у него – как пасть у льва» (13:2)</p>
<p>« ... а вихри не окутали бы меня мраком и не извергли в пучину морскую, и не проглотило бы меня чудовище великое» (12:11)</p>	<p>«15 И пустил змий из пасти своей вслед жены воду, как реку, дабы увлечь (potamoforo, rhton) её рекою. 16 Но земля ... разверзла ... уста свои и проглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей» (12:15-16)</p>
<p>«Но ты, Господи, защити меня от рук его» (12:10)</p> <p>«Господи, Боже мой... избавь меня от рук этих злых людей. ИИ И услышал Господь Бог голос Асенет, и тотчас выпали мечи из рук их на землю и в прах рассыпались» (27:10-11)</p>	<p>« И даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню ... от лица змия и там питалась ... 15 И пустил змий из пасти своей вслед жены воду, как реку, дабы увлечь её рекою. 16 Но земля помогла жене, и разверзла земля уста свои и проглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей» (12:14-16)⁸⁶⁴</p>
<p>« сын фараонов, и с ним пятьдесят</p>	<p>«и дракон и ангелы его воевали против них»</p>

⁸⁶⁴ Этот эпизод иногда рассматривается учёными как описание событий Исхода.

<i>всадников» (26:7)</i>	(12:7)
<i>«и упал сын фараонов с коня своего на землю полумёртвый» (27:3)</i>	<i>«13 Когда же дракон увидел, что низвержен на землю ...» (12:13)</i>
<i>«а на третий день умер сын фараонов от раны...» (29:7)</i>	<i>«сошёл дьявол... зная, что немного ему остаётся времени» (12:12)</i>

Отсутствует мотив борьбы и в сюжете противостояния льва и орла в 3 Езд. От появления льва орёл просто сгорает.

Напротив, в Откр. борьба есть. Причём мотив появляется два раза – с драконом борется архангел Михаил, в финальной битве – Сын Человеческий.

Мы связываем отсутствие борьбы с образом восходящего солнца. Но можно ли отождествлять картины борьбы в Откр. с восходящим солнцем? Судя по всему, нет. Автор Откр. перед описанием битвы и окончательной победы Сына Человеческого над змием говорит о «брачной вечере» (*eivj to. dei/pnon tou/ ga,mou*) (Откр. 19:9), Ангел призывает птиц: «...собирайтесь на великую вечерю Божию, 18 Чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих» (Откр. 19:17-18). В этих словах явно прослеживается отождествление трапезы и битвы.

Мифологическая битва происходит с наступлением тьмы. Так и здесь – битва приравнивается к вечерней трапезе. Окончательная борьба со змием, тьмой, сменяется вечным царством света.

За женщиной-Сионом в 3 Езд. никто не гонится. Если мотив противостояния как-то и касается её, то только лишь через трудности зачатия и смерть сына, которая означает падение Иерусалима. Мотивы противостояния и погони относятся к сыну жены. Его победа передана через образ светящегося Иерусалима.

В Откр. победа Сына Человеческого также знаменуется явлением светящегося Иерусалима. Но звук голоса и само появление Сына предшествуют картине его обитания в небесном городе (Таблица 10).

Таблица 10

Мотив противостояния в 3 Езд. и Откр.

3 Езд.	Откр.
---------------	--------------

<p>«Я пошлю тебе в помощь рабов Моих ...Не ослабевай. ... Язычники будут завидовать тебе, но ничего против тебя сделать не смогут ... Руки Мои покроют тебя [мать сынов – прим. авт.] ...» (2:18, 28-29)</p>	<p>«И даны были жене два крыла большого орла, чтобы она летела в пустыню, в своё место, от лица змия ...16 Но земля помогла жене, и разверзла земля уста свои и поглотила реку, которую пустил дракон из пасти своей» (12:14, 16)</p>
<p>«Поднялся с моря орёл, у которого было двенадцать крыльев пернатых и три головы ... и царствовал над землёю и над всеми обитателями её» (11:1, 5)</p>	<p>«И стал я на песке морском, и увидел выходящего из моря зверя с семью головами и десятью рогами: на рогах его было десять диадим ...» (13:1)</p>
<p>«... из числа четырёх животных, которых Я поставил царствовать в веке Моём» (11:39)</p>	<p>« ... и дана была ему власть над всяким коленом, и народом, и языком, и племенем» (13:7)</p>
<p>« ... гордыня твоя» (7:43)</p>	<p>«И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно» (13:5)</p>
<p>«он же, когда увидел устремление идущего множества, не поднял руки своей, ни копья не держал и никакого оружия воинского... И стремительно напал он на это множество, которое приготовилось сразиться, и сжёг всех ...» (13:9, 11)</p>	<p>«И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них» (12:7)</p> <p>«И увидел я зверя, и царей земных, и воинства их, собранные, чтобы сразиться с Сидящим на коне и с воинством Его» (19:19)</p>
<p>«Выступят порождения драконов Аравийских на многих колесницах и с быстротою ветра понесутся по земле ...30 Выйдут из леса Кармоняне, неистовствующие в ярости ... вступят в борьбу с ними и опустошат часть земли Ассирийской. 31 Потом драконы, помнящие происхождение своё, ... обратятся преследовать тех» (15:29-31)</p>	<p>«Когда же дракон увидел, что низвержен на землю, начал преследовать жену, которая родила младенца мужеского пола» (12:13)</p>

Дуализм Кумрана – одна из самых отличительных характеристик общины. Свет и тьма, правда и ложь, два князя – Света и Тьмы. Своего рода дуализм виден и в Откр.: праведники и грешники, Сын Человеческий и Зверь, жена, облечённая в солнце и блудница, Иерусалим и Вавилон, пустыня и рай... И мы говорим о противопоставлениях, возведённых до предела, о противопоставлениях, которые становятся одним из конструктивных принципов текста.

И Кумран, и Откр. говорят не просто о противоположных образах, но их описания достигают удивительного параллелизма.

Противостояние двух противоположных сил, согласно Кумрану («Война сынов Света против сынов Тьмы») и Откр., проходит стадию погони и заканчивается открытой борьбой.

Но противостояние двух сил поставлено под божественный контроль. Свет противостоит Тьме, а вечный Свет Бога стоит над всем происходящим⁸⁶⁵.

Безусловно, жанр Откр. и апокалиптические идеи кумранитов предусматривают логику построения многих образов, а монотеистические воззрения определяют вектор их бытования и сюжетного развития. Но явный акцент и параллелизм идей, находящихся в едином временном и пространственном ареале, всё же заслуживает внимания (Таблица 11).

Таблица 11

Мотив противостояния в Кумранских документах и Откр.

1QM	Откр.
«... когда сойдутся на великое побоище божественный сонм и общество 11. мужей — сынов Света со жребием Тьмы» (1:10-11)	«И увидел я зверя, и царей земных, и воинства их, собранные, чтобы сразиться с Сидящим на коне и с воинством Его» (19:19)
«вечная гибель всему жребию Велиала» (1.5)	«А диавол ... ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (20:10)
«Ты, [Боже, искупил нас (פְּדוּתָנוּ) ради Тебя, (сделав) народом вечным, бросил нам	«Ты ... искупил (hvgō, rasa) нас Богу из всякого колена...» (5:9)

⁸⁶⁵ Например, история о двух свидетелях, которым отмерен определённый срок пророчеств и смерть от Зверя (Откр. 11:7); картины правления Зверя (13 гл.), а также заключение и последующее освобождение дракона (20:3).

<p><i>жребий Света» (13.9)</i></p> <p><i>«А жребий Божий — ради Света б. [? вечн]ого» (13.6)</i></p>	<p><i>«Ибо Агнец ... будет пасти их и водить их на живые источники вод» (7:17)</i></p> <p><i>«Спасённые народы будут ходить во свете его [Небесного Иерусалима – прим. авт.]» (21:24)</i></p>
--	---

Образы Света и Тьмы в Ин. обретают несколько иные акценты. В Ин. Свет существует в контексте тьмы. Его взаимодействие с этим миром рассказано через контраст. Контраст света и тьмы появляется с первых стихов Ин.: *«И свет во тьме светит, и тьма не объяла его»* (Ин. 1:5). Свет не принят и не познан. Люди *«возлюбили»* тьму. Непризнанным Свет остаётся до последнего – воскресший Иисус является ученикам у Тивериадского моря, *«но ученики не узнали, что это Иисус»* (Ин. 21:4).

Неприятие Света в образе Сына Человеческого появляется и в Откр. Но всё же говорить о существовании Света во тьме не представляется возможным.

Вводя мотивы борьбы, Откр. рассказывает о триумфе Света. Взаимоотношение двух сил – качественно иное.

Ин. рассказывает о том, что было, Откр. – о том, что будет. Свет в Ин. пребывает во тьме. В Откр. контраст Света и Тьмы передан через открытую борьбу. Появление Света в Ин. – тихо и незаметно. В Откр. сцена появления Сына Человеческого, отождествляемого со Светом, представлена гораздо ярче и явственнее (Таблица 12).

Таблица 12

Мотив противостояния в Ин. и Откр.

Ин.	Откр.
<p><i>«... мир Его не познал. И ...и свои Его не приняли» (1:10-11)</i></p>	<p><i>«... те, которые пронзили Его» (1:7)</i></p>
<p>Воскрешение Лазаря: <i>«И вышел умерший...» (11:44)</i></p>	<p><i>«И живой; и был мёртв ...» (1:18)</i></p>
<p>Воскресение Иисуса: <i>«Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему...» (20:17)</i></p>	<p><i>«...достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и</i></p>

	<i>честь и славу и благословение» (5:12)</i>
<i>«Благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (1:17)</i>	<i>«И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно...» (13:5) « ... и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч» (1:16)</i>
<i>« ... люди более возлюбили (hvga, phsan) тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (3:19)</i>	<i>«... и поклонились дракону ... 4 И поклонились зверю, говоря: кто подобен зверю сему? и кто может сразиться с ним?» (13:3-4)</i>
<i>«Ныне князь мира сего изгнан будет вон» (12:31)</i>	<i>«был, и нет его [зверя – прим. авт.] ... и пойдёт в погибель» (17:8) «А диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк...» (20:10)</i>

3.2.6.4 Город

В Небесном Иерусалиме ходят праведные народы и обитает Господь, Асенет становится Градом убежища для многих народов, над которыми царствует Господь. Оба города имеют крепкие стены, сделанные из драгоценных камней – ясписа в Новом Иерусалиме и адаманта в Граде убежища.

Оба города связаны с небесами – Новый Иерусалим сходит *«от Бога с неба»* (Откр. 21:2). Стены Града в ИиА *«утверждены в вышних»* (19:8). Но разница проявляется в том, что Откр. говорит о воссоединении земного царства с небесным, о нисхождении неба на землю, а не поднятии праведников на небеса. Происходящее в ИиА свершается параллельно на двух уровнях. Земная Асенет преобразуется в невесту человека Иосифа, одновременно она становится на небесах Градом, в который вселились народы. Воцарение Господа, как нам представляется, параллельно женитьбе «сына Божьего» Иосифа на Асенет.

Связь жены, облечённой в солнце, с городом также последовательна. Оба образа, жены и города, окружены своим сюжетом – жена рождает Сына и бежит от дракона, город-невеста

сходит с небес на землю после гибели дракона. В Асенет последовательно только изменение её состояния через преобразование, происходящее после – параллельно (Таблица 13).

Таблица 13

Образ женщины-города в ИиА и Откр.

ИиА	Откр.
«Отдал я тебя ныне в невесты Иосифу, и он будет тебе женихом на вечное время ... А имя твоё будет не Асенет, а Град убежища ...» (19:5)	«... я покажу тебе жену, невесту Агнца 10 ... и показал мне великий город, святой Иерусалим» (21:9-10)
«... как город-мать, стеной окружённая» (16:16) «... Господь Бог утвердил стены твои в вышних ...» (19:8)	«Он имеет большую и высокую стену...» (21:12)
«... и стены твои алмазные ...» (19:8)	«Стена его построена из ясписа ...» (21:18)
«И первый был покой красив и просторен: пол был выложен камнем порфиром, а стены облицованы многоцветными камнями драгоценными, а потолок в покое том был из золота» (2:2)	«Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. 19 Основания стены города украшены великими драгоценными камнями ... 21 А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин ...» (21:18-19, 21)
«... Господь Бог утвердил стены твои в вышних ...» (19:8)	«И вознёс меня в духе на великую и высокую гору, и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (21:10)
«... стены жизни» (19:8) «се вкусила ты хлеб жизни, и испила чашу бессмертия, и помазана ты маслом нетления. Вижь, отныне плоть твоя процветёт, как цвет жизни от земли Всевышнего ... и будешь, как город-мать, стеной окружённая» (16:16)	«И показал мне чистую реку воды жизни ...2 ... по ту и по другую сторону реки, древо жизни ...» (22:1-2)

<p>«Се имя твоё вписано в Книгу Живых на небесах ... будет имя тебе «Град убежища»...» (15:4, 7)</p>	<p>«И не войдёт в него ничто нечистое, ... а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (21:27)</p>
<p>«... и все жители из числа избранных Града сего упокоятся в вас на вечные времена» (17:6)</p>	<p>«Спасённые народы будут ходить во свете его [города – прим. авт.] ...» (21:24)</p>
<p>«... сыны Бога Живого вселились в Град убежища твой, и Господь Бог будет царствовать над ними во веки веков» (19:8)</p>	<p>«... Господь Бог Вседержитель – храм его и Агнец» (21:22)</p> <p>«... престол Бога и Агнца будет в нём, и рабы Его будут служить Ему» (22:3)</p>
<p>«И будете вы семью столпами Града убежища ...» (17:6)</p>	<p>«Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена ... 18 ... великий город, царствующий над земными царями» (17:9, 18)</p>
<p>«И широкий двор окружал дом, а кругом двора из больших квадратных камней стены была возведена высочайшая. 11. И во двор вели четверо обитых железом ворот, и каждые ворота охраняли по восемнадцать сильных молодых вооруженных мужей. И росли во дворе вдоль стены прекрасные деревья, все плодоносные и разнообразные... 12. И с правой стороны во дворе был обильный источник проточной воды. И под источником – большой пруд, наполненный водой из того источника. Оттуда начинался ручей, который протекал посреди двора и поил в том дворе все деревья» (2:10-12)</p>	<p>«...Он имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот и на них двенадцать Ангелов...» (21:12)</p> <p>«И показал мне чистую реку воды жизни...2...и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой» (22:1-2)</p>

Небесный Иерусалим явно наделён чертами рая – там протекает поток живой воды, на берегах растут деревья, *«двенадцать раз приносящие плоды»* (Откр. 22:2). В городе светит вечный свет, и обитают народы. Во второй главе 3 Езд. Господь призывает *«мать сынов»* (2:17) оберегать обездоленных и хранить *«старца и юношу в стенах»* своих (2:22). Ей обещаны двенадцать плодоносных деревьев и столько же источников. В царстве Божиим будет вечно светить «немерцающий» свет.

О женщине как царстве Божьем в псевдоэпиграфе ничего не сказано, хотя образы и поставлены рядом, а женщине обещаны райские блага. На земле она призвана хранить сынов своих, в будущем её ждёт божественная благодать. «Мать сынов», по всей видимости, это Сион, о котором сказано в конце главы.

О жене, облечённой в солнце, как хранительнице сынов своих ничего не говорится. Она сама укрыта в пустыне. Хотя в 3 Езд. вместе с мотивом защиты женщиной народа прописана тема сохранения её Господом. Всевышний говорит: *«Руки Мои покроют тебя»* (2:29). Таким образом, и в том, и в другом тексте всё же появляется мотив двойной защиты – Господь охраняет женщину, она оберегает народы. А результат – единение народов и Господа в небесном царстве.

Видение женщины из четвёртого видения в 3 Езд. сменяется видением светящегося города. И, как нам представляется, сравнение здесь возможно как с женой, облечённой в солнце, которая становится светящимся Иерусалимом, так и с Сыном Человеческим, чьё лицо светится, подобно солнцу, а появление всегда сопровождается звуком голоса, и сам он – светильник в Небесном Иерусалиме.

К тому же отметим ещё одну интересную деталь. Появление города – центральная точка в 3 Езд.: в сознании Ездры происходит перелом, наступает конец его сомнениям, и весь характер текста окрашивается в мотив упования. Явление или упоминание города становится поворотным моментом, некой точкой на стыке и в Откр. – нисхождение на землю Небесного Иерусалима знаменует собой конец этого мира и начало Вечности. Это же появляется и в ИиА – с того момента, как Человек открывает Асенет, что она теперь «Град убежища», заканчивается её предыдущее состояние, и начинается её бытие на совершенно ином уровне: жизнь как дочери Бога.

Появление города знаменует не просто некий перелом, но и точку соприкосновения и перехода из одного состояния в другое, из одного мира в мир иной. Это соотносится с образом призрачного города из мирового фольклора – города, стоящего на стыке миров, точки перехода из одного мира в другой⁸⁶⁶. Только то, что в мифе было характеристикой, в этих текстах

⁸⁶⁶ Об этом см. 1.2.4.2 Город как место соединения земли и неба.

проявляется совсем на ином уровне – становится основой повествования и отражается в структуре текста (Таблица 14).

Таблица 14

Взаимосвязь женских образов и образа города в 3 Езд. и Откр.

3 Езд.	Откр.
«Не бойся, мать сынов, ибо я избрал тебя ... Я осветил и приготовил тебе двенадцать дерев, обременённых различными плодами...» (2:17-18)	«Среди улицы его ... древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов» (22:2)
«... и столь же источников, текущих молоком и мёдом ...» (2:18)	«И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл ...» (22:1)
«... и семь гор величайших, произрастающих розу и лилию ...» (2:18)	«Семь голов суть семь гор, на которых сидит жена ... 18 ... великий город, царствующий над земными царями» (17:9, 18) «И вознёс меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим ...» (21:10)
«... Я стёр злое и сотворил доброе. Живу Я! – говорит Господь» (2:14)	«И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали ...» (21:1) «Я есмь Первый и Последний 18 И живой; и был мёртв, и се, жив во веки веков ...» (1:17-18)
«... ибо свет немерцающий воссияет вам на вечное время» (2:35)	«... ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (21:23)
«... и вот, жена более не являлась мне, но созидался город, и место его обозначилось на обширных основаниях» (10:27)	«... я покажу тебе жену, невесту Агнца 10 ... и показал мне великий город, святой Иерусалим» (21:9-10)

<p>«жена, которую ты видел, это Сион ...» (10:44)</p>	
<p>«светлость славы его ...» (10:51)</p>	<p>«И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (21:23)</p> <p>« ... ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (21:23)</p> <p>«...увидел ... подобного Сыну Человеческому, облеченному в подир и по персям опоясанного золотым поясом: 14 Глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; 15 И ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи ... 16 ...и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1:12-16)</p>
<p>«посмотри на светлость и великолепие созидания ...» (10:55)</p>	<p>«Стена его построена из ясписа, а город был чистое золото, подобен чистому стеклу. 19 Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями ...» (21:18-19)</p>

Две рождающие женщины в Благодарственных гимнах уподобляются городам. Мотив рождения сына и образ женщины-города совмещаются. В Откр. эти мотивы разделены. Жена-город не рождает, а содержит в себе. В отличие от кумранского текста образ этот статичный. Нет также и мотива рождения сына блудницей-Вавилоном. Её образ «мёртв» и не предусматривает никакой динамики плодородия.

В представлениях кумранитов вся община – это Храм Господу. В Откр. весь город, в котором обитают праведники, напоминает Храм. Но если в Кумране этот Храм – средство

служения Богу и путь к Нему, то в Откр. Всевышний сам назван Храмом. Образы народов, жены и Бога совмещаются – Господь-Храм сам пребывает в городе-Храме⁸⁶⁷.

Ранее мы говорили о возможной связи Храма в Откр. с описаниями Храма в 11QT. Сейчас отметим ряд конкретных параллелей кумранского Храмового свитка с Откр. Длина стены внешнего двора Храма в 11QT – 1600 локтей. На каждой стороне располагается по трое ворот, длина которых – пятьдесят локтей. Расстояние от ворот до ворот – 360 локтей. Таким образом, получается, что длина стены без учёта ворот – 1440 (360 x 4 = 1440). В Откр. длина стены – 144 локтя: «*И стену его измерил во сто сорок четыре локтя*» (Откр. 21:17). Причём мера в 1600 появляется в Откр. в 14-й главе, когда кровь течёт «*на тысячу шестьсот стадий*» (Откр. 14:20). В это же время длина стены Храма в Иез., чьё описание будущего Храма, видимо, стало одним из основных источников для глав 21-22 Откр., – 500 мерных реек (каждая рейка – 6 локтей, где каждый локоть больше обычного на одну ладонь) (Иез. 42:16-20), а длина стены города – 4500 реек (Иез. 48:16).

Параллельны Откр. и другие детали в 11QT – расположение ворот по три с каждой стороны дворов Храма и имена, написанные на воротах⁸⁶⁸ (Таблица 15).

Таблица 15

Образ Храма/города в Кумранских документах и Откр.

Кумранские документы	Откр.
«...и Я буду ... с ними всегда. И Я освящу Моё святилище славою, ибо помещу Свою славу пребывать на нём до дня Творения, когда обновится Моё святилище ...» (11Q19 34:8)	«...слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (21:23) «... престол Бога и Агнца будет в нём...5 ... и будут царствовать во веки веков» (22:3, 5)
«...Для общины Завета б. вечного, чтобы искупить всех самоотверженно	«... и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа, и

⁸⁶⁷ См. также Откр. 7:15, где люди становятся местом обитания Сына Человеческого: «...и Сидящий на престоле будет обитать в них».

⁸⁶⁸ Хотя эти черты присутствуют и в Иез., что всё же ограничивает наше предположение о влиянии Храмового свитка на описание города в Откр. в основном длиной стены.

<p><i>предавшихся Святыне с Аароном и Истинному Дом с Израилем и присоединяющихся к ним ради общины и ради тяжбы, и ради правосудия ...» (1QS 5:5-6)</i></p>	<p><i>племени» (5:9)</i> <i>«... кроме сих ста сорока четырёх тысяч, искупленных от земли» (14:3)</i></p>
<p><i>«2... дом, что построят для Него в последние дни, как написано в книге 3 Моисея: «... во святилище, [которое] создали руки Твои, Владыка! Господь будет царствовать во веки и в вечность».... Дом, в который не войдёт ...ни чужеземец, ни прозелит. Ибо там святые Его» (4Q174 фр. 1:2-4)</i></p>	<p><i>«2 ... святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба ...23 ...слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец. ... 27 И не войдёт в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (21:2, 23, 27)</i></p>

* * *

Итак, мы рассмотрели несколько сочинений, относящихся к той же эпохе, что и Откр. Все эти тексты имеют ряд параллелей с Откр. И здесь можно говорить о влиянии одного текста на другой, а можно относить все схожие детали к естественному развитию мысли, берущей начало в едином и древнем образе богини-матери, женщины, которая становится городом и пристанищем, которая рождает мир и свет, но вместе с тем приносит смерть.

Этот единый и всеобъемлющий образ дробился в истории, порождая образы положительные и отрицательные, образы богинь, дающих рождение, и богинь, несущих смерть, образы жён, невест и блудниц, образы богинь восседающих на троне, и богинь, которые сами становились тронном божества.

Всё это, предельно разойдясь, в то же время начинает сходиться. Противоположные образы становятся параллельными и появляются рядом в одних текстах. Так, мы можем видеть своего рода возврат к началу, но возврат на высоте многих тысячелетий, где встречаются образы, изначально существовавшие как единое, но разошедшиеся в абсолютно противоположные стороны. И соединение этих образов, с одной стороны, становится отголоском их отдалённой нераздельности, а, с другой стороны, указывает на настоящее абсолютное разделение.

Кульминацией схождения этих мотивов становится Откровение Иоанна Богослова, в котором мы можем видеть не просто полное единение этих мотивов, а единение через

противопоставление. Это жена, облечённая в солнце и рождающая младенца, которая становится затем городом-раем Иерусалимом, расположенным на горе, озарённым светом от присутствия Бога и Агнца. Это блудница, одетая в золото и драгоценности, восседающая на звере, держащая чашу с вином нечестия, женщина, которая есть город Вавилон, стоящий на семи холмах, земной город, погрязший в грехах и сгорающий от Славы Господа.

Текст позволяет нам реконструировать картину изначального единства города и сада, женщины и города, блудницы и матери, и увидеть смысл произошедшего разительного изменения, когда древний мифологический мотив, трансформировавшийся в ТаНаХе в религиозно-нравственное сообщение с мифологическим субстратом, превращается в символ.

Жена, облеченная в солнце, не равна Великой Матери и не тождественна Премудрости, но сохраняет в себе память об архетипе Великой Матери и содержание понятия Премудрости. Она не является Солнцем, за которым гонится Ночь, но с помощью всего этого образного комплекса символизирует Церковь, Богородицу и Божественное Присутствие.

Не является древним богом грома, всемогущим солнцем и Сын Человеческий. Умирая и воскресая, Он становится символом вечной жизни. Он «жив во веки веков».

Образы эти не направлены в прошлое. Используя изначальное мифологическое, они становятся символами приходящего будущего.

Заключение

В заключение мы подытожим выводы, сделанные на основании анализа Откровения Иоанна Богослова и других рассматриваемых нами источников.

Рассмотрим результаты исследования конкретно по главам.

В Первой главе мы поставили перед собой задачу выяснить, присутствуют ли в мировом фольклоре те мотивы, которые мы можем найти в Откр. Также мы попытались проследить истоки этих представлений и тенденции их развития.

1) Образ Жены – один из древнейших в мировой культуре. Об этом говорят нам археологические свидетельства: например, первые скульптурные изображения – палеолитические Венеры. Эти же свидетельства рассказывают о том, что главная составляющая данного архетипа – это порождающая функция. Например, у некоторых неолитических скульптур нет голов, но выделены те части тела, которые связаны именно с рождением. Женщина представляется в этих древних памятниках сосудом, из которого выходит жизнь, матерью-землёй. Её образ также связан с водой и неоднородным тёмным хаосом, порождающим всё остальное. Но в то же время Богиня-мать, являясь покровительницей рождённого ею – зверей, птиц, растений, может являться в их облике, или с животной (растительной) частью тела, перенимая на себя образ рождённого. Примерами этому могут быть змеерукая критская богиня, изображения богинь с птичьими головами или лапами. Так, Богиня является и противоположным рождённому ей началом, которое находится за пределами «творимого» ею мира, и самим этим миром.

С богиней-матерью связано не только рождение, но и смерть, так как всё ею рождённое возвращается в то начало, землю и сосуд (могилу), из которого вышло. Таким образом, её образ объёмлет собой весь мир, его начало и конец. Впоследствии этот образ начинает разделяться на положительные изображения богинь и отрицательные, на образы богинь, покровительствующих какой-то одной области – животному миру, рождению, войне и т. п. А образ великой богини, рождающей самостоятельно, начинает трансформироваться в образ богини с «неопределённым» мужем, богини со многими мужьями или в образ блудницы.

2) Для образа богини особо характерно изображение змеи, которая порой отождествляется с богиней, или становится её атрибутом. Подобная связь может быть определена через такие характеристики, как «перерождаемость» сбрасывающей кожу змеи, её хтонические характеристики, а также через её образное сходство с пуповиной.

3) Богиня-мать, как начало тёмное и подземное рождает свет, что может быть образно отождествлено с восходом солнца «из земли». Свет в данном случае противопоставлен хаосу и тьме; солнце становится качественно иным по сравнению с рождающей его. Видимо, именно из-за этой противоположности рождённый ребёнок – мужского пола. Его природа – свет и порядок. Природа же матери – тьма и хаос.

Но свет, пребывающий внутри женской утробы, может придавать самой богине свечение. В противоположность ей мужчина или сам является рождённым светом, или свет добывает. И здесь можно говорить о противопоставлении внутреннего и внешнего свечений. Внутреннее свечение идёт от того, что находится внутри женщины. Внешнее – или от приобретённого предмета, или в силу собственной лучезарной природы.

Помимо того, что Богиня свет рождает, она и сама может быть этим светом, солнцем. И здесь стоит выделить ряд причин. Во-первых, свечение, озаряющее её изнутри, по всей видимости, в ряде случаев переходит на отождествление всего её образа со светом, солнцем. Во-вторых, это происходит из-за того, что она в равной мере может быть и рождающей, и рождаемым. Таким образом, она – либо свет рождает, либо сама является светом. А мужчина – либо добывает свет, либо сам является этим светом изначально. Хотя, здесь нельзя говорить о непреодолимом противопоставлении. Рождая свет, Богиня может светиться изнутри, тем самым, сама становясь в некоторой мере светом. Добывая свет, мужчина может возвращать утерянное, проявляя тем самым свою природу.

Помимо этого мы можем выделить тему обретения мужчиной светящейся женщины, или светящегося предмета, или животного женского рода. Примерами здесь могут быть Жар-птица, хварна или книга (Тора).

4) Обратной стороной рождения солнца становится мотив его исчезновения, временной смерти. И здесь появляется сюжет погони за солнцем некоего чудовища. Подобный сюжет, пытающийся объяснить исчезновение солнца ночью или во время затмений, является очень распространённым.

Относительно мотива погони, мы можем видеть два варианта. В первом случае солнце – мужской персонаж, а дракон – женский, что соответствует тёмной, хтонической стороне женской природы, отождествлению богини с землёй и подземельем, в которое заходит солнце. Во втором варианте солнцем, за которым гонится дракон, становится женщина, что, по всей видимости, связано с отождествлением женщины со светом, присутствующим внутри неё и рождаемым ею. Оба варианта, по нашему мнению, являются архаическими, и говорить об их временном разделении не следует.

5) Женщина является вместилищем для ребёнка и всего ею порождаемого. Этот архетип переходит на такие образы, как дом и город, с которыми начинает отождествляться Богиня. Но,

так как женщина одновременно отождествляется с порождённым ею, она становится не просто оградой, в пределах которой расположен город, но именно женщиной-городом, и её образ отождествляется с содержимым.

К тому же в культуре распространены образы города, стоящего на горе, или города, расположенного на стыке миров. Все эти образы соотносятся с образом Богини, пронизывающей все миры в виде мировой оси, древа или горы, а также некой точки, в которой происходит соединение и единение миров.

б) Отдельные образы могут выступать и как мужские, и как женские. Определяющим в гендерной принадлежности становится родство функций. Например, образ воды – по преимуществу женский символ, но если речь идёт об источнике, либо об оплодотворяющей роли воды, образ этот – однозначно мужской. То же применимо ко всем образам, выступающим метафорой женского или мужского – луне, солнцу, змее, городу...

Общий вывод по Первой главе: мы можем выделить устойчивый комплекс мифологем: женщина, дающая рождение, и женщина, несущая смерть; внутреннее (изначальное) свечение и приобретённое свечение; дракон (змей), гонящийся за солнцем; женщина-город.

Вторая глава данной работы была посвящена рассмотрению всех намеченных в первой главе образов и сюжетов в пространстве ТаНаХа и ветхозаветных апокрифов. Мы попытались проследить как трансформацию этих образов, так и сохранение определённых архаических тем. В результате мы пришли к следующим выводам:

1) Многие из рассмотренных в диссертации женских образов ТаНаХа и апокрифов несут в себе основные характеристики Богини-матери. Образ Евы из первых глав книги Бытия, на которые, возможно, повлиял шумерский текст об Энки и Нинхурсаг, включает в себе мотивы жизни и смерти, одновременно приносимые Евой в мир.

Премудрость из книги Притч, а также из Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и книги Варуха, выступает одновременно и как атрибут Бога, и как отдельный персонаж, женское начало, участвующее в творении мира и наделённое многими божественными чертами. Но основной характеристикой Премудрости становится на протяжении всей библейской истории её образ как жизни, дающей рождение. Это сближает образ Премудрости с Великой Богиней и с некоторыми сказочными персонажами, и через это мы можем видеть, как определённые мифологические черты преломляются в библейском пространстве.

Женские черты присутствуют и в преимущественно патриархальном образе Бога. Так, Господь появляется и как птица, вьющаяся над гнездом, и как мать своего народа, и как родившая народ женщина. Подобные упоминания, например, встречаются в книге Чисел, Второзаконии, пророческих книгах (Исайя, Иеремия, Осия).

Анализируя образы блудниц в ТаНаХе, мы пришли к выводу, что постепенно образ блудницы нисходит в отдельный отрицательный образ. И если сначала темы праведницы и блудницы сосуществуют в одних образах, то со временем они всё более разделяются. Блудница Раав предстаёт блудницей-праведницей, где обе части образа не являются взаимоисключающими. Фамарь уже фигурирует как женщина праведная, но на время вынужденная стать блудницей, что необходимо для Израиля. В Пророках, например, в Книге Пророка Иезекиила, появляется образ благочестивой жены, деградирующей в блудницу. В Книге Притч мы видим два контрастных, но параллельных образа – Премудрости и «чужой жены», иноземки.

2) Образ света в библейском пространстве очень распространён. Со светом и солнцем ассоциируется сам Бог. Господь предстаёт также облечённым в солнце, как, например, в 104-м Псалме. Со светом ассоциируются и некая сущность, которая, с одной стороны, является и самим Богом, а, с другой стороны, и чем-то отдельным от Бога. Эта сущность может быть мужского рода, как, например, Слава (Кавод), Имя, образы Сына Человеческого, Ангела. Может она быть и женского рода – Премудрость, Тора, Шехина. Разница в гендерной принадлежности, по нашему мнению, определяется опять же функцией: мужские репрезентации божественного – исходящие сущности (творимые), женские – пребывающие (творящие). Иначе говоря, женские являются образами причины, мужские – следствия.

Со светом связаны и некоторые земные женские образы. Например, Ева в «Жизни Адама и Евы» и невеста в Песни Песней.

Светом могут обладать также и предметы, и нематериальные вещи, связанные с божественным. Прежде всего, это Тора (книга и учение).

Свет может переходить на людей после встречи с Богом, как, например, на Моисея после его спуска с горы Синай. Свет обретают праведники в грядущем мире, примером чему могут служить такие тексты, как Вознесение Исаяи, Первая книга Еноха, Откровение Иешуа бен Леви. Праведники могут также отождествляться со светящимся ангельским существом, как в случае с Енохом, ставшим великим ангелом Метатроном в Третьей книге Еноха.

Тема обретения светящейся женщины или предмета женского рода находит своё отражение в мотивах обретения Премудрости, невесты из Песни Песней и Торы.

Также мы можем говорить о теме рождения женщиной светящегося сына. Примерами здесь могут служить рождение Избранного в Книге Образов из Первой книги Еноха, рождение Лемеха в Книге посланий Еноха из того же текста, рождение Евой Каина из «Жизни Адама и Евы» и Моисея из мидраша.

Таким образом, мы можем видеть как проявляются и преломляются в текстах ТаНаХа и апокрифах те мотивы, о которых говорится в 1-й главе Откр.

3) Мотив конфликта, погони в рассматриваемых в данной главе текстах присутствует на трёх планах. Во-первых, это конфликт Бога с чудовищем Левиафаном или Рахавом. И здесь можно говорить о преемственности данного сюжета от текстов Угарита и Шумера и о связи данного мотива с темой творения. Этот же сюжет предвечной борьбы переносится в текстах ТаНаХа и апокрифах на эсхатологические времена, примером чего могут служить Книга Пророка Исайи, Книга Пророка Даниила, Первая книга Еноха.

В трактате Бава Батра сюжет творения, убийства и поедания Левиафана повторяется несколько раз, как бы дублируясь на разных уровнях и образуя зеркальный хиазм.

Относительно данного сюжета и в продолжение темы отдельно существующей эманации Бога можно привести сюжет из Ис. 51:9-10, где десница Господа (женский род) противопоставит Рахаву. Как нам кажется, десница Господа здесь – не просто рука Бога, но некая сила, Ему принадлежащая. Таким образом, получается, что возникает мотив противостояния женской силы чудовищу.

Во-вторых, сюжет погони переносится на земной план, что выражается в сюжетах погони за Израилем. Морское чудовище здесь символизирует земных врагов иудеев – Египет, Вавилон, Ассирию. Подобные сюжеты присутствуют, например, в Книге Пророка Исайи и Псалмах.

В-третьих, мы можем говорить о наличии сюжета на «индивидуальном» плане. В сюжете, посвящённом Адаму и Еве, как нам кажется, скрыт мотив противостояния Бога и чудовища (в данном случае, змея). А сами образы Евы и змея, по сути, представляют одно, восходя к единому образу богини-змеи. Рассказ о Самсоне и Далиле отражает сюжет погони мрака за солнцем, его захода, и неизбежного «воскресения» солнца, его восхода. Подобный вывод можно сделать исходя из имён героев, их гендерной принадлежности и действий. Далила-ночь отрезает волосы-лучи Самсону-солнцу, вследствие этого он теряет свою силу, как бы временно умирая. Но волосы-лучи вырастают вновь, и вместе с этим происходит разрушение сил тьмы, и это метафорически соответствует рассвету.

4) В ТаНаХе и апокрифах большое развитие получает образ города или некоего ограждённого места. Здесь мы можем говорить о рае Эден, чей образ появляется в Книге Бытия, Книгах Пророков Исайи и Иезекиила. В ряде источников присутствуют упоминания рая, находящегося на горе, например, у Исайи, Иезекиила, в Книге Юбилеев, а также в Первой книге Еноха. Помимо этого образ рая в основном связан с описанием деревьев и источника. Наряду с этим появляется тема отождествления Эдена с Храмом, как в Книге Юбилеев и у Пророка Иезекиила. Переносясь в будущее, Эден может располагаться в небесах, или он сходит на землю, и при этом происходит его совмещение с Израилем, Сионом или Храмом.

Таким образом, говоря об Эдене, мы можем видеть несколько вариантов его изображения. Это и то место, где началась мировая история, и то место, где она закончится. Тем самым

получается закольцованный сюжет. К тому же, часто (в апокрифических текстах) параллельным раю становится ад, образуя при этом как бы вторую половину к раю. В некоторых книгах их описания практически параллельны. И это, по сути, соответствует тому символизму, который связан с Великой Богиней: она – сосуд, из которого всё рождается, но и сосуд, куда всё возвращается. Она – и положительная сторона, и отрицательная. А такие детали, как дерево, источник, гора, коррелируют с характеристиками богини. Тем более подобное сравнение становится правомерным, если вспомнить об образе города, рая, которым является Богиня.

Некоторые женские образы ТаНаХа несут в себе значение места пребывания. Во-первых, это видно на уровне имён – имя Хава (Ева) означает также «поселение». Имена Огола и Оголива, появляющиеся у Иезекиила и относящиеся к Самарии и Иерусалиму, несут в себе значение шатра, места пребывания. В случае с Оголивой – это шатер, в котором находится Бог («шатёр Мой в ней»). С местом поселения связан и образ Премудрости, а также «чужой жены», которые строят себе дома и зазывают в них прохожих. Позже, в раввинистические времена, появляется образ Шехины, чьё имя несёт в себе смысл глагола «поселяться» и восходит к образу скинии как месту поселения Бога. Шехина, как проявление самого Бога, в более поздней традиции приобретает вполне самостоятельный женский облик.

Женские образы также тесно связаны с городом. В Песни Песней невеста отождествляется с Иерусалимом и Тирцей. Образ Раав становится значимым в связи с городом Иерихоном. В Пророках особое развитие получает образ женщины-Иерусалима, женщины-Израиля. Но здесь, по сравнению с предшествующими месопотамскими текстами, добавляется моральный элемент. Израиль, как жена Господа, обвиняется в измене – распутстве и идолопоклонстве.

Общий вывод по Второй главе: устойчивый комплекс архаических мотивов, или мифологем, выявленный нами в Первой главе, обнаруживается также в ТаНаХе и второканонических книгах, но в трансформированном виде. Мифологический субстрат модифицируется в связи с вероучительными и нравственными целями. При этом в апокрифических и псевдоапокрифических текстах мифологические основания проявляются отчётливее, часто объясняя тем самым многие сюжеты ТаНаХа.

В **Третьей главе** мы предприняли попытку проанализировать некоторые тексты эпохи конца Второго Храма и собственно Откровение Иоанна Богослова. Все эти тексты объединены общим образным рядом и содержат сходные идеи. Ввиду этого в Заключении мы не разделяем тексты на два блока и даём общие выводы:

1) В рассматриваемых нами текстах присутствуют параллельно оба женских образа – положительный и отрицательный. В тексте ИиА оба образа – отрицательный образ гордой чужеземки и положительный образ праведной дочери Господа – объединены в одной женщине,

Асенет, являясь двумя последовательными её состояниями. В 3 Езд. параллельными становятся образы женщины-Иерусалима и женщины-Асии. В кумранском фрагменте Благодарственных гимнов, следуя общей идее кумранского дуализма, практически одновременно появляются два женских образа – женщины-Правды, носящей в себе Избранника, и женщины-Кривды, беременной ехидной.

При этом в текстах проходит тема ложного подобия положительного и отрицательного женских образов. На абсолютно противоположные полюса, но, в то же время, и на абсолютно параллельные плоскости поставлены образ жены, облечённой в солнце, и блудницы из Откр. И здесь мы также можем видеть идею ложного подобия и своего рода возврат к началу, но возврат с высоты тысячелетий.

2) Тема подобия и параллелизма в целом становится одной из отличительных черт данных произведений. В ИиА мы можем говорить как о подобии двух состояний Асенет, так и о параллелизме образов Асенет и Обращения, Асенет и Иосифа, Иосифа и Человека, Человека и Асенет, Человека и Обращения, Иосифа и Обращения. В 3 Езд. – это уже упоминавшиеся образы Иерусалима и Асии. Параллелизм в этих образах проявляется также и в теме свечения – Иерусалим светится от присутствия в нём Славы Господа. Асия сгорает от божьей Славы. В Кумране параллелизм и, одновременно, противопоставление видны в образах сынов Света и сынов Тьмы, Правды и Кривды. Подобное может быть отмечено и относительно Евангелия от Иоанна. В Откр., кроме противоположного равенства образов жены и блудницы, Иерусалима и Вавилона, параллельными выступают образы праведников и грешников, образы Сына Человеческого и Зверя, Бога и змея. Так же, как и в 3 Езд., положительный образ женщины-Иерусалима светится от божьей славы, присутствующей в нём, а отрицательный образ женщины-Вавилона сгорает от Славы Господа.

3) Тема света становится одной из ключевых в рассматриваемых нами текстах. В ИиА мы можем говорить как о «божественном» свечении Иосифа и Человека, так и свечении Асенет и города. Причём в данном случае свечение женских образов становится в непосредственной связи с их статусом матери (на небесном плане) и города, как места, в котором находятся народы. То же можно наблюдать и в 3 Езд. – женщина теряет свет со смертью сына и обретает свечение, становясь городом, пристанищем для народов (хотя в данном случае возможно толкование Иерусалима и как сына вдовы). Тот же мотив присутствует и в Откр. – жена появляется облечённой в солнце только в контексте её беременности, а, превратившись в город, она наделена вечным светом, ибо внутри неё находится Бог, Агнец и спасённые народы.

Свет и свечение становятся сквозной темой в Ин., а также в Кумранских документах. Таким образом, текст Откр. по образному строю близок и даже гомогенен Ин. и некоторым текстам Кумрана.

4) Мотив погони присутствует в данных текстах как в виде конкретного преследования, так и в более общей теме противопоставления. В ИиА мотив погони за женщиной появляется на двух уровнях – за Асенет сначала гонится бог Египта, затем – сын фараона. В 3 Езд. говорить об отдельном мотиве погони за женщиной не представляется возможным, скорее о бедствиях, которые женщина претерпевает. Но в тексте появляется «обратный» сюжет. В образе льва-Избранника божьего, выбегающего из леса, с появлением которого сгорает орёл, прослеживается сюжет появления, восхода солнца, которое своими лучами просто сжигает всё тёмное и отрицательное. При подобном мотиве речь не может идти о погоне, это всегда «неизбежный» триумф солнца, которому не грозит опасность, как в случае его захода. Подобное присутствует и в рассказе о Самсоне, у которого отрастают волосы. Погоня в текстах Кумрана и Ин. отражена в основном в мотивах дуализма света и тьмы. В Откр. мотив погони становится ключевым, что будет прописано подробнее несколько позже.

5) Момент трансформации женщины в город становится центральной точкой ИиА, 3 Езд. и Откр. В ИиА с открытия Человеком Асенет того, что она – «Град убежища», заканчивается её предыдущее состояние, и начинается её бытие на совершенно ином уровне, жизни как дочери Бога. В 3 Езд. с момента превращения женщины, оплакивающей сына, (если рассматривать город как трансформацию женщины) происходит перелом в сознании Ездры, наступает конец его сомнениям и весь характер текста становится окрашенным в мотив упования. В Откр. нисхождение на землю небесного Иерусалима знаменует собой конец этого мира и начало Вечности. Таким образом, появление города знаменует не просто некий перелом, но и точку соприкосновения и перехода из одного состояния в другое, из одного мира в мир иной, и, как нам представляется, это может непосредственно соотноситься с распространённым мифологическим образом волшебного города как точки соприкосновения миров и точки перехода из одного мира в другой. И если в случае с волшебным городом мы можем только догадываться о какой бы то ни было связи с женским образом, то в мотиве трансформации женщины в город из рассматриваемых нами текстов конца эпохи Второго Храма эта связь налицо.

Помимо отмеченного нами характера «центральности» и «переломности» образа женщины-города стоит отметить и аналогичное значение мотива рождения. Явление светящегося города в 3 Езд., по нашему мнению, можно рассматривать и как мужской образ. В таком случае речь идёт совсем о другом мифологическом мотиве – рождении светящегося сына. И видение это занимает такое же центральное место в череде семи видений, как и рождение младенца женой, облечённой в солнце, в Откр.

б) Очевидной становится и связь женщины с раем. В ИиА райскими характеристиками наделены покои Асенет. В 3 Езд. для матери народа приготовлены райские деревья, источники

и горы. В Откр. небесный Иерусалим, в который превратилась жена, имеет явные характеристики рая.

7) Отметим, что вместе с присутствием в текстах определённых мифологических образов и мотивов, свет в рассмотренных нами текстах Второго Храма появляется не просто и не только как мифологический образ, сопутствующий определённым мотивам – рождению младенца или появлению города. Появление света приобретает совсем иной характер – прежде всего это свет преобразования. И именно преобразование занимает в исследуемых текстах центральное место, становясь ключевым символом. Это преобразование может быть как прямым воссоединением земного и небесного, так и рождением или появлением, которое также в этих текстах становится символом воссоединения земного с небесным. Окончательное преобразование Асенет происходит в тот момент, когда она видит своё отражение в воде. Именно в этот момент происходит совмещение двух планов – небесного и земного. С этого момента красоту Асенет могут видеть другие. Преобразование в 3 Езд. обозначено как преобразование самого Ездры, женщины и появление Иерусалима. В Откр. моментом преобразования становится как рождение женой, облечённой в солнце, сына, так и нисхождение Небесного Иерусалима на землю. Свет преобразования в Ин. также непосредственно связан с идеей единения земного и небесного.

Таким образом, в изучаемых текстах появляется определённый набор связанных между собой мотивов, сходящихся воедино. Это изображения женщины, города, жизни, рая (сада, полного деревьев, источников и расположенного на горе) и света. И все эти образы, восходящие к единому источнику, но разбросанные в древних мифах и мировом фольклоре по разным сюжетам, сходятся в текстах, к которым мы обращаемся в Третьей главе. Но кульминацией схождения этих мотивов становится Откровение Иоанна Богослова, в котором мы можем видеть не просто полное единение данных мотивов, но единение через противопоставление. Текст, таким образом, позволяет нам и реконструировать картину изначального единства города и сада, женщины и города, блудницы и матери, и увидеть смысл произошедшего разительного изменения, когда древний мифологический мотив превращается в символ.

Также мы бы хотели отдельно остановиться на тех выводах, которые касаются непосредственно интерпретации текста Откровения Иоанна Богослова. Следует заметить, что некоторые выводы здесь опираются на образное и жанровое родство и возможное влияние Книги Юбилеев и Первой книги Еноха на Откровение Иоанна⁸⁶⁹.

⁸⁶⁹ Подробнее о возможном влиянии данных памятников на текст Откр. см в курсовой работе Кудрявцевой К.Г. «Жена, облечённая в солнце: «иудейская матрица» Откровения Иоанна Богослова». М.: РГГУ, ЦИР. 135 с. с прил. На правах рукоп.

8) Повторы и «нарушения» логики повествования в Откр. обусловлены тем, что жанр Апокалипсиса предусматривает повторение одного и того же сюжета, который может появляться на разных уровнях или разворачиваться в последовательный рассказ. Отдельные образы и целые сюжеты Откр. дублируют друг друга и описываются с разных сторон. Семь посланий Церквам предваряют и повторяют семь серий видений в композиции всего текста. Сюжет с двумя свидетелями – сцену борьбы Сына Человеческого с драконом, образ жены, облечённой в солнце – образ Небесного Иерусалима.

9) Особое внимание в диссертации уделено образу жены, облечённой в солнце и преследуемой драконом, поскольку этот образ является не только очень важным для текста, но и уникальным сам по себе. Это центральное видение всего Откр. По нашему мнению, в данном образе могли отразиться два мифологических мотива: миф о погоне дракона за солнцем, призванный объяснить исчезновение солнца ночью и солнечные затмения, и миф о рождении светящегося младенца.

10) Исходя из сравнения Откр. с такими текстами, как Храмовый свиток и Книга Пророка Даниила, мы можем говорить о том, что автор Откр. пользуется солнечным календарём. Данный солнечный календарь, по всей видимости, мог отразиться в строении Небесного Иерусалима. Конструкция этого Города во многом повторяет описание Храма в Храмовом свитке, которое, по мнению некоторых учёных, представляет собой механизм вычислений положений солнца. Солнечный календарь является основным для Юб., именно на нём в тексте строится весь счёт времени.

Связь Нового Иерусалима с солнечным календарём очень важна для трактовки образа жены как солнца. Ведь жена, облечённая в солнце, и есть Небесный Иерусалим. Таким образом, получается, что два эти образа, представляющие одно, непосредственно связаны с солнцем.

Серия видений, в которой появляется образ жены, облечённой в солнце, является центральной для всего текста и стоит на четвёртом месте. На четвёртом месте солнце появляется и в сериях казней, связанных с трубами и чашами. К тому же обе серии представляют явную симметрию по отношению друг к другу.

Такое расположение солнца на четвёртом месте соответствует созданию небесных светил на четвёртый день, тем самым повторяя схему Творения. Творение солнца на четвёртый день выступает крайне важным событием, точкой отсчёта всех временных циклов. С Новым Творением время заканчивается, так как светила, без которых счёт времени оказывается невозможным, полностью обновляются. Следовательно, все временные циклы действуют только в течение этого Творения.

Таким образом, связь Откр. с солнечным календарём, Юб., 1 Ен. и 111QT позволяет нам интерпретировать образ жены, облечённой в солнце, из 12-й главы не только как образ матери-

Спасителя и некой божественной сущности, но и как явление самого солнца, которое пытается проглотить дракон, и до сих пор не было понято, как автор пришёл к данному образу.

С важностью образа солнца, солнечного календаря и темой начала времени на 4-й день творения в Откр. появляется мотив чёткой отмеренности времени. Все события имеют в тексте свою временную предопределённость, а с Новым творением время заканчивается, так как земля полностью совмещается с небом. Хотя здесь стоит отметить, что жена, облечённая в солнце, оказывается тем небесным городом, который сходит на землю во время Нового творения. Тем самым, образ солнца, связанный со временем, переходит в вечность.

11) Для Откр. очень важна фигура Еноха, который появляется в тексте вместе с Пророком Илиёй, и чей образ во многом мог повлиять на изображение Сына Человеческого в Откр. Образ Еноха имеет явные черты ангела и обладает атрибутами Бога. Само изображение Сына Человеческого восходит к Книге Пророка Даниила. Это описание Сына Человеческого, видимо, непосредственно повлияло на Книгу Образов, где происходит отождествление Еноха с Сыном Человеческим. В дальнейшем эта традиция развилась в образе Метатрона, правителя над всеми небесными князьями, который является Енохом, носит имя «Малый ҮНҰН» и наделён некоторыми божественными атрибутами. С именем «Малый ҮНҰН» связывался также ангел Исхода, который, по Юб., диктует Моисею содержание небесных скрижалей. Таким образом, получается, что Сын Человеческий из Откр., ангел Присутствия в Юб., Енох, Метатрон и Иисус – взаимно просвечивающие образы.

При этом Агнец и подобный Сыну Человеческому выступают не полностью тождественными друг другу фигурами. И слова «жив во веки веков», относящиеся как к Богу, так и к Сыну Человеческому, могут относиться как к Иисусу, так и к Еноху.

Итак, получается, что в Откр. Иисус символически и мистически связан с Енохом. Можно предположить, что связь образов обусловлена как идентичной ролью и функциями персонажей, так и непосредственным влиянием: ученики Христа впитали (может быть, бессознательно) идеи тех кругов, которые ожидали прихода Еноха. Поэтому в облике Иисуса мог отразиться отчасти Енох, а в облике Иоанна Крестителя – Илия. Енох, как человек, взятый на небеса в силу своей праведности, в последующем, по мере развития образа, становится Метатроном, а рассказ о Метатроне во многом параллелен рассказу об Иисусе.

Но здесь, стоит отметить, что это только нарождающаяся традиция, так как Книга Небесных Дворцов, в которой представлен образ Метатрона и на которую мы во многом опираемся, была написана несколькими веками позже Откр. И поэтому мы можем говорить только о появляющейся тенденции, пытаться усмотреть, скорее, провозвестия, чем факты, возможно, истоки тех концепций, которые потом выразятся в Третьей книге Еноха. Безусловно, тема взаимопроникновения образов Иисуса Христа и Еноха требует особого изучения.

12) Анализируя числовой ряд Откр., мы пришли к выводу, что все они подходят под единую схему. Ключ к пониманию чисел 42 и 1260, которые являются основным показателем использования 360+4-дневного календаря, дают числа 294 и 882, связанные с жизнью Еноха и являющиеся ключевыми для основной идеи Юб. – о соответствии земного небесному. Эти числа являются произведениями 42 и 1260 и 7 ($42 \times 7 = 294$, $1260 \times 7 = 8820$). Получившиеся произведения (294 и 882) сводятся к числам 15 и 18, которые с помощью гематрии могут быть переведены как «живой Господь» или как «вечно живой с Богом». Выражение «*жив во веки веков*», «*живущий во веки веков*» не раз появляется в Откр. и относится как к Богу, так и к подобному Сыну Человеческому.

Помимо 42 и 1260 практически все двузначные, многозначные числа сводятся к 15 и 18, которые чередуются в тексте, являя собой симметричную схему. Таким образом, слова «вечно живой с Господом» («жив Господь») проходят через весь текст.

Наряду с прямой гематрией в Откр., по-видимому, используется и обратная гематрия. При прямом прочтении число 12 обозначает слово «Отец», 144 – «Человек».

Зеркальные числа 24 и 42 при глубинном анализе образа Сына Человеческого и родственных ему образов становятся эквивалентом имени «Иисус».

Важнейшим для Откр. является число 12, которое выступает как числовое значение Небесного Иерусалима, нисходящего на землю. 12 становится символом соединения неба и земли, так как представляет собой произведение чисел 3 и 4, чье взаимодействие может быть выражено в фигуре круга, вписанного в квадрат, как графического обозначения Нового Иерусалима.

При этом 3 и 4, чье произведение равно 12-ти, при сложении дают 7. Исходя из этого, а также из того, что структура Откр. построена в целом на 7, но конец – на 12, можно говорить о том, что 7 мистически равно 12-ти, и переход от 7 к 12 и знаменует собой начало Нового творения, с которым происходит обновление земли и неба и их полное воссоединение в образе Небесного Города, нисходящего на землю.

Общий вывод. Комплексный мифологический субстрат, обнаруженный в мировом фольклоре и мифах (см. Первую главу диссертации) и трансформировавшийся в Библии под влиянием религиозно-нравственных требований в комплекс идей (см. Вторую главу диссертации) в сочинениях эпохи конца Второго Храма, вновь обретает мифологическую образность, но на ином уровне. Это уже не мифологический мотив, но и не религиозное убеждение, а символ. Жена, облеченная в солнце, не равна Великой Матери и не тождественна Премудрости, но сохраняет в себе память об архетипе Великой Матери и содержание понятия Премудрости. Она не является Солнцем, за которым гонится Ночь, но с помощью всего этого

образного комплекса символизирует Церковь, Богоматерь, Божественное Присутствие. Итак, все рассмотренные в диссертации элементы единой мотивной системы проходят общую трансформацию из мифа в религиозно-нравственное сообщение с мифологическим субстратом, а из этого идейного комплекса в систему символов.

* * *

В дальнейшем, в свете предложенной концепции осмысления ключевого женского образа из 12-й главы Откр. с позиций мифологии, мы планируем изучение главного мужского образа Откр. – Сына Человеческого. Этот образ планируется рассмотреть по аналогии с образом ключевого героя повествования, проходящего основные этапы – рождение, путь, борьбу, смерть. Эта обобщающая схема является, как нам представляется, основным вектором развития большинства сюжетов, многие из которых послужат объектом сравнительного анализа. Будут рассмотрены также другие темы, связанные с Сыном Человеческим: тема двойничества, образы близнецов и тема небесных записей.

Следуя гендерному разделению образов, мы также планируем предложить и проанализировать категорию образов «среднего» рода. Данная категория может быть названа символами способа и подразделяться на образы движения (в Откр. – четыре всадника), образы пребывания (письмо как текст, камень как абсолютная реальность, абсолютное бытие и печать) и образы границы (мерная рейка, весы, мера третьего всадника, стеклянное море, на котором стоит Зверь).

Как и в данном диссертационном исследовании, мы обратимся к мифам различных регионов, фольклорному материалу, пространству ТаНаХа, апокрифам, текстам эпохи Второго Храма и новозаветным книгам.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Источники

1QH	-	Благодарственные гимны
1QM	-	Война сынов Света против сынов Тьмы
1QS	-	Устав общины
11QT	-	Храмовый Свиток
CD	-	Дамасский документ
1 Ен.	-	Первая книга Еноха
1 Ин.	-	Первое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова
1 Кор.	-	Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла
1 Пар.	-	Первая книга Паралипоменон, или Хроник
1 Цар.	-	Первая книга Царств
2 Вар.	-	Сирийский Апокалипсис Варуха
2 Ен.	-	Вторая книга Еноха
2 Пар.	-	Вторая книга Паралипоменон, или Хроник
2 Цар.	-	Вторая книга Царств
3 Вар.	-	Греческий Апокалипсис Варуха (Откровение Варуха)
3 Ен.	-	Третья книга Еноха
3 Цар.	-	Третья книга Царств
3 Езд.	-	Третья книга Ездры
4 Цар.	-	Четвёртая книга Царств
Апок. Авр.	-	Апокалипсис Авраама
Вар.	-	Книга Варуха
Б. Батр.	-	Бава Батра
Брейшит Р.	-	Брейшит Рабба
Быт.	-	Книга Бытия
Ваикра Р.	-	Ваикра Рабба
Возн. Ис.	-	Вознесение Исаяи

Втор.	-	Второзаконие
Дан.	-	Книга Пророка Даниила
Евр.	-	Послание к Евреям святого апостола Павла
Зав. Лев.	-	Завещание Леви
Зах.	-	Книга Пророка Захарии
Иез.	-	Книга Пророка Иезекиила
Иер.	-	Книга Пророка Иеремии
ИиА	-	Иосиф и Асенет
Ин.	-	Евангелие от Иоанна
Иов.	-	Книга Иова
Ис.	-	Книга Пророка Исаяи
Исх.	-	Исход
Кол.	-	Послание к Колоссянам святого апостола Павла
Лев.	-	Левит
Лк.	-	Евангелие от Луки
Мал.	-	Книга Пророка Малахии
Мк.	-	Евангелие от Марка
Мф.	-	Евангелие от Матфея
Мих.	-	Книга Пророка Михея
Нав.	-	Книга Иисуса Навина
Ос.	-	Книга Пророка Осии
Откр. Иеш. б. Лев.	-	Откровение Иешуа бен Леви
Откр.	-	Откровение Иоанна Богослова
Песн.	-	Книга Песни Песней Соломона
Плач.	-	Плач Иеремии
Пс.	-	Псалтирь
Прем.	-	Книга Премудрости Соломона
Прит.	-	Книга Притчей Соломоновых
Руфь	-	Книга Руфи
Сир.	-	Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Соф.	-	Книга Пророка Софонии
Юб.	-	Книга Юбилеев

Литература:

- МНМ - Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / 2-е изд., гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1987-1988. – 2 т.
- ABD - The Anchor Bible dictionary / ed. by D.N. Freedman. – NY: Doubleday, 1992. – 6 Vols. (CD-ROM).
- ANET - Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament / ed. by J.B. Pritchard. – 3rd ed. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969. – 710 p.
- BDB - Brown F. A Hebrew and English Lexion of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramic / F.A. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs; [based on the Lexion of W. Gesenius and transl. by E. Rolinson]. – 1st ed. – Oxford: Clarendon, 1907. – 1127 p.
- ETCSL - Black J. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [Electronic resource] / J. Black, G. Cunningham, J. Ebeling, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, and G. Zólyomi – Oxford, 1998-2006. – URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.

Библиография

Источники:

1. Авеста (в русских переводах, 1861-1996) / сост., общ. ред., примеч. и справ. разд. И.В. Рака. – СПб: Журнал «Нева», РХГИ, 1997. – 480 с.
2. Апулей. Метаморфозы, или Золотой осёл // Апулей. Метаморфозы, и др. сочинения; [пер. с лат.; сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова; вступ. ст. Н. Григорьевой; коммент. М. Гаспарова, Н. Григорьевой, А. Кузнецова, Е. Рабинович, Р. Урбан]. – М.: Художественная литература, 1988. – 400 с. – (Библиотека античной литературы).
3. Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические / в рус. пер. с параллел. местами и прил. – М.: РБО, 2005. – 935 с.
4. Библия: книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – М.: РБО, 2012. – 1427 с.
5. Вторая книга Еноха // От берегов Босфора до берегов Евфрата / пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. – М.: Наука, 1987. – С. 108-117.
6. Гесиод. Полное собрание текстов / Гесиод; [пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко; вступ. ст. В.Н. Ярхо; коммент. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо]. – М.: Лабиринт, 2001. – 256 с.
7. Гигин Г.Ю. Мифы / Г.Ю. Гигин; [пер. Д. О. Торшилова под общ. ред. А. А. Тахо-Годи. – 2-е изд., испр.]. – СПб: Алетейя. 1997. – 192 с. – («Античная библиотека». Раздел «Античная история»).
8. Гильгамеш, Энкиду и подземный мир («В предвечные дни, в бесконечные дни...») // Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья / В.К. Афанасьева; [пер. и сост. В.К. Афанасьева]. – М.: Водолей Publishers, 2007. – С. 119-142.
9. Гимн богине пива Нинкаси («Светлоструйнорожденная...») // Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья / В.К. Афанасьева; [пер. и сост. В.К. Афанасьева]. – М.: Водолей Publishers, 2007. – С. 420-422.
10. Гимн Деве Марии // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков. – М.: Наука, 1970. – С. 404.

11. Гомер. Илиада / Гомер; [пер. с древнегреч. Н. Гнедича; послесл. П. Ярхо; примеч. С. Кошерава]. – М.: Московский рабочий, 1982. – 448 с.
12. Гомер. Одиссея / Гомер; [пер. с древнегреч. В. Жуковского; послесл. А. Тахо-Годи; примеч. С. Ошерова]. – М.: Московский рабочий, 1982. – 350 с.
13. Еврейская книга Еноха // Тантлевский И.Р. Книги Еноха. – М.: Мосты культуры, 2000; Иерусалим: Гешарим, 5760. – С.175-260.
14. Жизнь Адама и Евы // Вестник древней истории. – М.: Наука, 2008. – № 1. – С. 228- 251.
15. Иоанн Златоуст. На усекновение главы Предтечи Крестителя Иоанна и об Иродіаде // Полное собрание творений Св. Иоанна Златоуста: в 12 т. – М.: Радонеж, 2002. – Т. 8, кн. 2. – С. 607-612.
16. Иосиф и Асенет / пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской, М.С. Касьян, В.В. Пислякова, А.И. Шмаиной-Великановой; вступ. ст. Н.В. Брагинской // Arbor Mundi. Мировое дерево. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. – 2010. – Вып. 17. – С. 83-131.
17. Иосиф Флавий. Иудейская война / Иосиф Флавий; [подгот. текста, предисл. и примеч. К.А. Ревяко, В.А. Федосика]. – Минск: Беларусь, 1991. – 512 с.
18. Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. / Иосиф Флавий; [пер. с греч. Г.Г. Генкеля]. – М.: Ладомир, 1994. – 718 с.
19. Ипполита, епископа и мученика Слово о Христе и антихристе // Об антихристе. Слова Ипполита. Епископа Римскаго, св. Ефрема Сирина и св. Кирилла Иерусалимскаго; ученье о нем св. Иринея, епископа Лионскаго, св. Иоанна Златоустаго, Андрея Кесарийскаго и св. Иоанна Дамаскина. – М.: Типография И.Д. Сытина и К^о, 1891 – 144 с.
20. Исландские саги. Ирландский эпос // Исландские саги; [сост., вступ. ст. и примеч. М. И. Стеблин-Каменского]. Ирландский эпос; [вступ. ст. и примеч. А. А. Смирного]. – М.: Художественная литература, 1973. – Т. 8. – 863 с. – (Библиотека всемирной литературы. Серия первая).
21. История Древнего Востока: Тексты и документы / под ред. В.И. Кузищина; пер. и коммент. Н.С. Петровского. – М.: Высшая школа, 2002. – 719 с.
22. Легенда об Исиде и Осирисе (Диодор Сицилийский. Историческая библиотека) // Древний Восток и античный мир; [тр. каф. истории древнего мира, ист. фак. МГУ]. – 2000. – Вып. 3. – 184 с.

23. Монмутский Г. История бриттов // Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / пер. с лат. А.С. Бобовича. – М.: Наука, 1984. – 286 с. – (Литературные памятники).
24. О Баалу. Угаритские поэтические повествования / пер. И.Ш. Шифмана. – М.: Восточная литература, 1999. – 536 с. – (Памятники письменности Востока. Вып. 105, 2).
25. Оды Соломона / пер. с сир. прот. Л. Грилихеса. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2004. – 64 с.
26. Откровение Варуха // Апокрифические апокалипсисы / пер., сост., вступ. ст.: М. Витковская, В. Витковский. – СПб.: Алетейя, 2000. – 278 с. – (Античное христианство).
27. Павсаний. Описание Эллады: в 2 т. / Павсаний; [пер. с древнегреч. С.П. Кондратьева, под ред. Е.В. Никитюк]. – М.: Ладомир, 2002. – Т. 1. – 491 с.
28. Песнь о Трюме // Старшая Эдда: Эпос / пер. с древнеисл. А. Корсуна. – СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – С.137-144.
29. Плутарх. Избранные жизнеописания: в 2 т. / Плутарх. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – 608 с.
30. Поэзия и проза Древнего Востока / ред. В. Санович. – М.: Художественная литература, 1973. – 736 с. – (Библиотека всемирной литературы. Серия первая).
31. Премудрость Иисуса Христа. Апокрифические беседы Иисуса Христа с учениками / пер., вступ. ст., коммент. А.Е. Еланской. – СПб: Алетейя, 2004. – 416 с. – (Библиотека журнала «Христианский Восток»).
32. Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев. Абхазский народный эпос / подгот. текста Ш.Д. Инал-ипа, К.С. Шакрыл, Б.В. Шинкуба; вступ. ст. Ш.Д. Инал-ипа; пер. с абхаз. Г. Гулия (проза), В. Солоухина (стихи). – Сухуми: «Алашара», 1988. – 260 с.
33. Пятикнижие и Гафтарот: Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино» / коммент. сост. д-р Й. Герц. – Иерусалим, М.: Мосты культуры; Гешарим, 2001/5761. – 1456 с.
34. Св. Иринеи Лионский. Творения / Иринеи Лионский; [пер. прот. П. Преображенского]. – М.: Паломник, Благовест, 1996. – 640 с. – (Библиотека Отцов и Учителей церкви).
35. Св. Иустин, философ и мученик. Творения / Иустин; [пер., введ. и примеч. прот. П. Преображенского]. – М.: Паломник, Благовест, 1995. – 486 с. – (Библиотека Отцов и Учителей церкви).

36. Сказание об Энки и Нинхурсаг («Меж градов пресветлых...») // Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья / В.К. Афанасьева; [пер. и сост. В.К. Афанасьева]. – М.: Водолей Publishers, 2007. – С. 389-396.
37. Сказание об Энлиле и Нинлиль («Связь земли и неба город...») // Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья / В.К. Афанасьева; [пер. и сост. В.К. Афанасьева]. – М.: Водолей Publishers, 2007. – С. 402-406
38. Страбон. География / Страбон; [пер. с древнегреч. Г.А. Стратановского под ред. О.О. Крюгера, общ. ред. С.Л. Утченко]. – 2-е изд., репр. – М.: Ладомир, 1994. – 944 с. (Памятники исторической мысли).
39. ТаНаХ: Тора, Пророки, Писания / текст и рус. пер. Й. Векслера; под. общ. ред. Г. Брановера. – Иерусалим: Шамир, 5766/2006.
40. Тексты Кумрана / введ., пер. с древнеевр. и арамей. и коммент. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. – Вып. 2, 2-е изд. – СПб: Петербургское востоковедение. 2009. – 432 с. – (Памятники культуры Востока).
41. Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, Архиепископа Кесарийского / пер. с греч. – 4-е изд. – Иосифо-Волоколамский монастырь: Музей Библии, 1992. – 220 с.
42. Тора с комментариями Раши: в 5 т. – Т.1. Брейшит. Бытие. – М., Книжники, Лехаим, 5769/2009 – 880 с. – (Библиотека еврейских текстов. Первоисточники).
43. Трактат Санхедрин // Талмуд: в 7 т. / критич. пер. Н. Перферковича. – М.: Издатель Л. Городецкий, 2007. – Т. 4, кн. 7, 8. – С. 227-309.
44. Трактат Хагига // Талмуд: в 7 т. / критич. пер. Н. Перферковича. – М.: Издатель Л. Городецкий, 2007. – Т. 2, кн. 3, 4. – С. 513-533.
45. Хождение Агапия в рай // Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования. – М.: Наука, 1997. – С. 125-132. – (Общественная мысль: исследования и публикации).
46. Хуайнаньцзы // Философы из Хуайнани: Хуайнаньцзы / пер. с кит. Л.Е. Померанцевой. – М.: Мысль, 2004. – 430 с. – (Философское наследие).
47. Эллинские поэты / пер. В.В. Вересаева, коммент. В. Вересаева, М. Ботвинника и А. Зайцева. – М.: Художественная литература, 1963. – 408 с. – (Библиотека античной литературы).
48. «Энума Элиш» («Когда вверху...») // Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / пер. с аккад.; сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. – М.: Алетея, 2000. – С. 35-57.

49. Эпос о Гильгамеше («О всё видавшем» со слов Син-Лике-Уннинни, Заклинателя) // Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии / пер. с аккад.; сост. В.К. Афанасьевой и И.М. Дьяконова. – М.: Алетейа, 2000. – С. 137-207.
50. 2 (Syraic Apocalypse of) Baruch // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. by J.C. Charlesworth. – London: Darton, Longman & Todd. – Vol. 1. – P. 615-652.
51. 3 (Greek Apocalypse of) Baruch // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. by J.C. Charlesworth. – London: Darton, Longman & Todd, 1983. – Vol. 2. – P. 652-679.
- 52.3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch / ed. and transl. for the first time with introduction comment. and critical notes by H. Odeberg. – Cambridge: Cambridge University Press, 1928 (repr.: NY, 1973). – 498 p.
53. Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament / ed. by J.B. Pritchard. – 3rd ed. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969. – 710 p.
54. Assension of Isaiah // The Old Testament Pseudepigrapha. – London: Darton, Longman & Todd, 1983. – Vol. 2. – P. 156-176
55. Biblia Hebraica Stuttgartensia / 5-е изд. – Германское библейское общество, 1997. – 1574 p.
56. Burchard C. Joseph and Aseneth: A New Translation and Introduction / C. Burchard // The Old Testament Pseudepigrapha: in 2 vols.; [ed. by J. H. Charleworth]. – Garden City, NY: Doubleday, 1985. – Vol. 2. – P. 177-247.
57. Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha / J.H. Charlesworth. – Darton, Longman & Todd, Doubleday, 1983-1985. – Vol. 1, 2.
58. Joseph und Aseneth / kritisch herausgegeben von C. Burchard, mit unterstützung von C. Burfeind und U.B. Fink. – Leiden: Brill, 2003. – 384 p.
59. Jubilees // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. by J.C. Charlesworth. – London: Darton, Longman & Todd, 1983. – Vol. 2. – P. 52-142.
60. Lumen Gentium гл. 8, ст.56 // Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 1998.
61. Novum Testamentum Graece / ed. vicesima septima revisa. – 1898 und 1993 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, erweiterter Druck, 2001. – 812 p.
62. Septuaginta. 1935 und 1979 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, print. in Germany by C.H. Beck, Nordlingen, 2004. – 941 p.
63. The Book of Enoch or 1 Enoch: a new English edition with commentary and textual notes / transl. M. Black in consultation with J.C. VanderKam. – Leiden: Brill, 1985. – 467 p. – (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha. Vol. 7).

64. The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4 / transl. by J.T. Milik (with M. Black). – Oxford: Clarendon, 1976.
65. The Book of Jubilees // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Scriptorum Aethiopicum / transl. by J.C. VanderKam. – Lovanii: Peeters, 1989. – Tomus 88. – 369 p.
66. The Book of Jubilees: A Critical Text // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium: Scriptorum Aethiopicum / ed. by J.C. VanderKam. – Lovanii: Peeters, 1989. – Tomus 87. – 301 p.
67. The Dead Sea Scrolls in English / ed. G. Vermes, 4th ed., revised and extended. – London: Penguin, 1995. – 392 p.
68. The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. by F. Garcia Martinez, E.J.C. Tigchelaar. – Leiden; NY; Koln: Brill, 1997. – 1361 p.
69. The Life of Adam and Eve in Greek: A Critical Edition / ed. by J. Tromp. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 206 p. – (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 6).
70. The Temple Scroll // Journal of the Study of the Old Testament / ed. D.J.A. Clines, P.R. Davies. – Sheffield: JSOT Press, 1985. – P.20-57. – (Supplement Series, 34).
71. Берёзкин Ю.Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам: аналитический каталог [Электронный ресурс] / Ю.Е. Берёзкин – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>.
72. Black J.A. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature [Electronic resource] / J.A. Black, G. Cunningham, J. Ebeling, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor, and G. Zólyomi – Oxford, 1998–2006. – URL: <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>.

Литература:

73. Амусин И.Д. Кумранская община / И.Д. Амусин. – М.: Наука, 1983. – 328 с.
74. Амусин И.Д. Рукописи Мертвого моря / И.Д. Амусин. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 272 с.
75. Афанасьева В.К. Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья / В.К. Афанасьева; [пер. и сост. В.К. Афанасьева]. – М.: Водолей Publishers, 2007. – 462 с.

76. Баррет Ч.К. Евангелие от святого Иоанна: Введение с комментарием и примечаниями к греческому тексту / Ч.К. Баррет // Альфа и Омега. – 2004. – №3 (41). – С. 59-70.
77. Березкин Ю.Е. Мифы глубокой древности / Ю.Е. Березкин // Природа. – 2005. – № 4. – С.55-61.
78. Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет / Ю.Е. Березкин. – М.: Объединенное Гуманитарное изд-во, 2007. – 359 с.
79. Брагинская Н.В. Был ли крест на медовом соте? / Н.В. Брагинская, А.Ю. Виноградов, А.И. Шмаина-Великанова // *Arbor Mundi*. Мировое дерево. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. – 2010. – Вып. 17. – С.132-178.
80. Брагинская Н.В. Несколько вводных слов к апокрифу «Иосиф и Асенет» / Н.В.Брагинская // *Arbor Mundi*. Мировое дерево. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. – 2010. – Вып. 17. – С.83-91.
81. Брагинская Н.В. Обычное и странное в инициации Асенет / Н.В. Брагинская // *Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10: тезисы и материалы*. – М., 2009. – С. 34-38.
82. Брагинская Н. В. Свет вечерний и свет невечерний / Н.В. Брагинская, А.И. Шмаина-Великанова // *Два венка: посвящение Ольге Седаковой*. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. – С. 73-92.
83. Браун Р. Введение в Новый Завет: в 2 т. / Р. Браун; [пер. с англ.]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – Т.2. 571 с. – (Современная библеистика).
84. Бурыкин А.А. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар»: Художественное пространство героического эпоса, идеальное государство и концепт культуры / А.А. Бурыкин // *Образ рая: от мифа к утопии: сборник статей*. – СПб: С.-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 31. – С.198-204. – (Symposium).
85. Вайс М. Библия и современное литературоведение: метод целостной интерпретации / М. Вайс. – Иерусалим; М., 2001. – 445 с. – (Библиотека «Иудаика»).
86. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы / М. Гимбутас. – М.: РОССПЭН, 2006. – 572 с. – (Тендерная коллекция – зарубежная классика).
87. Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности / М.Гиршман. – Иерусалим; М.: Мосты культуры Гешарим, 2002/5762. – 183 с. – (Современные исследования).

88. Дюмулен П. Евангелие от Иоанна. Комментарий / П. Дюмулен. – М.: Паолине, 2006. – 240 с.
89. Женщины в легендах и мифах / под ред. К. Ларрингтон, пер. с англ. О. Перфильева. – М., Крон-Пресс, 1998. – 592 с.
90. Замятин С.Н. Очерки по палеолиту / С.Н. Замятин. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – 176 с.
91. Иванов П.В. Сотериологические аспекты митраизма / П.В. Иванов // Образ рая: от мифа к утопии: сборник статей. – СПб: С.-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 31. – С. 83-86. – (Symposium).
92. Ионас Г. Религия гностиков / Г. Ионас. – Бостон, 1958. – 102 с.
93. Карасёв Л.В. Мифология смеха / Л.В. Карасев // Вопросы философии. – М.: Наука, 1991. – № 7. – С. 68-86.
94. Каспина М.М. Сюжеты об Адаме и Еве в еврейской и славянской традиции в свете исторической поэтики (на материале древней и средневековой книжности): дис. ... канд. филол. наук: 10.01.08 / Каспина Мария Михайловна. – М., 2001. – 251 с.
95. Кереньи К. Элевсин: архетипический образ матери и дочери / К. Кереньи; [пер. с англ.] – М.: Рефл-бук, 2000. – 288 с. – (Astrum Sapientiae)
96. Корбен А. Свет славы и святой Грааль / А. Корбен; [пер. с фр., англ. и фарси]. – М.: Волшебная гора, 2006. – 224 с.
97. Кудрявцева К.Г. Жена, облечённая в солнце: «иудейская матрица» Откровения Иоанна Богослова: курсовая работа / К.Г. Кудрявцева; [рукоп.]. – М.: РГГУ, ЦИР, 2010. – 135 с., прил.
98. Кудрявцева К.Г. Иудейская матрица образа «Подобного Сыну Человеческому» в Откровении Иоанна Богослова / К.Г. Кудрявцева // Религиоведческие исследования. Researches in Religious Studies. – 2011. – № 1-2 (5-6). – С. 69-82.
99. Кудрявцева К.Г. От записи к книге: попытка классификации образов небесных записей в литературе Второго Храма и раннем иудаизме: курсовая работа / К.Г. Кудрявцева; [рукоп.]. – М.: РГГУ, ЦИР, 2009. – 54 с., прил.
100. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами / Дж. Кэмпбелл. – София, 1997. – 337 с.
101. Левин А. Железная планета / А. Левин // Популярная механика. – 2008. – №7. – С. 32-35.
102. Леви-Стросс К. Мифологии: в 4 т. / К. Леви-Стросс. – М.: Университетская книга, 2007. Т. 4. – 448 с. – (Книга света).

103. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян / А.Ф. Лосев; [сост. А.А. Тахо-Годи]. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
104. Мазар А. Археология библейской земли: в 2 т. / А.Мазар. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1996. – 539 с.
105. Мейендорф И. Византийское богословие: Исторические направления и вероучение / И. Мейендорф. – М.: Когелет, 2001. – 432 с.
106. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 2000. – 407 с.
107. Мень А. Исагогика. Курс по изучению священного писания. Ветхий Завет / А. Мень. – М., Общедоступный православный университет, 2000. – 631 с.
108. Мень А. Священная история // А. Мень. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. – М.: Слово, 1991. – Т. 2: Магизм и Единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. – 462 с.
109. Мифология Древнего мира / ред. Крамер С.Н. – М.: Восточная литература, РАН, 1997. – 456 с.
110. Орлов А. Традиции Имени Божьего в Откровении Авраама / А.Орлов // Волшебная гора. – 2009. – Вып. 15. – С. 186-204.
111. Пастуро М. Символическая история европейского средневековья / М. Пастуро [пер. с фр. Е. Решетниковой]. – СПб.: Александрия, 2012. – 448 с.
112. Пономарёв В.Т. Всё о драгоценных и полудрагоценных камнях / В.Т. Пономарев. – М.: АСТ, Сталкер, 2007. – 160 с.
113. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях / И.Я.Порфирьев. – Казань, 1872. – 309 с.
114. Пропп В. Исторические корни волшебной сказки / В. Пропп; [науч. ред., текстологич. коммент. И.В. Пешкова]. – М.: Лабиринт, 2007. – 332 с.
115. Пропп В. Морфология «волшебной» сказки / В. Пропп. – М.: Лабиринт, 1998. – 144 с.
116. Пыляев М.И. Драгоценные камни: их свойства, местонахождения и употребление / М.И. Пыляев. – М.: Совместное советско-австрийское предприятие «Х.Г.С.», 1990. – 403 с.
117. Радченко О.Г. Дуалистичность рождающих образов в славянской мифологии (в аспекте гендера как культурного символа) / О.Г. Радченко // Гуманно-личностное пространство сопровождения семьи в реалиях XXI в.: материалы I рег. пед. чтений (13-14 ноября 2008 г.). – Волгоград, 2009. – С.19-25

118. Райт Н.Т. Иисус и победа Бога / Н.Т. Райт; [пер. с англ.]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 688 с. – (Современная библеистика).
119. Смит Г. Драгоценные камни / Г. Смит; [пер. А.С.Арсанова и Б.А.Борисова.; под ред. В.П. Петрова]. – Москва: Мир, 1980. – 586 с.
120. Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины / И.Р. Тантлевский. – СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. – 384 с.
121. Тантлевский И.Р. Книги Еноха / И.Р. Тантлевский. – М., Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2000/5760 – 375 с. – (Памятники литературы).
122. Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции / И.Р. Тантлевский. – СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 326 с.
123. Толстая С.М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах / С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. – М., 1994. – С. 40-41.
124. Толстой Н.И. Очерки славянского язычества / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 2003. – 624 с. – (Традиционная Духовная Культура Славян / Современные исследования).
125. Франк-Каменецкий И. Г. Женщина-город в библейской эсхатологии / И.Г. Франк-Каменецкий // Колесница Иеговы. Труды по библейской мифологии. – М., Лабиринт, 2004. – С. 224-236.
126. Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии / Дж.Дж. Фрезер. – М.: Изд-во политической литературы, 1980. – 832 с.
127. Фрейденберг О.М. Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) / О.М. Фрейденберг // Миф и литература древности; [сост., подгот. текста, коммент., указ. и послесл. Н.В. Брагинской]. – М.: Наука, 1978. – С. 491-531. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
128. Фрейденберг О. М. Миф и театр. Лекции / О.М.Фрейденберг. – М.: ГИТИС, 1988. – 132 с.
129. Фрейденберг О.М. Миф об Иосифе Прекрасном / О.М. Фрейденберг. // Язык и литература. – 1932. – Т.8. – С.137-158.
130. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра / О.М.Фрейденберг; [подгот. текста, [послесл.] и общ. ред. Н.В.Брагинской]. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
131. Харан М. Комплекс ритуалов, совершавшихся в храме / М. Харан; [пер. Е.С. Сафронова] // Библейские исследования: сборник статей. – Вып.1. – М., 1997.

132. Чаусидис Н. Митските слики на Јужните Словени / Н. Чаусидис. – Скопје: Мисла, 1994. – 547 с.
133. Чаусидис Н. Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции / Н. Чаусидис // *Studia Mythologica Slavica*. – 2012. – № 15. – С. 91-115.
134. Чаусидис Н. Сексуалните коннотации двери по материјалом фолклора и доисторических находок в Балканском регионе: диахронный анализ // *Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10: тезисы и материалы*. – М.: Институт славяноведения РАН, Центр лингвокультурных исследований «Balcanica», 2009. – С. 97-105.
135. Чистяков Г. Свет во тьме светит. Размышления о Евангелии от Иоанна / Г. Чистяков. – М.: Рудомино, 2001. – 286 с.
136. Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.) / И.Ю. Шауб. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 483 с.
137. Шахнович М.М. Мифологемы «остров блаженных» и «золотой век» в римском эпикуреизме / М.М. Шахнович // *Образ рая: от мифа к утопии: сборник статей*. – СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 31. – С.61-75. – (Symposium).
138. Шипфлингер Т. София-Мария. Целостный образ творения / Т.Шипфлингер; [пер. с нем. В.Бычкова]. – М.: Гнозис Пресс – Скарабей, 1997. – 400 с.
139. Шифман И.Ш. Древняя Финикия – мифология и история / И.Ш. Шифман // *Финикийская мифология*. – СПб., 1999. – С.185-324.
140. Шиффман Л. От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Л. Шиффман. – М., Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2000/5760. – 275 с.
141. Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи: перевод, введение в изучение Книги Руфи, комментарияй / А.И. Шмаина-Великанова. – М.: РГГУ, 2011. – 385 с. – (Библиотека Arbor Mundi).
142. Шмаина-Великанова А.И. Книга Руфи как символическая повесть / А.И. Шмаина-Великанова. – М.: Институт св. Фомы, 2010. – 254 с.
143. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г. Шолем. – М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007/5767 – 499 с.

144. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т. / М. Элиаде. – Т. I: от каменного века до Элевсинских мистерий / пер. Н. Кулаковой, В. Рокитянского и Ю. Стефанова. – М.: Критерий, 2002. – 464 с.
145. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М.Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
146. Эллиах Я. Бог здесь больше не живёт: хасидские истории эпохи катастрофы / Я. Эллиах. – Иерусалим; Москва: Гешарим; Мосты культуры, 2005/5765. – 280 с.
147. Barker M. The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity / M. Barker. – Sheffield: Phoenix Press, 2005. – 116 p.
148. Barker M. The Temple Measurements and The Solar Calendar / M. Barker // Temple Scroll Studies: Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll / ed. by G.J. Brooke. – Sheffield: JSOT Press, 1987. – P. 62-66. – (Supplement Series 7).
149. Baumann G. Love and Violence: Marriage as Metaphor for the Relationship between YHWH and Israel in the Prophetic Books / G. Baumann. – Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003. – 274 p.
150. Beckwith R.T. Calendar, Chronology and Worship: Studies in Ancient Judaism and Early Christianity / R.T. Beckwith. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 255 p.
151. Benko St. The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian roots of Mariology / St. Benko // Studies in the history of religions. – Leiden, Boston: Brill, 2004. Vol. 59. – 314 p. – (Humen Book Series).
152. Boccaccini G. The Solar Calendar of Daniel and Enoch / G. Boccaccini // The Book of Daniel: Composition and Reception / ed. J.J. Collins, P.W. Flint. 2 Vols. Leiden: Brill, 2001. – P. 311-328. (Vetus Testamentum Supplements 83.2).
153. Bohak G. Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis / G. Bohak. – Atlanta: Scholar Press, 1996. – 102 p. – (SBL Early Judaism and its Literature series 10).
154. Boring M.E. Revelation: Interpretation / M.E. Boring // A Bible Commentary for Teaching and Preaching / ed. J.L. Mays. – Louisville: John Knox Press, 1989. – 236 p.
155. Bremmer J.N. Paradise: from Persia, via Greece, into the Septuagint / J.N. Bremmer // Paradise Interpreted: Representations of Byblical Paradise in Judaism and Christianity / ed. by G.P. Luttikhuisen. – Leiden, Boston: Brill, 1999. – P. 1-21.
156. Brooke G.J. The Temple Scroll and The New Testament / G.J. Brooke // Temple Scroll Studies: Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll. – Sheffield: JSOT Press, 1987. – P. 181-199. – (Supplement Series 7).

157. Brenner A., Dijk Hemmes van F. On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible / A. Brenner and F. van Dijk Hemmes. – Leiden: Brill, 1993. – 211 p. – (Biblical interpretation series; vol. 1)
158. Cameron D.O. Symbols of Birth and Death in the Neolithic Era / D.O. Cameron. – London: Kenyon Deane, 1981. – P. 4-14.
159. Camp C. Wisdom and the feminine in the Book of Proverbs / C. Camp. – Sheffield: JSOT Press, 1985. – (Bible and Literature Series).
160. Čausidis N. Neolithic Ceramic Figurines in the Shape of a «Woman–House» from the Republic of Macedonia / N. Čausidis // Anthropomorphic and Zoomorphic Miniature Figures in EMacurasia, Africa and Meso-America. Morphology, materiality, technology, function and context / ed. D. Gheorghiu, A. Cyphers. – Oxford, 2010. – P. 25-25. – (BAR International Series 2138).
161. Chambers Talbot W. Sun Images and the Sun of Righteousness / W. Chambers Talbot // The Old Testament Student. – Chicago: The University of Chicago Press, 2010. – Vol. 5, № 5. – P. 193-203.
162. Charles R.H. A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John / R.H. Charles. – Edinburgh: T & T Clark, 1920. – 191 p.
163. Charlesworth J.H. A Study in Shared Symbolism and Language: The Qumran Community and the Johannine Community / Charlesworth J.H. // The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls. – Waco, Texas: Baylor University Press, 2006. – Vol. 3. – P. 97-152. – (The Scrolls and Christian Origins).
164. Čausidis N. Mythical representations of «Mother earth» in pictorial Media / N. Čausidis // Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history and prehistory / ed. by G. Terence Meaden. – Oxford: Archaeopress, Gordon House, 2012. – (BAR International Series 2389).
165. Collins J.J. Introduction: Towards the Morphology of a Genre / J.J. Collins // Semeia. – 1979. – № 14. – P. 1-19.
166. Crawford S.W. Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran / S.W. Crawford // Dead Sea Discoveries. – 1998. – Vol. 5, № 3. – P.355-366.
167. Day J. God's conflict with the dragon and the sea: echoes of a Canaanite myth in the Old Testament / J. Day. – Cambridge: Cambridge University Press, 1985. – 233 p.

168. Day J. YAHWEH and the Gods and Goddesses of Canaan / J. Day. – NY, London, Sheffield Academic Press, 2002. – 289 p. – (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265).
169. Dexter M. R. Whence the Goddesses: A Source Book / Dexter M. R. – NY: Teachers College Press, 1990. – 304 p. – (Athene Series).
170. Dietrich M. Das biblische Paradies und der babylonische Tempelgarten. Überlegungen zur Lage des Gartens Eden / M. Dietrich // Das biblische Weltbild und seine altorientalische Kontexte / eds. B. Janowski und B. Ego. – Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001. – P. 281-323. (Forschungen zum Alten Testament, 32).
171. Feuillet A. Jésus et sa mère d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean: le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Eglise / A. Feuillet. – Paris: Gabalda, 1981. – 307 p.
172. Fisher I. The Book of Ruth: a «Feminist» commentary to the Torah? / I. Fisher // Ruth and Esther / ed. by A. Brenner. – Sheffield, 1999. – P. 21-49. – (a Feminist Companion to the Bible (second series)).
173. Forehand W. E. Symbolic gardens in Longus Daphnis and Chloe / W.E. Forehand // Eranos; Acta Philologica Suecana a Vilelmo Lundstrom Condita a Tonnes Kleberg Continuata. Gothenburg, 1976. – Vol. 74. – P. 105.
174. Forsyth N. The Old enemy: Satan and the combat myth / N. Forsyth. – Princeton: Princeton University press. – 506 p.
175. Frois B.J.Le. The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12), Individual Or Collective? An Exegetical Study. / B.J.Le. Frois. – Roma: Orbis Catholicus, 1954. – 280 p.
176. Hamerton-Kelly R.C. Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: a Study of the idea of pre-existence in the New Testament / R.C. Hamerton-Kelly. – Cambridge: Cambridge University Press, 1973. – 310 p. – (Society for New Testament Studies, Monograph Series 21).
177. Harvey S.A. Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, The Odes of Solomon and Early Syriac Tradition / S.A. Harvey // St. Vladimir's Theological Quarterly. – 1993. – № 37. – P. 111-139.
178. Hebrew Bible in literary criticism / comp. and ed. by A. Preminger and E. Greenstein. – NY, 1986. – 619 p. – (A library of literary criticism).
179. Hedrick W. The Sources and Use of the Imagery in Apocalupse 12: Th. D. diss. (Graduate Theological Union) / Hedrick William Kimbro. – Berkeley, 1971.
180. Hengel M. The Johannine Question / M. Hengel. – London: SCM, 1989. – 260 p.

181. Hocart A.M. Kingship / A.M. Hocart. – London, 1927. – 282 p.
182. Humphrey E. McEwan. The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas / E. Humphrey McEwan; [ed. J. H. Charlesworth]. – Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd, 1995. – 192 p. – (Journal for the study of the Pseudepigrapha, supplement series 17).
183. Gaster M. Hebrew Visions of Hell and Paradise / M. Gaster // Journal of The Royal Asiatic Society. – London: The Royal Asiatic Society, 1893. – P.571-611.
184. Gaster T.H. Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East / M. Gaster. – NY: Gordian Press, 1975. – 515 p.
185. Gibson J.C.L. Canaanite Myths and Legends / J.C.L. Gibson; [2nd edition]. – London, NY, 2004. – 167 p.
186. Goldman B. An Oriental Solar Motif and its Western Extention / B.Goldman // Journal of Near Eastern Studies. – 1961. – Vol. 20. – № 4 – P. 239-247.
187. Grant R. Jeffre Unveiling Mysteries of the Bible / R. Grant. – Lausanne: Frontier Research Publications, 2013. – 252 p.
188. Green A. Shekhinan, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on a Kabbalistic Symbol in Its Historical Context / A. Green // AJS Review. – 2002. – Vol. 26. – № 1. – P. 1-52.
189. Goldingay S. Psalms / S. Goldingay. – Michigan: Baker Academic Michigan, 2013. – Vol. 3, psalms 90-150. – 816 p. – (Baker Commentary on the Old Testament. Wisdom and Psalms).
190. Gunkel H. Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzelt / H. Gunkel, H. Zimmern. – Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895. – 450 p.
191. John and the Dead Sea Scrolls / ed. by J.H. Charlesworth. – NY: The Crossroad Publishing Company, 1991. – 201 p.
192. Johnson E.A. Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us / E.A. Johnson // Reconstructing the Christ Symbol: Essays Feminist Christology. – NY: Paulist, 1993. – P. 95-117.
193. Johnston S.I. Religions of the ancient world / S.I. Johnston. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004. – 697 p.
194. Jung C.G. Psychological Aspects of the Mother Archetype / C.G. Jung // The Collected works. Vol. 9: The Archetypes and the Collective Unconscious / 2nd ed.; transl. by R.F.C. Hull. – London: Routledge, 1968. – 451 p.

195. Kamesar A. The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad / A.Kamesar // Greek, Roman, and Byzantine Studies. – 2004. – № 44. – 163 p.
196. Kraemer R.C. When Aseneth met Joseph: a late antique tale of the Biblical Patriarch and His Egyptian wife reconsidered / R.C. Kraemer. – NY, Oxford: Oxford University Press, 1999. – 385 p.
197. Kugler R. Women at Qumran: Introducing the Essays / R. Kugler, E. Chazon // Dead Sea Discoveries. – 2004. – Vol. 11. – № 2. – P. 168-173.
198. Lacey D.R.de. Jesus as Mediator / D.R.de Lacey // Journal for the Study of New Testament. – 1987.– Vol. 9. – № 29. – P. 101-121.
199. Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts / ed. by Lee N.C. and Mandolfo C. – Atlanta, 2008. – 287 p. – (Society of Biblical Literature Symposium Series, № 43).
200. Landy F. Ruth and the Romance of Realism, or Deconstructing history / F. Landy //JAAR. – 1994. – Vol. 62. – P. 258-317.
201. Lodahl M.E. Shekhinan/Spirit: Divine Presence in Jewish and Christian Religion / M.E. Lodahl. – NY: Paulist Press, 1992. – 244 p. – (Studies in Judaism and Christianity).
202. Maier J. The Temple Scroll: an Introduction, Translation and Commentary / J. Maier. – Sheffield: JSOT Press, 1985. – p.161.
203. Magness T. Heaven on Earth: Helios and the Zodiac Cycle in Ancient Palestinian Synagogues / T. Magness // Dumbarton Oaks Paper. – 2005. – V. 59. – Washington: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. – P. 1-52.
204. Mandolfo C.R. Daughter Zion Talks Back to the Prophets: a Dialogic Theology of the Book of Lamentations / C.R. Mandolfo. – Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. – 149 p. – (Semeia Studies, vol. 58).
205. Mason S. Essenes and Lurking Spartans in Josephus' Judean War: from Story to History / S. Mason // Making History: Josephus and Historical Method. – Leiden: Brill, 2007. – p. 219-261.
206. Matthews V.H. Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East / V.H. Matthews, C. Benjamin Don; [fully rev. and expanded 3rd ed.]. – Mahwah, NJ: Paulist Press, 2006. – 433 p.
207. McHugh J. The mother of Jesus in the New Testament / J. McHugh. – Garden City, NY: Doubleday & Company Inc., 1975. – 510 p.

208. Mearns C.L. Dating the similitudes of Enoch / C.L. Mearns // *New Testament Studies*. – 1979. – Vol.25. – № 3. – P. 360-369.
209. Mellaart J. Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia / J. Mellaart. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967. – 233 p. – (New aspects of archaeology).
210. Mellaart J. The Goddess from Anatolia / J. Mellaart, U. Hirsch, B. Balpinar. – Milan: Eskenazi, 1989. Vol. 1, 2.
211. Mettinger Tryggve N. D. The Eden Narrative: A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3 / Tryggve N. D. Mettinger. – Eisenbrauns Inc., 2007. – 165 p.
212. Middleton R. D. Logos and Shekinah in the Fourth Gospel / R.D. Middleton // *The Jewish Quarterly Review*. 1938. – Vol. 29. – № 2. – P. 101-133. – (New Series).
213. Mieroop M. Van De. The Ancient Mesopotamian City / M. Van De Mieroop. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 269 p.
214. Montefiore G.G. IV Ezra. A Study in the Development of Universalism / G.G. Montefiore; [with a foreword by G.R.S. Mead and afterwords by H. Loewe, H.M. Adler]. – London: George Allen and Unwin LTD, 1929. – 80 p.
215. Morgenstern J. The Calendar of the Book of Jubilees, Its Origin and Its Character / J. Morgenstern // *Vetus Testamentum*. – 1955. – Vol. 5. – № 1. – P. 34-76.
216. Morray-Jones C.R.A. Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition / C.R.A. Morray-Jones // *Journal of Jewish Studies*. – 1992. – Vol. 43. – № 1. – 342 p.
217. Motz L. The Faces of the Goddess / L. Motz. – NY: Oxford University Press, 1997. – 280 p.
218. Neumann E. The Great Mother: an analysis of the archetype / Neumann E.; [transl. from German by R. Manheim]. – Princeton: Princeton University Press, 1963. – 352 p. (Bollingen Series 47).
219. Pala E. Aphrodite on the Akropolis: Evidence from Attic Pottery / E. Pala // *Brill's Companion to Aphrodite* / ed. by A. C. Smith and S. Pickup. – Leiden, Boston: Brill, 2010. – P. 195-216
220. Parcer L.R. The War in Heaven: Michael and Messiah in Revelation 12: Ph. D. diss. (Baylor university) / L.R. Parcer. – Waco, Texas, 1999. – 260 p.
221. Pardee D. Ritual and cult at Ugarit / D. Pardee; [ed. Th. J. Lewis]. – Atlanta, 2002. – 299 p. – (SBL, Writings from the ancient world: № 10).

222. Perkins P. «Sophia as Goddess in the Nag Hammadi Codices». Images of the Feminine in Gnosticism / P. Perkins; [ed. K.L. King]. – Philadelphia: Fortress Press, 1988. – P. 96-111.
223. Perry W.J. The Isles of the Blest / W.J. Perry // Folklore. – 1921. – Vol. 32. – №3. – 152 p.
224. Pirenne-Delforge V. «Something to do with Aphrodite»: Ta Aphrodisia and the Sacred / V. Pirenne-Delforge // A companion to Greek Religion. – Hoboken, NJ: Blackwell publishing, 2007. – P. 311-323. – (Blackwell Companions to the Ancient World).
225. Prigent P. Apocalypse 12: Histoire de l'exegese / P. Prigent – Tubingen: J.C.B. Mohr, 1959. – 154 p.
226. Regev E. Cherchez les femmes: Were the *yahad* Celibates? / E. Regev // Dead Sea Discoveries. – 2008. – № 15. – P. 253-284.
227. Rodney L.T. Magical Motifs in the Book of Revelation / Rodney L.T. – London, NY: T&T Clark International, 2010. – 230 p.
228. Ruiten J.A.T.G.M. van. Eden and the Temple: The Rewriting of Genesis 2:4-3:24 in the Book of Jubilees / J.A.T.G.M. van Ruiten // Paradise Interpreted: Representation of Biblical Paradise in Judaism and Christianity. – Leiden: Brill, 1999. – P.215-227.
229. Scott James M. On Earth as in Heaven: the Restoration of Sacred Time and Sacred Space in the Book of Jubilees / M. Scott James; [ed. J.J. Collins, F. Garcia Martinez]. – Leiden, Boston: Brill, 2005. – 292 p.
230. Schäfer P. Daughter, Sister, Bride, and Mother: Images of the Femininity of God in the Early Kabbala / P. Schäfer // Journal of the American Academy of Religion. 2000 – P.223.
231. Segal M. The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology / M. Segal // Supplements to the Journal for the Study of Judaism. – 2007. – Vol. 117. – 370 p.
232. Sholem G.G. Origins of the Kabbalah / G.G. Sholem. – The Jewish Publication Society; Princeton University Press, 1987. – P. 1-181.
233. Sholem G.G. On the mystical shape of Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah / Sholem G.G.; [tr. by J. Neugroschel]. – NY: Schocken Books, 1997. – 328 p.
234. Sloyan G. John: Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. / G. Sloyan. – Atlanta: John Knox Press, 1988. – 239 p.
235. Smelik W.F. On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism / W.F. Smelik // Journal for the Study of Judaism in the Persian Hellenistic and Roman Period. – 1995. – Vol. 26. – № 1. – P. 122-144.

236. Smith A. C. *Budding Aphrodite: Into the Future* / A. Smith, S. Pickup // Brill's Companion to Aphrodite. – Leiden, Boston: Brill, 2010. – P. 17-26.
237. Smith M. *The Case of the Gilded Staircase: Did the Dead Sea Scroll sect worship the sun?* / M. Smith // *Biblical Archaeology Review*. – 1984. – Vol. 10. – № 5. – P. 50-55.
238. Snyder B.W. *Combat myth in the Apocalypse: The liturgy of the day of the Lord and the dedication of the heavenly temple: Ph. D. diss.* / Barbara Wootten Snyder. – Berkeley: University of California, 1991. – 394 p.
239. Soares T.G. *Ezekiel's Temple* / T.G. Soares // *The Biblical World*. – 1899. – Vol. 14. – № 2. – P. 93-103.
240. Stern S. *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar Second Century BCE – Tenth Century CE* / S. Stern. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 306 p.
241. Stone M.E. *Features of the Eschatology of IV Ezra* / M.E. Stone. – Harvard: Scholars Press, 1965. – 303 p.
242. Stone M.E. *Fourth Ezra; A Commentary on the Book of Fourth Ezra.* / M.E. Stone. – Minneapolis: Fortress Press, 1990. – (Hermeneia).
243. Stordalen T. *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* / T. Stordalen. – Leuven: Peeters, 2000. – 582 p. – (Contributions to Biblical Exegesis & Theology, 25).
244. Swidler L. *Biblical Affirmations of woman* / L. Swidler. – Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1966. – 382 p.
245. Tavo F. *Woman, Mother and Bride: an Exegetical Investigation into the «Ecclesial» Notions of the Apocalypse* / F. Tavo. – Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2007. – (Biblical Tools and Studies, vol. 3).
246. Taylor J.G. *Yahweh and the Sun: Biblical and Archaeological Evidence for Sun worship in Antient Israel* / J.G. Taylor // *Journal for the Study of Old Testament*. – 1993. – № 111. – 321 p. – (Supplement series).
247. Terrien S. *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary* / S. Terrien. – Michigan, Cambridge: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2003. – P. 710. – (Eerdmans Critical Commentary).
248. Terry M.S. *The Revelation of John* / M.S. Terry // *The Biblical World*. – 1896. – Vol. 7. – № 3. – P. 207-214.

249. The Psalms / transl. with text-critical and exegetical notes by W.O.E. Oesterley. – NY: The MacMillan Company, 1939. – Vol. 2. – 599 p. – (Society for promoting Christian knowledge).
250. The Psalms through Thousand Years: prayerbook of a Cloud of Witnesses / ed. W.L. Holladay. – Minneapolis: Fortress press, 1993. – 395 p.
251. Thiering B. The Temple Scroll Courts Governed by Precise Times / B. Thiering // *Dead Sea Discoveries*. – 2004. – Vol.11. – № 3. – P. 336-358.
252. Thompson L. Cult and Eschatology in the Apocalypse of John / L. Thompson // *The Journal of Religion*. – 1969. – Vol.99. – № 4. – P. 330-350.
253. Touilleux P. 1935. L'Apocalypse et les cultes de domitien et de Cybele / P. Touilleux. – Paris: P. Geuthner, 1935. – 192 p.
254. Tsaroeva M. Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peuples du Caucase du Nord): Ph. D. diss. / Marel Tsaroeva. – Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.
255. VanderKam J.C. Biblical Interpretation in 1 Enoch and Jubilees / J.C. VanderKam. – *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*. – Sheffield, 1993. – P. 96-125.
256. VanderKam J.C. Calendar in *The Dead Sea Scrolls // Near Eastern Archaeology. Qumran and The Dead Sea Scrolls: Discoveries, Debates, the Scrolls and the Bible*. – 2000. – Vol. 63. – № 3, P. 164-167. – (The American Schools of Oriental Research).
257. VanderKam J.C. Calendar in *The Dead Sea Scrolls: Measuring time* / J.C. VanderKam. – London; NY: Routledge, 1998. – P. 52-70. (The Dead Sea Scrolls).
258. Votaw C. W. The Apocalypse of John: I. Jewish Apocalyptic Literature // *The Biblical World*, Vol.31, No 1(Jan.,1908). - The University of Chicago Press. - P.32-40.
259. Votaw C. W. The Apocalypse of John: IV. Its Chief Ideas, Purpose, Date, Authorship, Principles of Interpretation, and Present-Day Value/ C. W. Votaw // *The Biblical World*. – 1908. – Vol. 32. – № 5. – P. 314-328.
260. Uther H.-J. The Types of Internationl Folktales: a Classification and Bibliography / H.-J. Uther. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004. – 285 p. – (Academia Scientiarum Fennica), 2004.
261. Weinreich O. Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions und Literaturgeschichte / O. Weinreich. – Tubingen, 1929. – 246 s.
262. West M.L. Indo-European Poetry and Myth / M.L. West. – Oxford University Press, 2007. – 540 p.

263. Wise M.O. A critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11 / M.O. Wise // Studies in Ancient Oriental Civilization. – 1990. – № 49. – 304 p.
264. Whitney K.W. Two Strange Beasts: Leviathan and Behemoth in Second temple and Early Rabbinic Judaism / K.W. Whitney // Harvard Semitic Monographs. – 2006. – № 63. – 213 p.
265. Wright B.G. III. Wisdom and Women at Qumran / B.G. Wright III // Dead Sea Discoveries. 2004. – Vol. 11. – № 2. – P. 240-261.
266. Yarbrow Collins A. A Cosmology and Eschatology in Jewish & Cristian Apocalypticism / A. Yarbrow Collins. – Leiden, Boston: Brill, 2000. – 261 p. – (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 50).
267. Yarbrow Collins A. The Book of Revelation / A. Yarbrow Collins // The Encyclopedia of Apocalypticism: 3 vols. / ed. by B. McGinn, J.J. Collins, S.J. Stein. – Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. – New York: Continuum, 1998. – P. 384-415.
268. Yarbrow Collins A. The Combat myth in The Book of Revelation / A. Yarbrow Collins. – Missoula, Montana: Scholars Press, 1976. – 292 p.
269. Yarbrow Collins A. The Early Christian Apocalypses // Semeia. – 1979. – № 14. – P. 61-121.
270. Rennaker J. The Throne of El: a Cosmic Conception // Ugaritic, 453. [Electronic resource] / J. Rennaker – URL: https://jacobrennaker.files.wordpress.com/2012/03/the-throne-of-el-a-cosmic-conception_jacob-rennaker1.pdf.
271. Thompson S. Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958. [Electronic resource] / S. Thompson – URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/>.
- 272.

Справочные и информационные издания:

273. Альбедиль М.Ф. Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Альбедиль М.Ф., Дубянский А.М. – М.: Республика, 1996. – 576 с.

274. Краткая еврейская энциклопедия: в 10 т. / гл. ред. Ицхак Орен (Надель) и др. - Иерусалим: Кетер, Общество по исследованию еврейских общин, 1976-2001. – Т.2., 1982.; Т.6., 1992.
275. Латинско-русский словарь / И.Х. Дворецкий. – 12-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз. – Медиа, Дрофа, 2009. – 1055 с.
276. Мифологический словарь / гл. ред. Е.М. Мелетинский. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – 672 с.
277. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. – 2-е изд.; гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1987-1988. – Т.1, 2.
278. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1255 с.
279. Bible Works ver. 7.0.012g
280. Brown F. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramic / F.ϕBrown, S.R. Driver, C.A Briggs; [based on the Lexicon of W. Gesenius and transl. by E. Rolinson]. – 1st ed. – Oxford: Clarendon, 1907. – 1127 p.
281. Dictionary of Gods and Goddesses by Michael Jordan / 2nd ed. – Facts On File Inc., 2004. – 420 p.
282. Encyclopedia Judaica / 2nd ed.; ed.-in-chief Skolnik F. – Detroit, NY, San Francisco: Tompson Gale; Jerusalem: Keter Publishing House, 2007. – Vol. 1.
283. Encyclopaedia of Religion (second edition) / ed.-in-chief Lindsay Jones. – Thomson Gale, 2005. – Vol. 1-15.
284. Encyclopaedia of Religion and Ethics / ed. by J.Hastings. – Edinburg, New York, 1920. – Vol. 1-11.
285. Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / ed. L.H. Schiffman, J.C. VanderKam. – Oxford University Press, 2000. – V.1. – 1132 p.
286. Myths and Legends of the World / ed.-in-chief J.M.Wickersham. – NY, 2000. – Vol. 1. – 148 p.
287. Myths of Middle India / E. Verrier. – Madras: Oxford University Press, 1949. – 532 p.
288. The Ancor Bible dictionary / ed. by D.N. Freedman. – Doubleday, 1992. – Vol. 1-4. (CD-ROM).
289. The Encyclopedia of Myths and Legends // St. Gordon. – London: Trafalgar Square, 1994. – 800 p.

Список иллюстративного материала (рисунки и сравнительные таблицы к главе 3)

Рис. 1. Соответствие сюжета творения из Быт. и композиции Откр. (3.2.4.1 Место образа жены, облеченной в солнце, в структуре текста).

Рис. 2. Структура текста Юб. и Откр. (3.2.5.4 О числовой символике).

Рис. 3. Структура текста Откр. (3.2.5.4 О числовой символике).

Таблица 1. Противопоставления-параллели образов в Откр. (3.2.4.2 Битва).

Таблица 2. Женские образы в ИиА и Откр. (3.2.6.1 Владычица жизни и смерти).

Таблица 3. Женские образы в 3 Езд. и Откр. (3.2.6.1 Владычица жизни и смерти).

Таблица 4. Женские образы в Кумранских документах и Откр. (3.2.6.1 Владычица жизни и смерти).

Таблица 5. Характеристики Премудрости в образе Христа в Ин. и образах Сына Человеческого и Агнца в Откр. (3.2.6.1 Владычица жизни и смерти).

Таблица 6. Световые характеристики мужских и женских образов в ИиА и Откр. (3.2.6.2 Свечение).

Таблица 7. Сравнительные характеристики образов женщины-города, рождения и света в 3 Езд. и Откр. (3.2.6.2 Свечение).

Таблица 8. Образы света в Ин. и Откр. (3.2.6.2 Свечение).

Таблица 9. Мотив погони и борьбы в ИиА и Откр. (3.2.6.3 Противостояние).

Таблица 10. Мотив противостояния в 3 Езд. и Откр. (3.2.6.3 Противостояние).

Таблица 11. Мотив противостояния в Кумранских документах и Откр. (3.2.6.3 Противостояние).

Таблица 12. Мотив противостояния в Ин. и Откр. (3.2.6.3 Противостояние).

Таблица 13. Образ женщины-города в ИиА и Откр. (3.2.6.4 Город).

Таблица 14. Взаимосвязь женских образов и образа города в 3 Езд. и Откр. (3.2.6.4 Город).

Таблица 15. Образ Храма/города в Кумранских документах и Откр. (3.2.6.4 Город).