

ОБРАЗ(Ы) БОГА: НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О МЕТАТРОНЕ И ХРИСТЕ*

Гедальяху Г. Струмза
Еврейский Университет Иерусалима

Посвящается Шломо Пинесу

Хотя важность антропоморфических концепций в раввинистической мысли широко признана, их первоначальная природа и происхождение все еще нуждаются в выяснении.¹ Основная трудность этой задачи заключается в недостаточности и темноте важнейших источников, которые к тому же не могут быть датированы хоть с какой то определенностью.

Задачей этой статьи является привлечь внимание к некоторым раннехристианским и гностическим текстам, которые соприкасаются с иудейской концепцией Божественного Тела или Ипостаси, или и того, и другого, и могли бы пролить свет на происхождение и развитие этих концепций. Мне хотелось бы подчеркнуть, что современное состояние исследования позволяет прийти только к предварительным выводам, и здесь не будет попытки рассмотреть все аспекты проблемы.

Тенденция приписывать Богу не только человеческие чувства, но также и тело гигантских или космических размеров, безусловно, не была в античности специфически иудейским феноменом. Конечно, подобные представления, долгое время остававшиеся актуальными в греческой мысли, находят возможный источник в до-Платоновых орфических концепциях. Внутри греческого мира представления о космосе как *макроантропосе* с головой (небесами), животом или телом (морем или эфиром), ногами (землей) и глазами (солнцем и луной) можно обнаружить, с некоторыми вариациями, в греческих *Магических Папирусах*, *Оракуле Сераписа* у Макробия, [270] *Герметическом Корпусе* и уже в *орфическом фрагменте*, в котором

* Ранняя версия этой статьи была прочитана на Восьмом Мировом Конгрессе Иудейских Исследований (Eighth World Congress of Jewish Studies), Иерусалим, август 1981. Мне хотелось бы поблагодарить профессоров F. P. Dreyfus, O.P., S. Pines, J. Strugnell и E. E. Urbach за полезные замечания.

¹ Классическим остается исследование А. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (London: Oxford University, 1927). Современную богословскую оценку раввинистического антропоморфизма см. F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (Berlin: Schocken, 1937) 531.

космос является телом Зевса.²

В христианстве, также, как и в языческой мысли, всеобъемлющее влияние платонизма – с его утверждением абсолютной нематериальности Бога – создало пути для развития богословия, полностью свободного от антропоморфных представлений.³ Разумеется, отцы церкви вскоре переняли разработанную Академией уничтожающую критику традиционной религии и в особенности антропоморфизма.⁴ Этим для христианского богословия был открыт путь неантропоморфного истолкования Быт., 1:26, и чисто нематериального понимания Бога.⁵ В христианстве, таким образом, антропоморфные концепции вскоре стали маргинальными и, как представляется, не имеющими значения.⁶

С другой стороны, противостояние иудейской мысли и платонической философии обострилось вскоре после Филона, и иудейской экзегезе пришлось бороться с библейскими антропоморфизмами без поддержки самого эффективного из средств: платонической концепции чисто нематериального существа.⁷ Одним из последствий этого было [271] развитие или рост значения макрокосмических

² См. материал, собранный в А.-Ж. Festugiere, *Corpus Hermeticum I* (3d ed.; Paris: Les Belles Lettres, 1972) traité X, Appendice A, 137-38. Ср. демонстрацию древности этих концепций в R. van den Broek, «The Sarapis Oracle in Macrobius, *Sat.* I, 20, 16-17», в M. B. de Boer and T. A. Edridge, eds., *Hommages a Maarten J. Vermaseren* (EPRO 68; Leiden: Brill, 1978) 1. 123-41.

³ См. мою работу «The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position», *Religion* 13 (1983).

⁴ См. H. W. Attridge, «The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire», *ANRW* 16:2 (Berlin: De Gruyter, 1980) 45-78.

⁵ Типичный взгляд см. Augustine *Epist.* 148 (PL 33, 622 B). Раннюю экзегезу Быт 1:26, в патристике см. R. McL. Wilson, «The Early History of the Exegesis of Gen. 1.26», *StPatr* 1; (TU 63; Berlin: Akademie-Verlag, 1957) 420-37.

⁶ Целостное рассмотрение проблемы см. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (2d ed.; London: SPCK, 1950) глава 1. Самые известные исключения из господствовавшего представления о бестелесности Бога это, с одной стороны, мнение Тертуллиана, основанное на стоической концепции, что бестелесных существ не бывает (см., например, *Adv. Prax.* 7) и, с другой, мнение Аудиана и монахов-антропоморфистов в египетской пустыне, настаивавших на буквальном прочтении Быт., 1:26. См. H.-C. Puech, «Audianer», *RAC* 1, 910-15, и A. Guillaumont, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensia 5; Paris: Le Seuil, 1962) 59ff. О связи между корпоралистскими концепциями Бога и души см. E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au V^e siècle: la querelle de l'âme humaine en Occident* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1959) 60-64. Подтверждение (традиционного от Оригена до Барденхевера) антропоморфизма Мелитона Сардийского не найдено, ср. O Perler, ed., trans., *Méliton, Sur la Pâque* (SC 123; Paris: Cerf, 1966) 13 и n. 1.

⁷ Об отрицании Филоном антропоморфизма и его нематериальной концепции Бога см., например, *Op. mund.* 69 и *Vit. Mos.* 1.158. Во втором столетии Нумений еще отмечает, что иудеи считают Бога бестелесным (Origen *C. Cels.* 1.15; SC 132. 116 Borret).

представлений о Божестве внутри иудаизма.

Прежде всего следует отметить, что иудейский антропоморфизм был широко известен в первые столетия христианской эры; патристическая литература сохраняет следы христианского отрицания подобных концепций. Самое известное свидетельство этого принадлежит, вероятно, Юстину Мученику, который в своем *Диалоге с Трифоном* упоминает о вере иудейских учителей, представляющих, «что Отец всего, нерожденный Бог, имеет руки, ноги, пальцы и душу, как составное существо».⁸

Ориген возражает, отмечая в своих *Беседах на Бытие*, что иудеи – также, как некоторые христиане, – говорят о Боге в человеческих понятиях, воображая Его обладающим человеческими органами и чувствами. Ориген добавляет, что они пытаются обосновать свои фантазии библейскими стихами, такими, как Ис., 66:1: «Небо — престол Мой, а земля — подножие ног Моих».⁹ Согласно этой концепции тело Бога должно обладать космическими размерами: сидя на небесах, Он касается ногами земли. Ценность этого свидетельства была неправомерно занижена в современных исследованиях.¹⁰ Знания Оригена об иудаизме опирались не только на александрийские иудейские предания, проникшие в христианские сочинения, но и на палестинскую раввинистическую мысль третьего столетия. Нет сомнений, что замечание Оригена отражает известную ему раввинистическую концепцию.

То, что этот иудейский макрокосмический антропоморфизм был хорошо известен и подвергался нападкам со стороны христианских богословов подчеркивается ранее игнорировавшимся свидетельством двух патристических авторов четвертого века, обычно весьма далеких от иудейской проблематики. Ценность этих двух текстов еще усиливается тем фактом, что они отражают расхожие аргументы литературы *adversus Judaeos*: это показывает, насколько широко были распространены эти аргументы и использовавшиеся в них термины.

В первой из своих *Бесед о сотворении человека* Василий Великий исследует подлинное значение «образа и подобия Бога» (Быт., 1:26) и отвергает «грубое восприятие» и «глупые рассуждения» о Боге, согласно которым Он должен иметь такую же форму, как мы: тело.

Опустоши свое сердце от всякого неуместного воображения, отбрось от себя понимание, не соответствующее величию Бога. Бог не имеет формы [272] (Ἀσχημάτιστος ὁ θεός), Он прост. Не воображай форму

⁸ *Dial.* 114; Юстин ссылается на антропоморфные интерпретации Пс., 8:4.

⁹ В *Gen. hom.* 1.13 (GCS 6. 15-17) и *ibid.* 3.1 (6. 39).

¹⁰ См., например, N. De Lange, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in the Third Century* (Cambridge Oriental Publications 25; Cambridge: Cambridge University, 1976) 44. Ср. мою работу «Скрытая близость: отцы церкви и иудаизм», *Mehqarei Yerushalaim bemaḥshevet Yisrael* 2 (1982) 170-75 (на иврите).

(μορφῆν) для Него, не уменьшай Его, великого, по-иудейски (ἰουδαϊκῶς); не заключай Его в телесных понятиях, не ограничивай его по размеру твоего ума.

Поскольку Бог никоим образом не сравним с нами, наше тело не является Его образом: тленное, – заключает Василий во вполне платоническом тоне, – не является образом (εἰκόν) нетленного.¹¹

Арнобий также обвиняет иудеев в антропоморфизме. Чтобы опровергнуть языческие аргументы против христианских концепций, он пишет:

И пусть никто не противопоставляет нам басен иудейских и принадлежащих секте саддукеев, как будто мы тоже придаем формы (*formas*) Богу – ибо этому, как говорят, они учат в своих книгах, и утверждают в них как несомненное, не принимая возражений.¹²

Мне уже приходилось обращаться к упоминанию Арнобия об антропоморфизме саддукеев.¹³ Но в данном случае важно, что и он, и Василий употребляют слово *форма* или *формы* Бога в качестве *terminus technicus*.¹⁴ Это выражение возвращает нас к эллинистическому понятию μορφῆ θεοῦ, которое хорошо

¹¹ Василий Кесарийский *Hom. de hominis struc.* 1.5 (SC 160. 176-78).

¹² *Adv. nationes* 3.12 (CSEL 4. 119-20).

¹³ См. «Le couple de l'Ange et de l'Esprit: traditions juives et chrétiennes», *RB* 88 (1981) 42-61.

¹⁴ Следует отметить, что такое же двусмысленное использование «формы» или «форм» Бога находится и в средневековых иудейских текстах. Например, в *Sefer ha-Bahir* (самом раннем сочинении средневековой Каббалы, впервые появившемся в конце XII столетия в Провансе, но без сомнения содержащем многие ранние предания), «Святые Формы» (*ha-surot ha qedoshot*) указывают иногда на ангелов, а иногда на проявления Самого Бога в членах Изначального Человека. См. G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale* (Paris: Aubier, 1966) 64 n. 10. Один из центральных символов, разработанных в *Sefer ha-Bahir* и позднейшей каббалистической литературе, Космическое Древо, также можно найти в гностических учениях, как отмечает A. J. Welburn: «The Identity of the Archons in the 'Apopocryphon Johannis'», *VC* 32 (1978) 245-46. Несомненно связана с этими древними спекуляциями и идея Са'адии Гаона о «Сотворенной Славе», превосходящей ангелов, первом откровении Бога и фигуре, которую пророки видели в своих видениях. Говорится, что эта «Сотворенная Слава» (*ha-kavod ha nivra*) обладает «человеческой формой». См. исследование в A. Altmann, «Saadya's Theory of Revelation: its Origin and Background», в *Studies in Religious Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University, 1969) 140-60, особенно 157.

Так же р. Иуда бен Барзилай (XI век) утверждает, что, р. Исмаил, видевший одну из форм изначального света, на самом деле видел ангела Акхатриэля; см. Sh. Halberstam, ed., R. Judah b. Barzilai, *Perush Sefer Yesirah* (Jerusalem: Maqor Reprints, 1971) 20-21. Об Акхатриэле ср. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (2d ed.; New York: Jewish Theological Seminary, 1965) 43-55.

известно и изучено.¹⁵ [273] Мне хотелось бы сфокусироваться на одном из его аспектов, который может дать ключ к пониманию происхождения и природы этого иудейского антропоморфизма. Чтобы сделать это, я прежде рассмотрю некоторые герметические и гностические тексты, которые, как представляется, содержатся следы ранних иудейских концепций.

Пимандр, первый текст *Герметического Корпуса*, «дорожной сумы греко-римской духовности»,¹⁶ стоит на пересечении различных традиций. С одной стороны, он представляет собой мифологическое выражение пессимистических концепций, близких к гностицизму и первоначально связанных с популярным платонизмом. С другой, уже давно отмечено его иудейское родство. В особенности его космогония демонстрирует близкие контакты с рассказом Бытия и указывает на связь с эллинистическим иудаизмом.¹⁷ Более того, недавно показано, что Пимандр демонстрирует замечательные параллели со славянским *Енохом*,¹⁸ сочинением, в котором Шолем находил прямой перевод понятия *ши'ур кома*, выражения, использовавшегося в еврейских текстах раввинистического периода для обозначения тела Бога.¹⁹

В антропогоническом мифе *Пимандра* можно прочесть:

Но Ум, Отец всего сущего, который есть жизнь и Свет, породил Человека, подобного Ему Самому, и возлюбил его, как Собственное дитя. Своею красотой Человек воспроизводил образ Отца (τὴν τοῦ

¹⁵ См., например, библиографические ссылки в В. Behm, «μορφή», *TDNT* 4 (1967) 742-59, особенно 746-48. Ср. анализ этого понятия в эллинистических мистериях и магии: сущность Бога известна благодаря Его имени и Его форме (формам), которые, таким образом, «почти достигают самостоятельного существования» (Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [2d ed.; Leipzig: Teubner, 1926] 357-58).

¹⁶ W. Schoedel, «Topological Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism», в М. Krause, ed., *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig* (NHS 3; Leiden: Brill, 1972) 107.

¹⁷ В основном это было рассмотрено в работе С. Н. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder & Stoughton, 1935) 99-209.

¹⁸ См. В. А. Pearson, «Jewish Elements in *Corpus Hermeticum* I (*Poimandres*)», в R. van de Broek and M. J. Vermaseren, eds., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to G. Quispel* (Leiden: Brill, 1981) 336-48.

¹⁹ Шолем указывает на два выражения в выполненном Vaillant переводе *2Еноха*: «l'etendue de mon corps» and «l'etendue du Seigneur» (19.11, 12-13; 39 Vaillant). См. его *Элементы Каббалы и ее символизм* (Jerusalem: Mossad Bialik, 1977) 165 (на иврите). Само выражение, обозначающее высокое здание, также находится в Пс. 151а из Кумрана, как доказал S. Talmon. См. J. A. Sanders, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11 QPs^a)* (DJD 4; Oxford: Clarendon, 1965) 55, 11. 8-10, и S. Talmon, «Апокрифические еврейские Псалмы из Кумрана», *Tarbiz* 35 (1966) 223-24 (на иврите).

πατὸς εἰκόνα ἔχων); Бог действительно полюбил свое подобие (τῆς ἰδίας μορφῆς) и отдал Человеку все Свои творения.²⁰

[274] Таким образом, этот Антропос, проникая через оболочки небесных сфер, отражается в воде внизу, и так являет себя природе: «показал Природе, находящейся внизу, прекрасный образ Бога» (τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν).²¹ Этот μορφή θεοῦ, который Природа немедля полюбила, затем прямо отождествляется с «прекрасной формой Антропоса» (τῆς καλλίστης μορφῆς τοῦ Ἀνθρώπου).²² Другими словами, миф *Пимандра* ясно показывает, что есть базовое различие, сущностная дуальность между двумя божественными существами: Нусом, высочайшим Богом, Который остается незримым и бесформенным, и Его ипостасной Formой, которой является Его Сын, Изначальный Человек.

Более того, согласно языку *Пимандра*, εἰκὼν представляется эквивалентом μορφή: форма Бога также является Его образом. Мы найдем подобное отождествление этих слов в эллинистическом словоупотреблении и в других местах.²³ В любом случае, такое же онтологическое различие между Богом и Его ипостасным образом или формой содержится, с некоторыми вариациями, и в других герметических трактатах. Эти случаи подчеркивают богословскую проблему, которую эта концепция стремится разрешить. В одном из текстов, например, мир, являющийся Богом, назван «плеромой жизни», «образом всего» и Величайшим Богом.²⁴

Точнее, фрагмент *псевдо-Анфима* указывает на различие между Высшим Богом и Его образом: «Сын Бога, хотя обладает всеми свойствами, такими же, как у Его Отца, тем не менее уступает в двух предметах, поскольку Он обладает телом и Он видим».²⁵

Основная проблема, скрывающаяся за этими разнообразными формулировками лучше всего выражена в подзаголовке *Corp. Herm. 5*: «Бог невидим и в то же время в наивысшей степени явен». Хотя Бог, согласно платоническому богословию, незрим,

²⁰ *Corp. Herm. 1.12* (1. 10 Nock-Festugiere). Анализ фигуры Антропоса и ее места в мифической структуре между Нусом и земным человеком см. Н.-М. Schenke, *Der Gott-'Mensch' in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) глава 5. Шенке проводит различие между двумя типами гностического понимания Бога-Человека; в одном типе, представляемом *Апокрифом Иоанна*, земной Адам является непосредственно образом Бога-«Человека»; в другом, к которому принадлежит *Пимандр*, добавляется фигура посредника, и предполагается иудейская аллегорическая экзегеза Быт., 1:26.

²¹ *Corp. Herm. 1.14* (1. 11).

²² Ibid.

²³ См. ниже, прим. 73.

²⁴ *Corp. Herm. 12.15* (1. 180). Cf. *Asclepius 31* (*Corp. Herm. 2. 339*): «huius dei imago hic effectus est mundus», или *ibid. 8* (2. 308): «dei, cuius imagines duae mundus et homo».

²⁵ *Ps. Anthimus 14-15* (*Corp. Herm. 4. 143-44*).

способ увидеть Его, тем не менее, должен быть найден – и этот способ является сущностью герметической инициации.

Конечно, способность высочайшего Бога явить Себя, приводящая к этой дуальности незримого Бога и Его формы или образа, представляется важнейшей заботой различных гностических учений, и эта же базовая структура проявляется в гностической мифологии. Конечно же, подобная иерархическая дуальность очень далека от того, что обычно считается типичным гностическим дуализмом, предполагающим не только [275] иерархию, но также и прежде всего противостояние двух Богов. Это противостояние считается ответом на главную проблему гностической мысли: ее страстное желание разрешить проблему зла, то есть раскрыть его источник. Разумно предположить, однако, что исследование происхождения гностического дуализма могло бы раскрыть определенные взаимоотношения между двумя различными видами разрыва в Божестве.

Как и в *Пимандре*, в некоторых других текстах говорится, что образ Бога появляется в воде. Так, в *Апокрифе Иоанна* Сын Человека открывает на воде в человеческой (ἀνδρέος) форме (τύπος) облик «Человека, незримого Отца всего.»²⁶ В *Ипостаси Архонтов* явившийся в воде образ эксплицитно назван образом Бога.²⁷ В Происхождении мира Пистис являет подобие своего величия (μῆτνοσ) в воде.²⁸

Аналогичная дуальность появляется в *Евгносте*, где Бог, не имеющий человеческой формы, явлен в Своей форме, великой силе или свете, которая является бессмертным и андрогинным человеком.²⁹ Этот совершенный и истинный человек назван Адамасом в отчете Иринея об учениях варвелиотов.³⁰ В другом тексте Наг-Хаммади, *Зостриане*, откровение скрытого Бога играет центральную роль. Ифисих, «ребенок ребенка», является посланником, открывающим своего незримого Отца. Поэтому он назван и Сыном Бога и Совершенным Человеком.³¹

²⁶ CG II, 14:20-24; текст в M. Krause and P. Labib, *Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1962) 149. Предварительные переводы новых гностических текстов см. J. M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library* (San Francisco: Harper & Row, 1977).

²⁷ CG II, 87:11-33. Я пользовался следующими изданиями: V. Layton, «The Hypostasis of the Archons», *HTR* 67 (1974) 351-425 и «The Hypostasis of the Archons (Conclusion)», *HTR* 69 (1976) 31-101. На одной из самых ранних стадий развития гностической мысли отразившийся в водах образ Бога эксплицитно отождествлен с Духом Бога (Быт., 1:2); см. Апофасис Мегале, приписанный Симону Магу у Ипполита *Refut.* 6.14.5f. (139-40 Wendland).

²⁸ CG II, 103:28-30. Текст в A. Böhlig and P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi* (Berlin: Akademie-Verlag, 1962) 48.

²⁹ CG III, 76:19-24.

³⁰ *Adv. haer.* 1.29.3 (1. 224 Harvey).

³¹ CG VIII, 13:7-11. См. также *Парафраз Сима*, в котором Дердекия (ср. арамейское *dardaka'*, «юность»), сын нетленного и бесконечного света, раскрывает «сокровенную форму» Бога (CG VII, 8:4-25). Ср. *Аллоген*, в котором эон Барбело назван «образом Сокровенного» (CG XI,

[276] Для нас в упомянутых гностических текстах важно, что мифологическая структура, которую они отражают, очевидно не затронута христианским влиянием. Еще более примечательно, что под прикрытием христианского языка, столь же нехристианская в своей основе структура сохранена в валентинианской традиции. В этих текстах так же образ незримого Бога это Его Сын. *Трехчастный Трактат* говорит о «Сыне неведомого Бога», о Котором никто не говорил ранее и Которого невозможно увидеть.³² Этот образ, добавляет этот же текст, бестелесен: «Спаситель был телесным образом Святого. Он – всё в телесной форме».³³ Точно так же в *Извлечениях из Феодота* Сын назван $\mu\omicron\rho\phi\eta\ \tau\omega\nu\ \alpha\iota\omega\nu\omega\nu$, и Христос $\epsilon\iota\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\lambda\eta\rho\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$:³⁴ телесный образ Бога и здесь является Его формой.

Наиболее ясно антропоморфические или, скорее, макрокосмические концепции божества в позднеантичном иудаизме высказаны в книге *Ши'ур Кома* («Измерение [божественной] фигуры»), сохранившейся только фрагментарно.³⁵ Это сочинение, которое было названо «самым отвратительным текстом иудейского мистицизма»,³⁶ притязает, на основании экзегезы Песни Песней, 5:11-16, дать измерение членов

51.11-17). Об иудейских мифологических концепциях первого Адама и его космических размеров см. E. E. Urbach, *The Sages* (2 vols.; Jerusalem: Magnes, 1975) гл. 10; ср. В. Barc, «La taille cosmique d'Adam dans la littérature juive rabbinique des trois premiers siècles après J.-C.», *RechSR* 49 (1975) 173-85, где переведены источники. Однако принадлежащая Барку датировка этих текстов поздним периодом (конец третьего столетия) остается неубедительной. В текстах Наг-Хаммади фигура *Герадамаса* (или *Пугерадамаса* = $\delta\ \gamma\epsilon\rho\alpha\iota\omicron\varsigma\ \omicron\delta\alpha\mu\alpha\varsigma$) лучше всего может быть понята как *adam qadmon* (фигура, ранее известная только из средневековых еврейских текстов) – или арамейский эквивалент, *adam qadmaia*. См. G. Quispel, «Ezechiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *VC* 34 (1980) 1-13, особенно 3-4. Перечисление других предположений см. В. A. Pearson, ed., *Nag Hammadi Codices IX and X* (NHS 15; Leiden: Brill, 1981) 36-37. О гностических мифах об *Urmensch'e* и их иудейской основе см. G. Quispel, «Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition», *Mensch und Erde: ErJb* 22 (Zürich: Rhein, 1954) 195-234; K. Rudolph, «Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation», *ZRGG* 9 (1957) 1-20; и M. Tardieu, *Trois Mythes Gnostiques: Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1974) 85-139.

³² CG I, 133:18-21.

³³ Ibid., 116:28-32.

³⁴ *Извлечения из Феодота* 31.4 и 32.2.

³⁵ Параллельные версии опубликованы в Sh. Musajoff, *Merkavah Shelemah* (Jerusalem, 1921) 32a-43a. Ср. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 36 n. 1. Ср. Интерпретацию текста Шо́лемом в *Von der mystischen Gestalt der Gottheit: Studien zu Grundbegriffen der Kabbala* (Zürich: Rhein, 1962) 7-48. Английское изложение содержания фрагмента см. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGJU 14; Leiden/Köln: Brill, 1980) 213-17.

³⁶ A. Altmann, «Moses Narboni's 'Epistle on Shi'ur Qoma'» в *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, 195.

божественной фигуры, которая отождествляется с Возлюбленным.³⁷ В иудейской мысли у подобных крайних представлений было долгое эхо: средневековая полемика между раввинистами и караимами, [277] как и обращение к этой тематике Маймонида, указывает на его живучесть.³⁸

Почти полное отсутствие внутренних критериев для датировки этого текста сильно затрудняет правильное понимание его темных концепций. В противоположность тем исследователям, для которых книга *Шу'ур Кома* происходит из эпохи Гаонов, покойный Гершом Шодем, посвящавший этому тексту много внимания в течение длительного времени, пришел к выводу, что она была составлена, вероятно, «в Таннаитский или в ранний Аморайский период».³⁹

Для большей определенности Дж. Дан принимает предполагаемое авторство документа (Рабби Акива и Рабби Ишмаэль) как указание на области, в которых впервые развилось мистическое истолкование Песни Песней.⁴⁰ Эта оценка разумна. Однако здесь мы не будем делать предположений о датировке самой книги *Шу'ур Кома*. Нам в данном случае интересны не текстологические проблемы, а происхождение мифологемы. В этом отношении представляется, что некоторые из элементов, собранных и развитых палестинскими рабби в начале второго столетия, уже присутствовали в иудаизме первого века, хотя бы *in nuce*. Иными словами, есть веские основания для предположения, что оригинальная иудейская спекуляция о макрокосмическом божественном теле является до-христианской.

Следует указать, что даже самый базовый вопрос, принадлежность божественной фигуры, размеры которой даны в *Шу'ур Кома*, остается без ответа. В этом отношении некоторые замечания Шолема требуют большего внимания, чем они привлекали ранее. Он пишет:

Мы можем задаться новым вопросом: не существовало ли ... убеждения в коренном различии между внешним обликом Бога-Творца, Демиургом, то есть одним из Его аспектов, и Его неопределимой сущностью? Ведь именно «предвечного человека» на

³⁷ Дж. Дан недавно доказал, что *reductio ad absurdum* размеров Бога в *Шу'ур Кома* на самом деле предполагает неантропоморфный подход; см. «The Concept of Knowledge in the *Shi'ur Qoma*», в S. Stein and R. Loewe, eds., *Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to A. Altmann* (University of Alabama, 1979) 67-73.

³⁸ Ср. цитируемую выше статью Альтмана (прим. 37). По всей вероятности, утверждение Маймонида в самом начале *Руководителя Смуцненного* (1.1) направлено против иудейских, а не мусульманских антропоморфистов (против Н. А. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām* [Cambridge: Harvard University, 1976] 98-111). См. также I. Twersky, *Rabad of Posquières: A Twelfth-century Talmudist* (Cambridge: Harvard University, 1962) 283-85.

³⁹ *Jewish Gnosticism*, 40.

⁴⁰ В статье, цитируемой выше, в прим. 35.

троне Меркавы *Ши'ур Кома* называет *Йоцер Берешит*, то есть «создатель вселенной».⁴¹

и чуть дальше дополняет:

Ши'ур Кома подразумевает не действительные «размеры» божественного существа, а [278] размеры его материального проявления. Только так следует понимать оригинальные тексты.⁴²

Вывод Шолема основан на анализе еврейских преданий и в особенности на описании появляющегося в *Апокалипсисе Авраама* (глава 10) Йаоэля, ангела с сугубо теофорным именем, который затем становится Метатроном в Меркаве и талмудической литературе⁴³ Нет сомнений, что Йаоэль-Метатрон, о котором говорится, что его имя тождественно имени его Господина,⁴⁴ считается архангельской ипостасью Бога. Поэтому не вызывает удивления, когда *Ши'ур Кома* приписывает космические размеры телу Метатрона.⁴⁵ Однако недостаточность еврейских источников и их относительно поздняя датировка вынуждают обратиться к внешним свидетельствам и параллельным традициям, чтобы точнее раскрыть первоначальное место и значение подобных концепций и их эволюцию.

Есть недвусмысленное свидетельство возможного существования поразительно близкой концепции божественной архангельской ипостаси в иудаизме первого столетия. Из двух рассказов о секте Магхāрийа и их учениях (один Киркисāни под именем аль-Мукāммис и другой Шахрастāни) нам известно, что в противопоставление саддукейскому антропоморфизму богословие Магхāрийа, «за четыре столетия до Ария», относило все антропоморфные библейские стихи к ангелу, которого оно считало создателем мира.⁴⁶ Более того, этого ангела они считали носящим имя Бога, а его появление среди людей считалось появлением Самого

⁴¹ *Major Trends in Jewish Mysticism* (3d ed.; New York: Schocken, 1961) 65.

⁴² *Ibid.*, 66.

⁴³ Ср. *ibid.*, 68-69, и *Jewish Gnosticism*, 41-42.

⁴⁴ *Meṭatron, šē-šēmō kē-šēm rabbō, b. Sanhedrin* 38b.

⁴⁵ Musajoff, *Merkavah Shelemah*, 39b: *ve-ha-na'ar qomato male' 'olam ... ve-ha-na'ar haze Meṭatron sar ha-panim*. О применении *na'ar* (юноша, слуга) к Метатрону в литературе Меркавы см. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 50. Я исследовал некоторые значения этого двусмысленного понятия в «Polymorphie divine et transformations d'un mythologeme: l'Apocryphon de Jean et ses sources», *VC* 35 (1981) 412-34.

⁴⁶ О Магхāрийа и их богословии см. N. Golb, «Who Were the Magārīya?» *JAOS* 80 (1960) 347-59.

Бога.⁴⁷

Маргинальный ранне-христианский текст предоставляет нам еще одну параллель к материалу *Шу'ур Кома*. Иудео-христианская книга *Элксаи*, которая может датироваться концом первого столетия,⁴⁸ [279] приписывает огромные размеры паре ангелов, мужественному и женственному, Сыну Бога и Святому Духу. Это элксаитское представление, отражающее иудейские эзотерические предания, разделяет эту ангельскую ипостась Бога, в других местах описанную, как единую и андрогинную, надвое.⁴⁹ Но удвоение не меняет базовой структуры первоначальной концепции, приписывающей человеческую форму и гигантские размеры ангельскому существу, тогда как Сам Бог остается незримым и бесформенным.

Представляется, что в иудаизме первого христианского столетия сходятся различные предания об ипостасной форме Бога. Эта очевидность приводит к предположительному выводу, что существовала группа мифологем об архангельской ипостаси Бога, также отождествленной с Первым Адамом (и, следовательно, истинным образом Бога), тело которого обладало космическими масштабами. Более того, эта фигура, носящая имя Бога, творила мир по Его приказу.

Возможно, следы этой мифологемы могут быть распознаны в некоторых богословских трактатах Филона, в особенности в его сложной концепции Логоса как божественного посредника при сотворении человека.⁵⁰ Хотя Логос Филона является незримым, умопостижимым и бестелесным образом Бога, некоторые метафорические описания могут указывать на происхождение из мифологических преданий: он назван

⁴⁷ Согласно Шахрастани, *Kitāb аль-Милал ва'ал Ниҳал* (169 Cureton). Этот текст переведен и проанализирован Н. А. Wolfson, «The Pre-existent Angel of the Magharians and Al-Nahāwandī», *JQR* 51 (1960-61) 89-106, особенно 92.

⁴⁸ Согласно Ипполиту, эта книга провозглашала новое оставление грехов в третий год правления Траяна (ок. 101); *Refut.* 9. 13.4. Ересиологические тексты об Элксаи удобно переизданы и переведены в А. F. Klijn and G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Suppl. to *NovT* 36; Leiden: Brill, 1973). Соотношение между книгой *Элксаи* и материалом *Шу'ур Кома* уже было рассмотрено в М. Smith, «Observations on *Hekhalot Rabbati*», в А. Altmann, ed., *Biblical and Other Studies* (Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies, Brandeis University; Studies and Texts 1; Cambridge: Harvard University, 1963) 151.

⁴⁹ Ср. «Le couple de l'Ange et de l'Esprit» (цитируется выше, прим. 13). Параллель на это удвоение божественной ипостаси см. также в *Ps. Clem. Hom.* 3.2, где оно приписано Симону Магу.

⁵⁰ См., например, Ch. Kannengiesser, «Philon et les Pères sur la double création de l'homme», в *Philon d'Alexandrie* (Actes du Colloque de Lyon, 11-15 septembre 1966; Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1967) 277-96. Рассмотрение «образа Бога» у Филона и в раввинистической литературе см. Schenke, *Der Gott-Mensch*, 120-34. Недавнюю оценку присущих антропологии Филона дуалистических тенденций см. R. van den Broek, «The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John», в *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (цитируется выше, в прим. 18) 44-45.

именем Бога, Его образом, Началом, а также «Человеком по Образу». Правитель ангелов, он также отождествлен с Премудростью и Израилем; подобно Израиллю, он назван «видящим Бога», и подобно Премудрости – «видением Бога».⁵¹

Наконец, следует отметить, что идея божественного посредника, играющего активную роль в творении, присутствует даже в раввинистической литературе. Как указал С. Либерман, понятие, что небо и земля были созданы «подобием Вышнего» – понятие, разрабатывавшееся в гностических источниках, – также находится в важном раввинистическом тексте.⁵²

[280] Однако самой поразительной параллелью к фрагментам *Шу'ур Кома* является, вероятно, концепция божественной ипостаси, разработанная валентинианином Марком. Эта параллель уже давно была замечена Мозесом Гастером, который в особенности привлек внимание к маркосианской концепции «Тела Истины».⁵³ Согласно Марку, «когда первый, непостижимый и нематериальный (ἀνοῦσιος) Отец, не мужской и не женский, пожелал невыразимое сделать выразимым, а невидимое – имеющим форму (καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι), Он отверз уста и произнес подобное Ему Слово (logos). Представ [перед Ним], это Слово показало Ему, что оно такое, явившись Себя, как форма незримого (αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφῇ φανεῖς)».⁵⁴

Этот тот *Логос*, который затем станет *Телом Истины* (σῶμα τῆς ἀληθείας), божественной фигурой, также называемой Антропосом, двенадцать частей тела которого составлены из двадцати четырех букв алфавита, сгруппированных в симметричные пары из противостоящих букв.⁵⁵ Текст не оставляет сомнений, что тело составленное из этих букв или элементов (στοιχεῖα), является макрокосмическим, поскольку каждая буква произносится другими буквами, и этот

⁵¹ См., например, знаменитый отрывок в *Исповеди* 146; *ibid.* 41; *Leg. All.* 1.43; *ibid.* 65; *Quaest. in Gen.* 1.4.

⁵² «How Much Greek in Jewish Palestine?» в Altmann, ed., *Biblical and Other Studies*, 141. Отрывок, на который ссылается Либерман, это *Aboth de - R. Nathan*, chap. 39 (116 Schechter). Ср. маркосианское учение о сотворении человека κατ' εἰκόνα τῆς ἄνω δυνάμεως, Иринею *Adv. haer.* 1.18.1 (1. 170 Harvey).

⁵³ M. Gaster, «Das Schiur Komah», в его *Studies and Texts* (London: 1923-28) 2. 1330-53, особенно 1344. Ср. Scholem, *Major Trends*, 65. О мифологизации ἀλήθεια ср. отрывок *Евангелия от Филиппа* 62,14-15, восходящий в конечном счете к Ин., 14:6.

⁵⁴ Иринею *Adv. haer.* 1.14.1.

⁵⁵ *Ibid.*, 1.14.3. Эта система группировки букв известна также в каббалистической литературе, где она называется *atbash*. Об аналогичных техниках в античности см. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig: Teubner, 1922). Исламские антропоморфисты также знакомы с концепцией, согласно которой тело Бога составлено из букв алфавита. См. Ibn Abī al-Nadīd, *Sharḥ Nahg al-balāghah* (ed. M. Abū al Faḍal Ibrāhīm; Cairo, 1959) 3. 227. (Я благодарю за указание на это Сапу Струмза.)

процесс бесконечен.⁵⁶ Итак, буквы, составляющие тело Истины, также названы его *формами*, точнее, теми, «кого Господь назвал ангелами, и кто постоянно созерцает лик Отца».⁵⁷ Для Марка, таким образом, Бог в Телѣ Истины обладает не одной формой, а множеством. В других контекстах форма также тесно связана с ангелом: в *Извлечениях из Феодота* говорится, что «духовные и умопостигаемые сущности, так же как архангелы, обладают, каждый, своей собственной формой и своим собственным телом».⁵⁸ Аналогично, в трактате *О Происхождении мира* из Наг-Хаммади упоминаются семьдесят две формы (μορφή) божественной Колесницы «Херувим» (*Меркавы* Иезекииля и раннего иудейского мистицизма), и семь архангелов.⁵⁹

[281] Разнообразие является основным аспектом фигуры Метатрона во фрагментах *Шу'ур Кома* и текстах *Меркавы*. В другой работе я уже проанализировал это двойственное разнообразие, указав на его поразительное сходство с двойственностью Христа и в гностических, и в раннехристианских текстах.⁶⁰ Подобно Христу, Me Da Dron является и как ребенок, и как старец (*na'ar-zaqen = puer-senex*), и в форме Бога, и в форме раба (ср. Фил., 2:6-11). Здесь я не могу повторять свои аргументы, но хотел бы привлечь внимание к ранее незамеченной загадочной детали, которая представляется мне доказательством генетического родства двух традиций.

В самом длинном из сохранившихся отрывков *Шу'ур Кома* говорится, что у Метатрона два имени, одно из двадцати четырех, а другое только из шести (*mttrwn*) букв.⁶¹ Марк Гностик, аналогичным образом, считал Христа носящим два имени: одно экзотерическое, из двадцати четырех букв, а другое эзотерическое, из шести (ιησους)!⁶² Разумнее предположить, что здесь гностическая концепция сохраняет следы иудейского предания, нежели постулировать валентинианское влияние в той еврейской среде, в которой изначально развивались концепции *Шу'ур Кома*.

Однако нет оснований предполагать наличие прямой связи между Марком и эзотерическими (?) кругами иудеев. Дальнейшие упоминания божественной космической ипостаси могут помочь нам проследить пути, по которым подобные иудейские концепции могли достигнуть Марка. В особенности, возможно ли

⁵⁶ Иринея *Adv. haer.* 1.14.2.

⁵⁷ *Ibid.*, 1.14.1.

⁵⁸ *Извлечения из Феодота* 10.1 (76 Sagnard).

⁵⁹ CG II, 104:35-105:20 (52 Böhlig-Labib). Ср. семьдесят две δυνάμεις в *Евгносте*, CG III, 93:14-15.

⁶⁰ «Polymorphie divine et transformation d'un mythe», цитируется выше, прим. 45.

⁶¹ *Merkavah Shelemah*, 39b.

⁶² Иринея *Adv. haer.* 1.15.1 (1. 145-46 Harvey). Ср. *Евангелие от Филиппа* (CG II, 3) 56,3-4: «Иисус это имя тайное, Христос – имя явное». Об эзотерических/экзотерических именах см. также Zosimos, *On the Letter Omega* (ed. and trans. H. M. Jackson; SBLTT, Greco-Roman Religion; Missoula: Scholars, 1978) 10. 28-29.

обратиться от второго к первому столетию и найти следы этой же концепции в Новом Завете?

Шолем однажды высказал неожиданное предположение, что понятие *guf ha-kavod* или *guf ha-shekhina*, появляющееся в *Шу'ур Кома*, может быть связано с Павловым или дейтеро-паулинистским упоминанием «тела славы» Христа (σῶμα τῆς δόξης [Фил., 3:21]).⁶³ Странно однако, что не была рассмотрена сама возможность, что Павел (или сочинители дейтеро-паулинистских посланий) был знаком с подобными концепциями космического тела божественной ипостаси, которые он должен был радикально трансформировать и спиритуализовать в своей новой и очень личной концепции мистического «Тела Христа» (σῶμα Χριστοῦ) как [282] Церкви (см., например, 1Кор., 12:12-26, или Рим., 12:4).⁶⁴ Современное исследование посвятило много внимания этой концепции, играющей центральную роль в богословии Павла, но приводились доказательства либо в пользу предполагаемого до-христианского гностического *Urmensch'a* (и концепция Павла становилась, таким образом, реакцией против этого *Urmensch'a*),⁶⁵ либо в пользу возможного иудейского источника «категорий мысли» Павла.⁶⁶ Может показаться, что исследователи Нового Завета не рассматривали всерьез возможности существования иудейского до-христианского *макроантропоса*.⁶⁷

⁶³ *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 276 n. 19.

⁶⁴ Эта тема также играет важную роль в других писаниях Павлова или дейтеро-Павлова корпуса, особенно в Еф., 4:12-16. Библиографию исследований между 1930 и 1960 см. С. Colpe, «Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief», в *Judentum, Urchristentum und Kirche, Festschrift für J. Jeremias* (BZNW 26; Berlin: Topelmann, 1964) 172-87.

⁶⁵ См., например, Н. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tübingen: Mohr, 1930); или более новые работы Р. Pokórny, такие, как *Der Epheserbrief und die Gnosis: die Bedeutung des Haupt-Glieder-Gedankens in der entstehenden Kirche* (Berlin: Evangelische Verlagenstalt, 1965). Очевидной проблемой для подобного подхода является чисто гипотетический характер этого «до-христианского гностицизма»; это зачастую предполагает понимание идей Павла через призму валентинианских значений второго века, как указывает о. Бенуа. См. Р. Benoît, О.Р., «L'hymne christologique de Col. 1:15-20: Jugement critique sur l'état des recherches», в J. Neusner, ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for M. Smith* (SJLA 12; Leiden: Brill, 1975) 1. 226-63.

⁶⁶ См., например, Р. Benoît, «Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la Captivité», RB 63 (1956) 5-44, особенно 17-18.

⁶⁷ Это представляется справедливым даже в отношении тех ученых, которые признали следы «иудейского» или «иудео-христианского» гнозиса в корпусе Павла; см., например, Н.-М. Schenke, «Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes», *ZThK* 61 (1964) 391-403, особенно 399. См. также Е. Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1971) 52 nn. 151-152 (о Кол., 1:18). Лозе цитирует параллельные концепции космического тела божества из пехлевийской литературы, Махабхараты, Тимея, орфических фрагментов и магических папирусов, но не ссылается на иудейские тексты.

Однако, поскольку Павлова концепция $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ настолько радикально нова и спиритуализована, любые аргументы в защиту подобной связи остаются спекулятивными. Я предпочел бы предположить другие возможные следы этой иудейской мифологемы в Новом Завете, в особенности два христологических гимна, включенных в корпус Павла: Фил., 2:6-11, и Кол., 1:15-20. Оба гимна происходят из самого раннего пласта палестинского христианства и сохраняют, по всей вероятности, иудейские учения. Эта иудейская среда намного более очевидна, чем проблематичные ссылки на гностический миф. О Фил., 2:6-11, содержащем старейшую христологию в Новом Завете, Дитер Георги доказывает, что «образ раба» является отсылкой на «страждущего раба» у Исаии. Георги пришел к выводу, что подобные предания указывают на эллинистический иудаизм, и в особенности на то, что он называет «спекулятивным мистицизмом премудрости».⁶⁸

[283] В этом гимне Христос впервые описан как бывший «в образе Бога» (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων [стих 6]). Следовательно, воплощение описывается, как принятие «образа раба» (μορφὴν δούλου λαβὼν [стих 7]). Говорится, что Христос, чтобы достигнуть этого изменения формы, «опустошил Себя» (ἐαυτὸν ἐκένωσεν [стих 7]). Несмотря на многочисленные исследования, этот кенозис Христа все еще остается неясным. Относится ли он не к воплощению, а скорее к кресту, как полагает Иеремиас? Означает ли он, что Христос лишил Себя божественных привилегий?⁶⁹ С моей точки зрения, это понятие лучше всего рассматривать как отражающее изначальную мифологическую концепцию, а не просто метафору. Мы можем принять, что, согласно этой оригинальной концепции, когда Христос был «в форме Бога», Его космическое тело наполняло весь мир и было идентично плероме. Инкарнация, таким образом, подразумевает буквально, что Христос опустошил мир (или плерому) и в этом смысле Себя Самого. Гимн добавляет, что Богом Христу было дано «Имя, превосходящее всякое имя» (стих 9), другими словами, божественное Имя. Эта формулировка поразительно сходна с преданием о Йаоэле-Метатроне, согласно которому он получил имя своего Господина.⁷⁰

Сходная концепция может быть отражена в загадочном сочинении раннего

⁶⁸ «Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2:6-11», в E. Dinkler, ed., *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann* (Tübingen: Mohr, 1964) 263-93, особенно 291. Множество библиографических ссылок об этом гимне см. также J. Murphy O'Connor, «Christological Anthropology in Phil. 2:6-11», *RB* 83 (1976) 25-50.

⁶⁹ См. J. Jeremias, «Zu Phil. II, 7: ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ», *NovT* 6 (1963) 182-88; библиографические ссылки см. А. Оерке, «κενόω», *TDNT* 3 (1965) 661-62.

⁷⁰ Ср. выше, прим. 4. Аналогичная концепция об эзотерическом имени Отца, данном Сыну, развита в гностических текстах. См. *Евангелие от Филиппа* (CG II, 3) 54,5-13, и *Евангелие Истины* (CG I, 3) 38,7-24; в этом тексте Сын это имя Отца. Об иудео-христианских преданиях о божественном Имени см. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (Tournai: Desclée, 1958) 199-216.

христианства, Одах Соломона:

Ибо есть у меня Помощник – Господь.
Он щедро явил Себя мне в простоте Своей,
ибо благодать Его умалила *rabūtā* Его (*Оды Сол.*, 7:3).

Я полагаю, что *rabūtā* здесь следует понимать буквально, как «величину», «размер» – а не как «dreadfulness» (ужасность), как переводит издатель Дж. Чарльзворт.⁷¹

Таким образом, этот стих может быть понят, как отражающий кенозис гимна в Филиппийцам: воплощение вынуждает Христа отказаться от Его ранее гигантских размеров. Подобная интерпретация остается гипотетической, но следует заметить, что она подтверждается [284] следующими стихами седьмой *Оды Соломона*: *demūtā* и *šurtā* в стихах 4 и 6 представляются соответствующими μορφή в гимне из Послания к Филиппийцам.

Включенный в Кол., 1:15-20, гимн, который мог исполняться во время литургии в первых христианских общинах,⁷² также подходит для нас. Здесь Христос назван не формой Бога, а «образом незримого Бога» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου [стих 15]). Здесь это εἰκὼν, как мы уже видели, и как указывает большинство комментаторов, очень близко к μορφή⁷³ Христос, являющийся первым творением Бога (πρωτότοκος πάσης κτίσεως [стих 15]), также является Творцом мира: «ибо Им создано всё... все Им и для Него создано» (стих 16).

Здесь непосредственное упоминание Первого Адама и *Йоцер Берешит*, предполагаемое этими характерными особенностями, усиливается метафорой тела: «и Он есть Глава тела» (стих 18),⁷⁴ и последующим описанием всей плеромы в Нем (стих 19). Подобная образность ясно указывает на макрокосмическую концепцию Христа

⁷¹ См. J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon* (SBLTT 13, Pseudepigrapha Series 7; Missoula: Scholars, 1977) 36; ср. 37 п. 4. О значении христологического гимна Кол., 1:15-20, в *Одах* ср. *ibid.*, 77 п. 20.

⁷² См., например, J. Murphy O'Connor, *Colossians: a Scripture Discussion Outline* (London/Sidney: Sheed and Ward, 1968) 17.

⁷³ См., например, R. P. Martin, «Μορφή in Philippians II.6», *ExpTim* 70 (1958-59) 183-84; G. Bornkamm, «Zum Verständnis des Christus-Hymnus *Phil.* 2:6-11», в его *Studien zu Antike und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze 2* (BEvTh 28; München: Kaiser, 1959) 179. Оба исследователя отмечают, что μορφή, идентичное εἰκὼν, передает *demūt*, *demūta*. Этого же мнения придерживается S. Bartina: «'Christo, imagen del Dios invisible' según los papiros (*Col.* 1:15; 2 *Cor.* 4:4)», *SPap* 2 (1963) 13-33. С другой стороны, С. Spicq пытается найти тонкое семантическое различие между μορφή и εἰκὼν; см. «Note sur ΜΟΡΦΗ dans les Papyrus et quelques inscriptions», *RB* 80 (1973) 37-45.

⁷⁴ Присоединение τῆς ἐκκλησίας к καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, скорее всего, является интерполяцией автора письма.

как образа, или формы, незримого Бога.

Предложенная выше гипотеза – что иудейские концепции божественной архангельской ипостаси были поняты по-новому и отнесены к Христу в некоторых течениях самого раннего христианства – может быть доказана, как мне представляется, отрывком гностического *Евангелия от Филиппа*. Как известно, этот интереснейший текст отражает некоторые семитские предания. Более того, он с очевидностью происходит из области большого интереса к иудейской идентичности и иудейским традициям. «Еврей создает еврея», – так начинается *Евангелие от Филиппа*. Представляется, что этот текст происходит из иудео-христианской области или от гностицизирующих иудео-христиан: «Когда мы были евреями, мы были сиротами... но когда мы стали христианами, у нас появились отец и мать.»⁷⁵

Примечательно, что тема данного Сыну имени Бога появляется и в *Евангелии от Филиппа*: [285]

Единственное имя не произносят в мире — имя, которое Отец дал Сыну. Оно превосходит каждого, то есть имя Отца.⁷⁶

Более того, точно так же, как Марк, *Евангелие от Филиппа* проводит различие между экзотерическим и эзотерическим именами Спасителя: «Иисус это имя тайное, Христос – имя явное».⁷⁷

Среди нескольких интересных семитских этимологий имени Спасителя мы читаем:

«Мессия» имеет два значения: и «Христос», и измеренный. «Иисус» по-еврейски «искупление», «назара» – истина, «Назарянин» – принадлежащий истине, Христос – измеренный, Назарянин и Иисус – измеренные.⁷⁸

Этот странный отрывок уже привлекал внимание. Г.-М. Шенке, а после него В. К. ван Унник отметил существование двух различных изоморфных корней *mšh* в арамейском и иврите, означающих соответственно «помазывать» и «измерять».⁷⁹

⁷⁵ CG II, 3; 52,21-24 (ed. J. Leipold; *Das Evangelium nach Philippos* [Patristische Texte und Studien 2; Berlin: De Gruyter, 1963]).

⁷⁶ CG II, 3; 54,5-8; ср. выше, прим. 44 и 70.

⁷⁷ CG II, 3; 56,3-4; ср. выше, прим. 62.

⁷⁸ CG II, 3; 62,11-17.

⁷⁹ См. W. C. van Unnik, «Three Notes on the 'Gospel of Philip,'» *NTS* 10 (1963-64) 465-69, особенно 466 (ссылка на Шенке, 466 п. 4). Этот отрывок также был рассмотрен моим коллегой Иегудой Лиебсом, «Мессия *Зогара*», App. 6: «Шим'он бар Йохай и Иисус Христос в свете гностического *Евангелия от Филиппа*», в *Мессиянская идея в Израиле* (Jerusalem: Israel National Academy of Sciences, 1982) 230-32 и п. 16 (на иврите).

Указание на изначально семитскую форму этой игры слов само по себе не приближает нас к более ясному пониманию смысла, который очевидно содержался в его первоначальной форме (и который в *Евангелии от Филиппа* уже непонятен). Насколько мне известно, подобное обыгрывание двух изоморфных корней не встречается в раввинистической литературе. Каламбур, как представляется, мог возникнуть в ивритско- или арамейско-говорящих раннехристианских общинах, то есть среди иудео-христиан. Это предположение подкрепляется другими аллюзиями в упомянутом тексте, указывающими на подобное происхождение. Трудно осмыслить эту игру слов, если не предположить, что ее изобретатели были знакомы с иудейскими преданиями о фигуре божественной ипостаси, которая – в отличие от Самого Бога – была измерима и имела, иными словами *Ши'ур Кома*. Представляется, что эти иудео-христиане применили ко Христу концепции, ранее применявшиеся к Йаозлю. Они сделали это, не меняя структуры взаимоотношений между Богом и Его ипостасью.

В своем примечании к этому отрывку *Евангелия от Филиппа*, ван Унник указывает на интересное предание, о котором сообщает Иринея и которое, вероятно, связано с [286] «пресвитером», ясно упомянутым в другом месте в *Adversus haereses*:⁸⁰ «Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filio mensuratum: mensura enim Patrem Filius, quoniam et capit eum». По гречески последняя фраза выглядит так: μέτρον ὅρι τοῦ πατρὸς ὁ Υἱός, ἐπεὶ καὶ χωρεῖ αὐτόν.⁸¹

Она достаточно трудна для понимания. По параллельным употреблениям χωρεῖ – например, в *Adv. haer.* 1.15.5, где Иринея описывает Отца, как «вмещающего все вещи и неместимого», может представляться, что фраза является глоссой Иринея на цитату «Сын это измерение Отца», и что предметом χωρεῖ является Бог. Более того, глагол следует понимать в топологическом смысле. Такое употребление χωρεῖ и его эквивалентов по отношению к Богу, Который вмещает все, в ранне-христианской и гностической литературе замечательно проанализировано В. Шеделем, который показал его изначально платонические истоки.⁸²

В другом месте своего *magnit opus* Иринея утверждает, что, поскольку Бог это «бесконечное величие», Он не может быть измерен и остается неведомым в отношении Своего величия. Только посредством Христа, то есть Его любви, Бог

⁸⁰ «Three Notes», 466. Текст в *Adv. haer.* 4.4.2 (а не в 4.2.4., как указано). О пресвитере у Иринея см. H. G. Sobosan, «The Role of the Presbyter: an Investigation into the *Adv. Haer.* of St. Irenaeus», *SJT* 27 (1974) 129-46.

⁸¹ Цитирую по изданию A. Rousseau (SC 100) 420-21, перевод которого ошибочен: «le Fils en effet est la mesure du Père, puisqu'il le comprend».

⁸² «'Topological' Theology and Some Monistic Tendencies in Gnosticism», цитируется выше, прим. 16.

может быть познан.⁸³ Мифологема, о которой сообщает *Евангелие от Филиппа*, та же самая, что и реинтерпретированная Иринеем: будучи бесконечным и заключая в Себе все вещи, Бог никак не может быть познан или измерен. Только Его Ипостась, Его Сын может быть измерен. Таким образом, Сын является мѣтров Отца.⁸⁴ Здесь вновь мы видим потрясающую параллель между этой концепцией и взаимоотношениями между Йаозлем-Метатроном и Богом в иудейских источниках. Поскольку ее [287] сохранение в *Евангелии от Филиппа* указывает на иудео-христианский источник, первоначальное происхождение этой мифологемы должно быть скорее иудейским, чем христианским.⁸⁵

В заключение я хотел бы предложить возможную этимологию имени Метатрона. И мѣтров, и латинский *metator*, «измеритель», уже давно были признаны возможными источниками *metatron*'а. Фактически, этимология *metator* > *metatron* упоминается уже в *Genesis Rabba*.⁸⁶

⁸³ См., например, *Adv. haer.* 4.20.1 (624-25 Rousseau) или 4.20.4 (634-35 Rousseau): ὁ κατὰ μὲν τὸ μέγεθος ἄγνωστος. В *Adv. haer.* 4.19.2 (618-19 Rousseau), в контексте своих рассуждений о бесконечном величии Бога, Иринея ссылается на Еф., 3:18 («что есть широта и долготы, и глубина и высота»), стих, указывающий, вероятно, на неизмеримость вселенной, как доказывал N. A. Dahl, «Cosmic Dimensions and Religious Knowledge (Eph. 3:18)», в E. Earle Ellis and E. Grässer, eds., *Jesus und Paulus: Festschrift für W. G. Kümmel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 57-75. О других следах «особой» концепции Бога в патристической литературе см. R. M. Grant, *The Early Christian Doctrine of God* (Charlottesville: University of Virginia, 1966), с которой я смог ознакомиться только во французском переводе: *Le Dieu des premiers Chrétiens* (Paris: Le Seuil, 1971) 114ff.

⁸⁴ Платон, оспаривая Протагора, настаивал, что Бог является мѣтров всех вещей; см., например, *Leg.* 4, 716C, *Thaet.* 152A, *Crat.* 385E. Эта же концепция у Филона: *SacrAC* 15, 59 (2. 138 LCL); *De somn.* 2, 192-93 (5. 530 LCL); ср. *Quis div. her.* 47. 227-29 (4. 396-97 LCL).

⁸⁵ Неизвестно, как мѣтров Бога должно обозначаться по-еврейски, как Его *shi'ur* или Его *midda*. Оба слова вполне подходят; см., впрочем, Иринея, *Adv. haer.* 2.35.3 (1. 386 Harvey): «Eodem modo et Jaoth ... mensuram praefinitam manifestat». В примечании Гарви устанавливает мѣтров (для *mensuram*) в утраченном греческом тексте и предполагает, что это слово было ошибочным переводом еврейского *midda*, которое означает, в абстрактном смысле, *атрибут* Бога (при этом ссылаясь на некое *middat ha-gezera*, неведомое раввинистическому богословию). Следует также упомянуть семнадцатую гомилию Псевдо-Клементин, которая учит, что Бог, несмотря на Свою незримость, обладает формой – самой прекрасной формой (καλλιστήν μορφήν ἔχει) – согласно которой Он сотворил человека. См. B. Rehm, ed., *Die Pseudoklementinen*, vol. 1: *Homilien* (GCS 42) 17. 7.2, 232. Ср. *ibid.*, 10. 6, 11. 4 и 16. 19, где высказана эта же концепция. Это учение, которое без сомнений следует отнести к иудео-христианскому фону Псевдо-Клементин, уже упоминалось в связи с преданиями *Шу'ур Кома*. См. Scholem, *Jewish Gnosticism*, 41.

⁸⁶ Различные попытки объяснить происхождение слова *metatron* перечислены и рассмотрены в H. Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, переизданной с Prolegomenon J. C.

Однако эти предположения лишены убедительности, пока мы не можем утверждать, что Йаозель-Метатрон не только носит имя Бога, но и измеряет Его – является Его *Шу'ур Кома*. В свете изложенного следует обратить внимание на *мётров* и/или *metator* (не может быть исключено и смешение двух понятий) как возможную этимологию *metatron* – имени, которое не появляется до Талмудического периода.⁸⁷ Подобное предположение очевидно указывает на некие связи в первом или втором столетии между иудейскими и христианскими преданиями, природа которых еще не выявлена.

Шолем утверждал, что *Шу'ур Кома* представляла собой «попытку дать новое направление» гностическому дуализму посредством утверждения тождественности демиурга «истинному» Богу.⁸⁸ Результаты настоящего исследования усиливают предположение, что направление влияния могло быть скорее противоположным. Именно иудейские спекуляции о космических размерах демиургического ангела, ипостасной форме [288] Бога, христиане и гностики, каждая по-своему, восприняли и трансформировали. Тогда как христиане стремились спиритуализировать эти учения, включая их в христологию, гностики, напротив, последовательно разрабатывали их мифологический аспект, открывая этим пропасть между Богом и восставшим против своего Господина демиургом.⁸⁹

Глубокая двусмысленность фрагментов *Шу'ур Кома* в отношении принадлежности божественной фигуры, обладающей гигантскими размерами, может происходить из восприятия иудейских учений о форме Бога и христианами, и гностиками. Серьезнейшим вызовом, которые каждый из них бросал иудейскому монотеистическому богословию, *Шу'ур Кома* предпочло опасность грубого антропоморфизма, ту самую опасность, которую, что вполне парадоксально, раннее учение об ипостазированной форме Бога пыталось преодолеть. Конечно, раввинистические макрокосмические концепции Бога отмечают то же самое диалектическое противостояние проблем, вызванных библейским текстом, что и самые ранние составляющие христологии и гностического дуализма.

Greenfield (New York: Ktav, 1973) 125-34. Одеберг сообщает, что А. Jellinek предложил *мётров* как этимологию «на том основании, что Метатрон идентичен Оросу» (134). S. Liebermann внес свой вклад в Appendix к I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (цит. выше, прим. 35): «Metatron, the Meaning of His Name and His Functions», 235-41.

⁸⁷ Когда я обсуждал с ним отрывок *Adv. haer.* 4.4.2 Иринейя, проф. Пинес предположил, что *мётров* является возможной этимологией Метатрона.

⁸⁸ *Major Trends*, 65.

⁸⁹ Этот параллелизм между христианством и гностицизмом прекрасно отмечен Дж. В. Мак Рэем: «Гностицизм документов Наг-Хаммади является не христианской ересью, а чем-то вроде иудейской ереси, как и само первоначальное христианство следует считать иудейской ересью или группой иудейских ересей» («Nag Hammadi and the New Testament», в В. Aland, ed., *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* [Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978] 150).

Перевод выполнен Дм. Алексеевым по изданию: Gedaliahu G. Stroumsa, Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // Harvard Theological Review Vol. 76 № 3 (1983) 269-88. Трехзначными числами в квадратных скобках отмечены номера страниц оригинального издания. †