
Философия и культурология

УДК 1 (091) (229) (230)
ББК 86. 37

Сырцова Елена Николаевна,
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник,
Институт философии НАН Украины,
ул. Трехсвятительская, д. 4, 01001 г. Киев, Украина
E-mail: elena.sirtsova@gmail.com

АПОКРИФИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ТВОРЕНИЯ В КНИГЕ ЕНОХА (II)

Аннотация: В Книге Еноха (II), переведённой на славянский язык в XI–XII вв., концепция творения «от небытия» представлена в форме описания создания демилургом мира с помощью явлений преисподней «из тьмы» и «среди тьмы», как первоначально невидимой реальности. Отсутствие в Книге Еноха отдельного инициального периода чистого света-времени и отнесение дифференциации тверди и вод, как и появления дня и ночи, к первому дню творения, а не ко второму, как в Книге Бытия, высвобождает второй день в апокрифическом чинопоследовании периодов космотворения (согласно пространной редакции) для выпускания Богом космической стихии большого огня, который в воде не угасает. Именно в этот второй космический день, как сообщает Книга, был не только создан, но и свержен один из десяти огненных архангелов со своими ангелами. Вместе с тем в апокрифе само небо уже предстаёт внутренне структурированным на семь (в краткой редакции) и десять (в пространной) последовательных небес относительно исходной периферии развёртывания космоса. Версия создания человека в пространной редакции Книги Еноха (II) не упоминает о том, что человек был создан «по образу» Бога, сообщая лишь, что человек был создан мудростью Бога из семи различных составляющих и может быть из них после смерти вновь воссоздан. Рассмотрение онтологических, космологических и антропологических аспектов апокрифической концепции творения в Книге Еноха (II) позволяет в целом отметить ряд существенных мировоззренческих особенностей по сравнению с традицией её раннехристианских интерпретаций в вопросах о творении космоса в Свете и Логосе, пространстве и времени, ex nihilo или из видимых и невидимых, а также о творении и предназначении человека.

Ключевые слова: Книга Еноха (II), апокрифы, древнеславянские переводы, творение космоса и человека.

В Книге Еноха (II) концепция создания «из небытия» («из несущих», «из ничего») отождествляется с созданием «видимых из невидимых»: «елико же сотворишь от небытия в бытие и от невидимых во видение» (Нен. XI) [13, р. 28]¹. Это отличает данный апокриф от канонических посланий, где «невидимое» означает «невидимое» Бога Сущего, т. е. «бытие» (а не «небытие»). Для автора апокрифа «невидимое» — это не сам Бог, а пространство-ёмкость, в которой Бог «похожи-

¹ Книга тайн Еноха (Енох II) сохранилась лишь в славянском переводе (в краткой и пространной редакциях). Кроме данного апокрифа, известны также две другие переработки апокрифического сюжета о пребывании Еноха праведного на небе: в эфиопской (Енох I) и поздней еврейской версии (Енох III). Полагают, что славянская Книга Еноха восходит к I ст. от Р. Х. или даже несколько более раннему времени, после чего неоднократно перерабатывалась, а славянский текст является переводом с греческого, который в свою очередь восходит к еврейскому протографу. Славянский перевод был выполнен, по мнению А. Ваяна, в Македонии первоначально глаголицей не позднее X–XI вв. Или, согласно М. И. Соколову, не позднее XII в. Вследствие следов еврейского оригинала, сохранившихся в греческом переводе, с которого был сделан славянский, заметивший их Н. А. Мещерский допускал, что оригиналом перевода, выполненного, по его мнению в XI–XII вв. на Руси, мог быть древнееврейский текст, с которого была переведена краткая редакция апокрифа [6]. Обе редакции по списку пространной (Белградской Национальной библиотеки № 321) и несколькими списками краткой редакции опубликованы М. И. Соколовым (1899, 1910), который считал исходной пространную редакцию, и А. Ваяном, полагавшим древнейшей краткую редакцию, опубликованную им с разночтениями по всем спискам и дополнениями пространной редакции. См.: *Le Livre des secrets d'Hénoch / Texte slave et traduction française* par A. Vaillant. 2^e édition. Paris: Institut d'études slaves, 1976 [12]; *Соколов М. И.* Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, лат. пер. и исслед. М.: Изд. ОИДР при Московском ун-те, 1910 [10] (воспроизведено Ё. Ивановым 1925 [3]); Пространная редакция была также ранее издана А. Н. Поповым из рукописного сборника о. Геннадия, игумена полтавского 1679 г.: *Попов А. Н.* Библиографические материалы. М.: Изд. ОИДР при Московском ун-те, 1880. Вып. II–VII [9] и перепечатана И. Франко (1896) [1], а краткая — Ст. Новаковичем по рукописи Белградской Национальной библиотеки № 151 (443); *Novaković St.* Apokrif o Enohu // *Starine*. 1884. Т. XVI. S. 67–81 [13]. По ранее не изданному списку краткой редакции (ГИМ, Увар. № 1828) текст был недавно опубликован в: *Космологические произведения в книжности Древней Руси: в 2 ч.* СПб.: ИД «Мирь», 2009. Ч. II: *Тексты плоскостно комарной и других космологических традиций / изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский.* С. 461–493 (текст), С. 494–551 (рус. пер. и коммент.). Серия Памятники древнерусской мысли Исследования и тексты Вып. (2) [4]. По рукописи XVI в. БАН 45.13.4. список краткой редакции в упрощённой транслитерации с параллельным переводом опубликован: *Книга Еноха / подг. текста, пер. и коммент. Л. М. Навтанович // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко.* СПб.: Наука, 1999. Т. 3. XI–XII века. С. 204–241 [5]. Здесь и далее текст Книги Еноха цитируется по критическому изданию А. Ваяна. При цитировании допущены транслит. упрощения: w = o, љ = я, љ = е, ou = у. Деление на главы совпадает с изданием М. И. Соколова. Cf. переводы: 2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch. A New Translation and Introduction* by F. I. Andersen // *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. by J. H. Charlesworth. New York, 1983, vol. 1, pp. 91–121 [17]; *Das Slavische Henochbuch / von N. Bonwetsch // Abhandlungen der Koniglichen Gessellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Band I. № 3.* Berlin, 1896 [18].

вал» перед началом творения «как солнце с востока на запад и с запада на восток». Кроме того, это «невидимое», согласно Книге Еноха, находится ещё и в темноте преисподней, и только по велению Бога «видимые» исходят от «невидимых». Среди них — олицетворение света эон Адоил и олицетворение тьмы эон Архас («Арухазь»). В онтогенетическом аспекте существенно, что оба они — и эон света, и эон тьмы — происходят согласно с концепцией творения, представленной в апокрифе, из «тмы преисподней», которая является «основанием дольним»: «И нѣст подо тмою иного ничтоже» (Нен. XI) [12, р. 30].

Сопоставление текста Книги Еноха с текстом первой главы Книги Бытия позволяет увидеть, что концепция создания «из небытия», по крайней мере, в той форме, в которой она представляется в апокрифе, равна по сути концепции создания демиургом мира «из тьмы» и «среди тьмы», как первоначальной онтологической реальности. Естественно, что при таких условиях создателю в первый же день было необходимо различить тьму дольную, воды и световую твердь, поставить семь звёзд на семи небесах и только тогда назвать свет «днём», а тьму «ночью». Если источником света в творимом космосе считается Адоил, который до начала творения сидел в преисподней, то ясно, что свет в космосе без освещения его светом «преисподних» существ, светлым небом или тварными светилами представить трудно. Если же источником света в космосе считать (как христиане) Логос Божий, обращённый к Богу, а творение космоса рассматривать как созидание «Сущим из Сущего», «Светом от Света» и «Светом через Свет», то появление по Слову Божьему космического света и тьмы как дня и ночи в первый же день-период создания, небесной тверди — на второй день, а светил — на четвёртый не может показаться некогерентным, как это представилось в своё время даже такому пронизательному экзегету, каким был Ориген. Так, приводя ряд несуразностей, обусловленных лишь буквальным пониманием текста Библии, он, в частности, писал: «Кто, имея ум, может подумать, что первый, второй и третий день, а также вечер и утро были без солнца, луны и звезд, а первый день даже без неба»? (Orig. De princ. IV. 3.1 (17[16]) [16, р. 342]. Однако в данном случае вместо того, чтобы спешить отказываться от попыток проникнуть в аутентичную логику идеи творения именно в том виде, в котором она представлена в первой главе Книги Бытия и посланиях апостолов, возможно, скорее имело бы смысл отказаться от тезиса о создании мира «из несущего» (ex nihilo), которую Ориген разделял (Orig. De princ. II. 1. 5) [15, р. 244] и которая связана с иной интеллектуальной традицией, чем Бытие и Евангелия, восходящей, согласно ссылкам самого Адамантия, к таким апокрифическим текстам, как 2 Книга Маккавеев и «Пастырь» Гермы.

Для концепции творения мира, которая объединяет ветхозаветное понимание онтологии света с новозаветным, начало творения космоса — это начало «через» Слово-Свет: «И без Него ни что (οὐδὲ ἔν) не начало быть» (Иоанн. I: 3) [14, р. 247]².

² Греческий текст Нового Завета здесь и далее цит. по: *Novum Testamentum Graece et Latine / Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus latinus Novae Vulgatae Bibliorum sacrorum Editioni debetur...* 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibeigrsellschaft,

Поэтому голографическое небо, землю, воду, бездну и тьму первых двух речений Библии можно понять, кроме сказанного выше, ещё и как момент мистического молчания, словесно-световой паузы начала как начала «ещё невидимого» в космосе и «уже видимого» в Сущем на фоне того общего «Невидимого», которое никогда не может быть видимо в творении, перейти в тварное из нетварного.

Это измерение нетварного, «никогда невидимого» в тварном, указанное в начале космотворения как прекосмический свет–тьма, может рассматриваться и как световое измерение Божьего покоя-в-себе, космически отразившегося впоследствии в мистике отдыха Божия в седьмой день покоя субботнего.

Гипотетическая исходно предельная связь света и покоя в момент инициации творения, трактованного в Библии как мистически предустановленное световое движение к покою в гебдомаде, может быть в какой-то степени прояснена также через сравнение представления о покое Божьем в Библии с представлениями о прекосмическом спокойствии, которые нашли своё отражение в апокрифической Книге Еноха (II). Раскрывая Еноху святые тайны, Бог сказал ему, что, когда не было «видимых», он один, как солнце, расхаживал среди невидимых. При этом Бог добавил такие слова: «Но и солнце имеет покой, я же не имел покоя («аз же не обрѣтох покоя»), так как все было не сотворено, и задумал поставить основы и создать тварь видимую» (Нен. XI) [12, р. 28]. Приведённое признание Бога в Книге Еноха, которое указывает на его лишённость покоя-в-себе, как полноты и самодостаточности, может свидетельствовать в пользу того, что творческий импульс этого Бога был обусловлен именно его беспокойством, неполнотой и недовольством существующим положением сущего. Это беспокойство, неполнота и недовольство скорее были вызваны тем «невидимым», среди которого он «ходил», не находя себе покоя, согласно его собственному свидетельству. Это «невидимое», в отличие от τὰ ἀόρατα библейского Бога (Рим. I: 20) [14, р. 410], не было для Бога Книги Еноха его собственным, внутренним «невидимым», а сам этот апокрифический Бог не мыслился как всеобъемлющая универсальность и полнота Сущего. Соответственно, если «невидимое» христианского Бога означает полноту внутреннего света в лоне «Невидимого» Отца космоса, то «невидимое» Бога апокрифа было «невидимым» окружающей его тьмы и Адоила, Архаса и других нетварностей преисподней.

Таким образом, логика творения «из несущих» проявляет себя с другой стороны и как логика создания из-за беспокойства, из-за отсутствия, недостатка покоя-в-себе, обусловленная «внешней тьмой». И, наоборот, логика создания «Сущим из Сущего» проявляет себя как логика создания от полноты света и покоя-в-себе. Соответственно импульсом к созданию космоса является не недовольство или «творческая неуспокоенность» (т. е. не импульс, связанный с потребностью в творческой компенсации какого-то отсутствия или любой другой отрицательности). Полнота же добра–света проявляет себя как творческий «дар», стремление дарить, породить и наполнять от собственной наполненности «творческим покоем».

1994. Рус. пер. см: Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета / изд-е преемников А. П. Лопухина. СПб.: Приложение к журналу «Странник», 1904–1913 (2-е репринт. изд. Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987 [14]).

Отсутствие в Книге Еноха отдельного инициального периода чистого света—времени и отнесение дифференциации тверди и вод так же, как появления дня и ночи, к первому дню творения, а не ко второму, как в Книге Бытия, высвобождает второй день в апокрифическом чинопоследовании периодов космотворения (согласно пространной редакции) для выпускания Богом космической стихии большого огня, который в воде не угасает: «И къ всѣм же своим небесным образам огненно ествство» (Нен. XI)³. Из этого огня, как узнал Енох, Богом были созданы десять чинов бесплотных огненных ангелов: «И от камене же оустѣкох огонь великыи и от огнѣ сътвори х чини бесплѣтних вои» (Нен. XI) [12, р. 98]. Именно в этот второй космический день, как сообщает Книга, был не только создан, но и свержен один из десяти огненных архангелов Сатанаил вместе со своими ангелами. Для сравнения: согласно апокрифической Речи философа в «Повести временных лет», Сатанаил взбунтовался и был сброшен на четвёртый день, когда увидел светила, которыми Бог украсил небо⁴. Причиной свержения в обеих версиях называется то, что Сатанаил захотел поставить свой престол над облаками для уравнивания себя с Божьей силой. Эту идею Сатанаила автор апокрифа о Енохе метко характеризует как «мысль немощную», определяя причину Сатанаилового гибриса, первогреха как бессилие перед силой Бога, которое стремится приравнять себя к высшей силе, уравнивать немощное и могущественное, вторичное и первичное, тварь и Творца. Грех Сатанаила не в том, что он слабее Бога, потому что это естественно, а в том, что свою естественную немощь он захотел отождествить с естественной Божьей силой, явленной в космосе, иначе говоря, покуситься на Божью мощь, принизить её самой идеей сравнения-уравнения с тварным. Слабость и немощь твари по сравнению с неизмеримой силой Божьей не является злом. Слабость и немощь превращаются во зло, когда нарушают космический чин и претендуют на сопоставимость с силой Божьей.

Отсутствие в Книге Бытия апокрифического упоминания о грехопадении Сатанаила во второй или четвёртый день могло быть связано с принадлежностью этой книги к особой древней Моисеевой традиции, которая мифа о Сатанаиле, возможно, и не знала. Однако следующие библейские контексты позволяют в известной степени сблизать ветхозаветного Сатанаила с Ваалом (отсюда в Евангелиях Ваал Зебул). Книга Еноха располагает отождествлять «сынов Божиих», осквернивших землю своими делами в соответствии с главой 6 Книги Бытия, с Григориями, а их князя Сатанаила — с огненосным владыкой горы Ермонской богом Гадом. Поэтому наиболее вероятным представляется, что глава 1 не упоминает ни о каком противнике Ягве в контексте космотворения прежде всего ввиду онтологической несущественности такого «противника-супостата». В апокрифическом

³ О сотворении огня и из него сообщается лишь в пространной редакции Книги Еноха: *Vaillant A.* Op. cit. Annexe. Les amplifications de réviseur. Ch. XI. [12, р. 98].

⁴ «В 4 й день солнце, и луну, и звѣзды, и украси богъ небо. Видѣвъ же первый от ангель, старейшина чину ангелску, помысли въ себе, рекъ: “Сниду на землю, и преиму землю, и буду подобен богу, и поставлю престол свой на облацѣхъ съвѣтрскихъ”. И ту абые сверже и с небесе, и по немь спадоша иже бѣша с нимь, чин десятый» [7, с. 102].

Видении Исаяи Бог прямо характеризует бунт архонта и ангелов его, отступивших от Бога, как таковых, которые сказали: «...мы ѿсмь и развѣ нас никто же ѿсть инъ» [11, с. 175, л. 94 а]. То есть их отпадение от Сущего сопровождалось попыткой утвердить себя как сущих-без-Него, что онтологически невозможно. Поэтому попытка этих немощных утверждать «мы» вела к отрицанию всего и всех как живущих в Сущем. Но для космоса и его создателя Бога Сущего любой подобный супостат, несмотря на его зловредность и отклонения от света и добра, является лишь временным космическим казусом, немощью, увечьем и болезнью, которая может быть в конце концов поправлена, вылечена, просветлена силой, добротой и спокойствием Творца.

Основное содержание космотворческого действия Бога в третий, четвёртый и пятый день катаболе в Книге Бытия и Книге Еноха в целом совпадает, когда речь идёт о создании растительности, плодов и зелени (третий день), светил (четвёртый день) и животных, птиц и пресмыкающихся (пятый день). Следует заметить, однако, что Рай, согласно пространной редакции Книги Еноха, был создан в третий день творения, т. е. до создания человека.

Кроме того, в апокрифе само небо уже предстаёт структурированным и разделённым на семь (в краткой редакции) или десять (в пространной) небес: на десятом, последнем от земли небе и первом относительно исходной периферии развёртывания космоса — «неизреченное существо Господне», на девятом и восьмом — соответственно зодиак и «премѣнитель временемъ», т. е. сфера, которая распоряжается временем, на седьмом — Господь-творец, на шестом — ангелы, на пятом — Григорееи, которые отступились от Господа, присоединившись к Сатанаилу, на четвёртом — светила, на третьем — рай и место мучений и наказаний для людей, на втором — место наказаний для «темнозрачных ангелов», которые также отступились от Господа, на первом — небесные воды, хранилище снега и росы (Нен. III–IX) [12, р. 94].

Таким образом, в апокрифе для грешников предусматриваются три небесных места наказаний (на втором, третьем и пятом небе). Как сама локализация мест наказаний на небесах (а не в преисподней), так и значительная часть небесного пространства, которая им отводится, свидетельствует об особом внимании, которое уделяется в апокрифе теме наказаний, достаточно подробно описываемых на всех трёх уровнях. Как уже отмечалось, Енох, наблюдая на втором небе муку «темнозрачных ангелов», которые непрестанно плакали, посочувствовал их страданиям («И пожалих си о них зѣло»), но, когда они попросили помолиться за них Господу, лишь объяснил им свой отказ: «Кто я есть человек смертный, чтобы молиться за ангелов, кто знает, куда я иду и что ждет меня, и кто помолится за меня?» (Нен. IV) [12, р. 8]. По поводу места мучений для грешников на третьем небе Енох замечает только, что им это место уготовано «в наслѣдие вѣчно» (Нен. V) [12, р. 10]. На пятом небе, созерцая молчаливых Григореев, которых Бог уже осудил, Енох им посоветовал не молчать, чтобы не прогневить Господа до конца, а служить перед Господом. Кроме того, когда затем Енох пришёл «на мѣсто соудное» и увидел «адъ отвръсть» и «вся соуды судимиих», то лишь философски обобщил: «Блаженъ, иже ся не родил ся, или рожь ся не согрѣшитъ предъ лицомъ Господнимъ, да бы

не пришел на мѣсто се, ни бы понесль ярма мѣста сего» (Нен. XIII) [12, р. 42]. В целом, приведѣнные фрагменты, достаточно характеризующие отношение Еноха к потусторонним наказаниям в божественном устройении космоса и всех десяти небес, не позволяют рассматривать его как упорного заступника за грешников. За людей он не молился вообще, а за ангелов помолился, но на милосердии к ним не настаивал. Заметим, кроме того, что Бог Книги Еноха, который до начала творения не находил себе покоя вообще, теперь никакого беспокойства в связи с таким количеством грешников, мучений и наказаний на небесах нигде в апокрифе не проявляет.

Логическим телосом развёртывания космоса как светового свѣртка и в канонической, и в апокрифической версии было творение в день шестой чело- века. Основная идея этого творения заключалась в том, что оно было совершено «по образу» (κατ'εἰκόνα) Бога. Основным же прекосмическим измерением в образе Бога Сущего является то, что он — это Свет, а Сын его единородный — это Логос-в-Свете-рождѣнный, Логос-к-Свету-обращѣнный, Логос-Свет, через который всё в космосе возникло (Иоанн. I: 1–5) [14, р. 247]. Свет космоса является тварным отражением этого мистического нетварного света, поэтому космос возникает с первого дня как наполненный светом задолго до создания светил, которые являются лишь следующим уровнем отражения и космического упорядочения Первосвета. Соответственно и человек, как образ Божий, является прежде всего отражением мистического света Творца. Особенностью космического проявления полноты и универсальности нетварного света является то, что он возникает в творении именно как ряд отражений, каждое из которых сохраняет, накапливает и, в свою очередь, распространяет свет Невидимого Источника. Человек же, как образ Бога, является земным отражением света Сущего в сущем, а жизнь, дарованная ему, — это свет Логоса, и тьма не может эту жизнь поглотить (οὐ κατέλαβεν) [Ibid].

Таким же существенным и неотъемлемым от идеи света есть понимание творения человека по образу Бога как создание его словесным. Как и весь космос, человек был создан высказыванием, т. е. через Логос Божий: «...и сказал <...> и сотворил». Правда, следует заметить, что уже во второй главе Книги Бытия появляются элементы мистической пластики, характерной для «молчаливых» моделей античной ремесленной демиургии: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни. И стал человек душой живою». Но если учитывать, идя за Иоанном, то, что «жизнь — в Логосе», а «Логос — свет роду человеческому», то первоустановление человека «душой живой» (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) может читаться как становление человека «душой, наполненной светом и логосом». Некоторое ощущение концептуальной дистанции между первой и второй главами Книги Бытия может вызвать наблюдение, что в первом случае в описании создания человека вообще отсутствует какой-либо намѣк на брренность его телесной природы, на то, что она была создана из праха земного. Сказано только, что Бог создал мужчину и женщину (словом) и благословил их. Во второй главе, где, наоборот, отсутствует упоминание о творении словом, речь заходит о создании вновь уже после того, как Бог закончил все свои дела, которые делал, и почил в день седьмой от всех дел. «И благословил Бог седьмой день и освятил его, ибо тогда он почил от всех дел,

которые творил». Здесь, как и в случае с отсутствием в первой космотворческой главе Книги Бытия упоминания о грехопадении Сатанаила, можно предполагать, что в первой главе нет слова о «прахе», из которого был создан человек, ввиду онтологической несущественности для Сущего этого брэнного аспекта в человеке, потому что человеку уготована вечность в Свете Слова Божия. Не исключено, однако, что именно этот концептуальный нюанс, который отличает описание создания человека в первой главе от формулировки, приведённой во второй главе, мог давать основания позже гностическим интерпретаторам предполагать существование двух создателей: Доброго, создавшего человека высказыванием, и Злого, слепившего человека из праха и вдохнувшего в этот прах душу.

Иная апокрифическая версия создания человека приводится в пространной редакции Книги Еноха (II). Эта версия вообще не упоминает о том, что человек был создан «по образу» Бога. Зато описывается, что человек был создан мудростью Бога из семи составляющих: плоть — от земли, кровь — от росы и солнца, глаза — от бездны морской, кости — от камней, помысел — от борзости ангельской и от облаков, жилы и волосы — от травы земной, душа — от духа Божьего и ветра (Hen. XI)⁵. Заметим, что душа здесь уже не выступает одной из двух основных характеристик человека, как в главе второй Книги Бытия. Её роль сведена к одной из семи составляющих, в ряду с глазами или костями. Она отделена от «помысла», т. е. интеллектуального, логосного начала, тоже, как видим, приниженного до одной из составляющих, наряду с кровью, жилами или волосами. Наконец, из сказанного видно, что даже как «одна седьмая» человека душа и в этой части возникает не только от Духа Божьего, а также и от земной стихии — ветра. Второстепенное место, отведённое душе в этой концепции, указывает на её связь с архаическими представлениями о человеке как смеси природных стихий, как функции телесного состава. Одновременно некоторое представление о бинарной природе человека нашло своё отражение в утверждении, что человек был создан «из видимого и невидимого» естества. И поскольку, как указано в другом месте Книги Еноха, «видимое» было создано из «невидимого», а невидимое — это тьма преисподней, где источник света — Адоил, то в онтологическом аспекте генезис человека оказывается предельно укоренённым именно в темноте. Таким образом, «смерть, жизнь и образ» человека (именно такая последовательность понятий подаётся в тексте), как производные от «невидимого» и «видимого», выступают определённым антропологическим аналогом генетической связи тьмы, света и создателя в изложенной выше апокрифической концепции

⁵ См.: Annexe [12, p. 100]. В полтавском списке пространной редакции, изданном А. Н. Поповым и воспроизведённом И. Франко, читается не отмеченный А. Ваяном вариант: «в. кровь его от росы, г. очи его от слнца...». См.: Апокріфи і легенди з українських рукописів [1, с. 50]. В известном на Руси с XI в. апокрифе «Беседа трёх святителей» читается похожая схема сотворения Адама из восьми составляющих: от земли — тело, от камней — кости, от Красного моря — кровь, от солнца — глаза, от облаков — мысль, от дыхания ветра — волосы, от света — дух, от Господа — душа, которую он сам вдохнул в Адама» [8, с. 138–139]. См. также: Громов М. Н. К исследованию апокрифа о сотворении Адама [2, с. 255–261].

космотворения с характерной для неё существенной зависимостью творца от тьмы. Собственно из предыдущего перечня семи составляющих человека на момент его творения, т. е. после окончания космогенеза, к «невидимому» может быть отнесена только «борзость ангельская» и дух (дыхание) самого Бога.

После сотворения Адама Бог, как рассказывается в Книге Еноха, показал ему два пути — свет и тьму и сказал: вот это — добро, а это — зло. Из этого делаем вывод, что указанные два пути, по мнению автора апокрифа, являются исконными так же, как и противостояние добра и зла. Кроме того, в отличие от Книги Бытия, согласно которой Адам сначала не знал и не должен был знать добро и зло, в апокрифе он получает это знание от самого Бога — упоминаний о древе познания добра и зла в тексте нет. Таким образом, смертность Адама не понимается как производная от познания добра и зла. Это может свидетельствовать о том, что, согласно Книге Еноха, Адам был создан с самого начала не по «образу Бога» как бессмертного начала, а как конечное существо, которое должно умереть, т. е. смертное генетически, по определению («от невидимаго же и видимаго естества създах чловѣка, от обоего съмѣрть и живот, и образъ» (Нен. XI) [12, р. 100]. Кроме того, позже Бог сообщает человеку, что тот ляжет в землю, но, «возможно, не навсегда», а будет снова взят от земли во второе пришествие.

Заметим, что это «второе пришествие» апокрифически может совпадать с первым пришествием Иисуса Христа. Таким образом, по счёту пришествий в Книге Еноха «второе» каноническое пришествие Бога-Сына должно считаться уже «третьим». Что касается кончины Адама, то она в тексте книги не обозначена словом «смерть». Бог ему просто говорит: «...ты земля (И рѣх Земля еси...) и в землю пойдешь, из которой я тебя взял, не погублю тебя, а отсылаю только туда, откуда взял тебя. Так что могу и снова взять тебя в второе мое пришествие (тогда могу пакы възяти те въ мое пришествіе второе)» [12, р. 102]. Сотворение Адама из земли, его возвращение снова в землю и перспектива быть взятым вновь от земли подаются как процесс естественного возвращения «туда, откуда он был взят» и откуда он может быть взят снова. Похоже, что здесь «во второе пришествие» творение человека должно просто повториться, как и в первое пришествие Творца. Человека, следовательно, ждёт не мистическое воскресение тел (согласное с христианским мировоззрением), а просто воспроизведение из земли («пакы») по первоначальной семиэлементной модели, включающей воспроизведение и «двух седьмых» её — помысла и души. Следовательно, несмотря на присутствие дуновения Божия в апокрифическом Адаме, этот «дух — дыхание» не может рассматриваться как Божье начало в человеке, созданном «по образу» Бога, а смерть Адама — как отделение Божия начала от тела, праха, персти. Кончина Адама в этом апокрифе — это, собственно, не смерть в христианском понимании, а распад целостности состава человека, обозначающий и исчезновение души. Как разбивание вазы вызывает истечение из неё жидкости и слияние последней с влагой среды, так и разъединение семи составляющих апокрифического человека вызывает высвобождение из него «дуновения Божия и ветра» и растворения их в окружающем воздухе, полном «дыханий» Божьих. Что касается «смерти» Адама, то о ней говорится в связи с соз-

данием Евы: «...и женою да придет ему съмръть», а далее упоминается, что Сатана «прѣльсти» Еву. При отсутствии темы древа познания добра и зла и связанной с ними идеи смерти как следствия вкушения плодов гнозиса, в пространной редакции Книги Еноха приводится обратная версия, а именно Адам и Ева были прокляты «за невѣждьствія» (Нен. XI) (12, р. 102]. Таким образом, парадигматической связи «искушения» с гнозисом в Книге Бытия в Книге Еноха противопоставляется противоположная ассоциация «искушение — незнание». Кроме того, Енох узнаёт, что Бог не проклинал «тех, кого раньше благословил», а «человеческий злой плод» проклял. Бог, с которым беседовал Енох, вероятно, человека при самом его создании не благословлял. Это отличает его существенно от Бога первой главы Книги Бытия, который создал человека и сразу благословил. К тому же, если Бог Книги Еноха хотя бы пообещал Адаму перспективу воспроизведения из праха во «второе пришествие», Бог третьей главы Книги Бытия Адаму надежды не дал, сказав: «...прах ты и в прах возвратишься».

Для теологии, космологии и антропологии седьмого дня и её христианской философской интерпретации важнейшим, однако, остаётся то, что именно появление человека предстаёт телосом творения как развёртывания Божьего мира на земле и на небесах и первой попыткой создания космического существа «по образу» Бога (к ангелам формула «по образу Божию» в текстах не применяется). Это был, собственно, первый опыт «воплощения», «вхождения», «впечатывания» Духа Божия в дальнейшее создание, спуск Духа Божьего на землю с небес. В космическом аспекте это создание «образа Божия» на земле означало завершение процесса развёртывания космоса в целом. Дух Божий вошёл в человека — и творение завершилось.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 Апокріфи і легенди з українських рукописів / зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. Львів: Наукове товариство імені Шевченка, 1896 («Памятки українсько-руської мови і літератури видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка»). Т. I: Апокріфи старозавітні. 394 с.
- 2 Громов М. Н. К исследованию апокрифа о сотворении Адама // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1989. Т. XLII. С. 255–261.
- 3 Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Изд-во на Българската Академия на Науките, 1925 (фот. изд. 1970). С. 165–191.
- 4 Книга Еноха / подг. текста, пер. и коммент. Л. М. Навтанович // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI–XII века. С. 204–241.
- 5 Космологические произведения в книжности Древней Руси: в 2 ч. СПб.: ИД «Мирь», 2009. Ч. II: Тексты плоскоотно комарной и других космологических традиций / изд. подг. В. В. Мильков, С. М. Полянский. Серия «Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты». Вып. IV (2). 624 с.
- 6 Мещерский Н. А. К истории текста славянской книги Еноха (Следы памятников Кумрана в византийской и старославянской литературе) // Византийский временник. 1964. Т. 24. С. 91–108.

-
- 7 Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1978. 463 с.
 - 8 Памятники литературы Древней Руси: XII век / сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М.: Худож. лит., 1980. 706 с.
 - 9 *Попов А. Н.* Библиографические материалы. М.: Изд. ОИДР Московского ун-та, 1880. Вып. II–VII. С. 89–139.
 - 10 *Соколов М. И.* Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, лат. пер. и исслед. М.: Изд. ОИДР при Московском ун-те, 1910. 487 с.
 - 11 Успенский сборник XII–XIII вв. / изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; под ред. С. И. Коткова. М.: Наука, 1971. 752 с. Приложение. Рис. 1–16.
 - 12 *Le Livre des secrets d’Hénoch / Texte slave et traduction française par A. Vaillant.* 2^{ième} édition. Paris: Institut d’ études slaves, 1976. 125 p.
 - 13 *Novaković St.* Apokrif o Enohu // *Starine*. 1884. Т. XVI. S. 67–81.
 - 14 *Novum Testamentum Graece et Latine / Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger.* Textus latinus Novae Vulgatae Bibliorum sacrorum Editioni debetur... 27. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 810 p.
 - 15 *Origène.* Traité des principes / introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crousel, M. Simonetti. Tome I (Livres I et II). Paris: Les Éditions du Cerf, 1978. 417 p.
 - 16 *Origène.* Traité des principes / introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crousel et M. Simonetti. Tome III (Livres III et IV). Paris: Les Éditions du Cerf, 1980. 433 p.
 - 17 2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction by F. I. Andersen // *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. by J. H. Charlesworth. New York, 1983, vol. 1, pp. 91–121.
 - 18 *Das Slavische Henochbuch / von N. Bonwetsch // Abhandlungen der Koniglichen Gessellshaft der Wissenchaften zu Gottingen. Philologischhistorische Klasse. Neue Folge. Band I. № 3.* Berlin, 1896.

* * *

Syrtsova Elena Nikolaevna,
PhD in Philosophy,
Senior Scientific Researcher
G. S. Skovoroda Institute of Philosophy
of the National Academy of Sciences of Ukraine,
Treukhsviatytel'ska, 4, 01001 Kiev, Ukraine
 E-mail: elena.sirtsova@gmail.com

APOCRYPHAL CONCEPTION OF CREATION IN THE 2 (SLAVONIC) BOOK OF ENOCH

Abstract: In the Second Book of Enoch, translated into Slavonic not later than XI–XII c. the conception of creation «from unbeing» («от небытья») is represented in a form of description of the creation of Being by demiurge with the intermediation of the unseeables phenomena of underworld («во преисподних»). The absence of the separate initial period of pure light-time in the Second Book of Enoch and the reference of the differentiation of the waters and the appearance of the sky, day and night to the first and not to the second day of creation (like in the Book of Genesis) allows for the author of the longer edition to correlate the second day period with the appearance of the great cosmic fire. It was on that second day when one of the archangels of fire with his angels was not only created, but also overthrown to the abyss. At the same time the sky is depicted as the structure of inner seven (shorter edition) or ten (longer edition) sky-levels in relation to the initial periphery of the formation of cosmos with God himself on this sky. The version of creation of the man, given in the longer edition, does not mention that he was created as divine image and only informs that he was created by the wisdom of God from the seven different terrestrial and celestial components and could be restored after the death from them once more. The consideration of the ontological, cosmological and anthropological aspects of the conception of creation in the Second Book of Enoch from the point of view of the history of philosophy and theology allows to trace a number of essential particular approaches in comparison with the tradition of the early Christian interpretations of the creation of cosmos in Light and Logos, space and time, ex nihilo and from the visibles and invisibles and especially of the creation and predestination of man.

Keywords: 2 (Slavonic) Book of Enoch, apocrypha, old Slavonic translations, creation of cosmos and man.

REFERENCES

- 1 *Апокрифи і легенди з українських рукописів* [Codex apocryphus e manuscriptis ukraino ruscicis collectus] / зібрав, упорядкував і пояснив І. Франко. Т. I: Апокрифи старозавітні [Vol. 1: Historias apocryphas Testamenti Veteris continens]. Львів, Наукове товариство імені Шевченка Publ., 1896 («Памятки українсько руської мови і літератури видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка»). 394 с.
- 2 Gromov M. N. К issledovaniiu apocryfa ob Adame [On the Research of the Apocryphon on Adam]. *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* [Works of the Department of Old Russian Literature]. Leningrad, Nauka Publ., 1989, vol. XLII, pp. 255–261.

- 3 Ivanov J. *Bogomilski knigi i legendy* [Bogomilian Books and Legends]. Sofia, Blgarskata Akademia na Naukite Publ., 1925, pp. 165–191.
- 4 *Kniga Enoha* [The Book of Enoch]. Podg. teksta, prevod i komentarij L. M. Navtanovich. Biblioteka literatury Drevnej Rusi [The Library of Old Russian Literature]. RAN. IRLI. St. Peterburg, Nauka Publ., 1999, vol. 3, pp. 204–241.
- 5 *Kosmologicheskie proizvedeniia v kniznosti Drevnej Rusi: v 2 chastiakh*. [Cosmological Works in the Books of Old Russia: in 2 Parts], ed.-compilers V. V. Mil'kov, S. M. Polianskij. St. Petersburg, Mir Publ., 2009. Ch. II: Teksty ploskostno komarnoj i drugih kosmologicheskikh traditsij [Part II: The Texts of the Plane-Domed and other Cosmological Traditions]. 624 p. Series Pamiatniki drevnerusskoj mysli. Issledovaniia i materialy [The Monuments of Old Russian Thought. The Studies and Materials]. IV, (2).
- 6 Meshchersky N. A. K istorii slavianskoj knigi Enoha (Sledy pamiatnikov Kumrana v vizantijskoj i staroslavianskoj literature) [On the History of the Slavonic Book of Enoch (The Traces of the Finds of Qumran in Byzantine and Slavic Literature)]. *Vizantijskij vremennik*, 1964, vol. 24, pp. 91–108.
- 7 *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. Nachalo russkoj literatury. XI – nachalo XII veka* [The Monuments of the Old Russian Literature. XI – the beginning of XII c.]. Ed.-compilers L. A. Dmitriev, D. S. Lichachev. Moscow, Hudozestvennaia literatura Publ., 1978. 463 p.
- 8 *Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XII vek* [The Monuments of the Old Russian Literature. XII c.]. Ed.-compilers L. A. Dmitriev, D. S. Lichachev. Moscow, Hudozestvennaja literatura Publ., 1980, pp. 138–139.
- 9 Popov A. N. *Bibliograficheskie materialy* [Bibliographical materials]. Moscow, Izd. OADR pri Moskovskom un-te Publ., 1880, vol. II–VII, pp. 89–139.
- 10 Sokolov M. I. *Slavianskaia kniga Enoha Pravednogo. Teksty lat prevod i issledovaniia* [Slavonic Book of Enoch. Texts, latin translation and studies]. Moscow, Moskovskij universitet Publ., 1910. 487 p.
- 11 *Uspenskij sbornik XII–XIII vv.* [Uspensky collection of XII–XIII c.]. Prepared by O. A. Kniazevskaia, V. G. Demianov, M. V. Liapon, ed. S. I. Kotkov. Moscow, Nauka publ., 1971. 752 p. Prilozhenie. 1–16.
- 12 *Le Livre des secrets d'Hénoch / Texte slave et traduction française* par A. Vaillant. 2 ième édition. Paris, Institut d' études slaves, 1976. 125 p.
- 13 Novaković St. Apokrif o Enohu. *Starine*. 1884. T. XVI. S. 67–81.
- 14 *Novum Testamentum Graece et Latine / Textum graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus latinus Novae Vulgatae Bibliorum sacrorum Editioni debetur...* 27. Aufl. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 810 p.
- 15 Origène. *Traité des principes / introduction, texte critique de la version de Rufin*, traduction par H. Crousel, M. Simonetti. Tome I (Livres I et II). Paris, Les Éditions du Cerf, 1978. 417 p.
- 16 Origène. *Traité des principes / introduction, texte critique de la version de Rufin*, traduction par H. Crousel et M. Simonetti. Tome III (Livres III et IV). Paris, Les Éditions du Cerf, 1980. 433 p.
- 17 *2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction* by F. I. Andersen // *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. by J. H. Charlesworth. New York, 1983, vol. 1, pp. 91–121.
- 18 *Das Slavische Henochbuch / von N. Bonwetsch // Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Band I. № 3*. Berlin, 1896.