

волшебным городом, владеют неким табуированным знанием, которое открыть нужно, но иносказательно, то они своими словами указывают на некую тайну в рождении князя Гвидона. Безусловно, такая тайна есть. Проблемное отцовство вообще благодатная почва для любого культурологического исследования. Проблемное отцовство есть результат иерогамии — священного брака матери героя с предком, тотемом, богом или иной потусторонней персонай. Это достаточно распространенное явление, корни которого, опять же, скрываются в архаичных условиях инициации девушки, которую осуществлял ее старший родственник в качестве посредника между мирами. Дефлорация невесты, как тогда представлялось, предками ее рода, которые входили в верховного мага во время ритуала, кроме всего прочего, ставила под сомнение родство первенца законному мужу. Отсюда древний обычай приносить первенцев в жертву, то есть возвращать его предкам обратно, хотя, конечно, жертву могли и отложить на потом. Оставшийся в живых результат иерогамии — это волшебный ребенок, вырастающий в мага. В спасителя, в учителя, в мудреца. Легенды и священные тексты, дошедшие до нашего времени, насыщены такими культурными героями. Получается, что пушкинский князь Гвидон из их числа. Из этого же обстоятельства, кстати, вырастает интересная проблема убийства главным героем чудовища, на которую обращают внимание, как правило, только специалисты, хотя она запечатлена даже в гербе Москвы. В жилах героя течет кровь чудовища, поэтому-то он и способен его победить. В данном случае, подстрелить Коршуна, терзающего прекрасную царевну Лебедь.

Стиль научно-популярного эссе, который принят в данном случае для исследования «Сказки о царе Салтане» имеет свои преимущества и недостатки. Конечно, интерпретация текста А.С. Пушкина в таком стиле недо-

статочна, однако она позволяет заявить гипотезу: в этом произведении, пройдя через преломление во множестве фольклорных сред, отразился свадебный ритуал времен евроазиатской родовой общины (начало неолита и даже ранее). Влияние древнейшего свадебного ритуала на содержание волшебной сказки в свое время обозначил В.Я. Пропп в классическом труде «Исторические корни волшебной сказки». В частности, он артикулировал связь между испытанием жениха со стороны рода невесты и испытанием сказочного героя в сказке, утверждая, например, что в некоторых ипостасях Бабы-яги скрыта теща [1]. Еще подробнее этот вопрос разбирал Е.М. Мелетинский, резюмировав, что в поздней редакции сказки «вместо ухода в свое царство будет похищение царевны в чужое царство, героиня будет не дочерью, а пленницей-наложницей демона; испытание главного героя в ином царстве примет характер не решения задач тестя, а борьбы с противником» [2]. Автор настоящей статьи также издал монографию, развивающую эту тему [3].

Таким образом, пример отдельно взятой сказки А.С. Пушкина показывает, что связь между авторским произведением, народным творчеством и исторической реальностью гораздо глубже и сложнее, чем может казаться на первый взгляд.

Список литературы

1. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки // В.Я. Пропп: собр. тр. — М.: Лабиринт-МП, 1998. — С. 146 — 202.
2. *Мелетинский Е.М.* Женитьба в волшебной сказке (ее функция и место в сюжетной структуре). — М., 1998. — С. 306.
3. *Кузьменко Г.Н.* Василиса Премудрая. Сказочные проекции архаичного образования. — М.: Инфра-М, 2014.

УДК 22.06
ББК 86.2

К.Г. КУДРЯВЦЕВА

НЕКОТОРЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В АПОКРИФАХ ВТОРОГО ХРАМА И ОТКРОВЕНИИ ИОАННА БОГОСЛОВА

Рассматриваются две фольклорные темы: свечение и противостояние светлых и темных сил в погоне за светом. Текстами, составившими основу для исследования обозначенных явлений, стали работы, прежде всего, конца эпохи Второго Храма — апокрифы «Иосиф и Асенет», «Четвертая книга Ездры» и последняя книга Нового Завета, Откровение Иоанна Богослова. Особое внимание уделено анализу и интерпретации основных образов Откровения Иоанна Богослова.

Ключевые слова: мифология, Откровение Иоанна Богослова, апокрифы, погоня за солнцем, внутреннее и приобретенное свечение, женщина-город, числовая символика.

Многие образы и мотивы ранних христианских текстов и иудейских апокрифов до сих пор остаются загадкой. Обращение к истокам этих первообразов позволяет выявить их единые мифологические корни. Рождение светящегося героя, добыча света, погоня за солнцем — таковы общеизвестные фольклорные сюжеты, которые и легли в основу статьи. Именно на них авторы рассматриваемых в статье текстов — «Иосифа и Асенет», «Четвертой книги Ездры» и последней книги Нового Завета — строят свою уникальную символику. Эти сочинения объединены общим образным рядом и содержат сходные идеи, наталкивающие порой на мысль о возможном взаимовлиянии или принадлежности к одному кругу.

Каковы же были мотивы и причины возникновения явлений, к которым обращаются авторы рассматриваемых произведений? И как они интерпретируются в обозначенных текстах?

Свечение

Мотив свечения героев — всемирно распространенная тема. Важно, что способность излучать свет всегда была характерна для обоих полов, выражая при этом принципиально разную смысловую глубину. Так, образ богини-матери, встречающийся во всех культурах мира, — начало темное и символ подземного, но именно она рождает свет, отождествляя этим восход солнца «из земли». Свет, рождаемый ею, становится уже мужским элементом, а зачастую и противоположным по сути: он, в отличие от материнского хаоса, — свет и порядок. Но, находясь внутри женской утробы, свет может придавать богине свечение.

Мужская ипостась этого явления иная: он или сам рожденный свет или его добывает. С данной темой напрямую связаны образы солнечных персонажей, упорядочивающих мир, а также рождение светящегося младенца. Добыча света героем может отражаться или в сюжетах обретения предмета, связанного с этим источником, будь то перо Жар-птицы или Тора, или некоего морального качества, как, например, в случае с праведниками, обретающими божественную благодать. Стяжание света мужчиной может пониматься как возвращение им своей утерянной в силу каких-либо причин световой природы.

Принципиально ли противопоставление внутреннего и внешнего свечений? Вероятно не всегда. Так, рождая свет, богиня может светиться изнутри, тем самым, сама становясь в некоторой мере светом.

Мир Иосифа и Асенет, переполненный солнцем

Тема света — лейтмотив романа об Иосифе и Асенет (далее сокр. ИиА), многоплановом рассказе о брачном союзе мужчины с женщиной, приобретающем космическое и символическое значение [1, с. 85]. В пятой и шестой главах книги — как царь и «сын Божий» (ИиА 6:3) — перед нами предстает Иосиф. Он появляется от востока солнца, с востока, на своей украшенной золотом колес-

нице. Герой «облачен в особый белый хитон, риза у него была пурпурная, златотканого виссона, на голове его был золотой венец, кругом венца — двенадцать отборных камней, а поверх двенадцати камней — двенадцать золотых лучей (ИиА 5:4,5). Напрямую Иосиф уподоблен солнцу в 6-й главе: «И вот оно солнце с небес само на колеснице своей приближается к нам и уже вошло в жилище наше и освещает его, словно землю — свет дневный» (ИиА 6:2). О теме рождения солнечного героя свидетельствуют и следующие строки: «Есть ли чрево жены, чтобы свет подобный выносить?» (ИиА 6:4), что относится, правда, к теме рождения солнечного героя.

Неким небесным двойником Иосифа становится Человек, «во всем подобный Иосифу» (ИиА 14:9), явившийся к Асенет на 8-й день ее поста и покаяния в идолопоклонстве. Он также появляется «с востока» (ИиА 14:1) на колеснице «с четверкой лошадей» (ИиА 17:7), его явление уподоблено сиянию «света великого и несказанного» (ИиА 14:2). Сам он «в венке и с жезлом царским, <...> лик его подобен молнии, и очи блистают, как солнце, и власы на главе его — словно пламя огня в горящем светильнике, а руки и ноги — как железо, в огне раскаленное, и от рук его и от ног его летят искры» (ИиА 14:9). Кроме того, Человек называет себя так: «князь дома Господня и вождь всего воинства Всевышнего» (ИиА 14:8).

В начале текста Асенет, как видим, — язычница, поклоняется статуям, носит множество амулетов и роскошные одежды. Ее внешнее великопение сияет, но излучает оно свет ложный. Большая же часть текста говорит о преображении Асенет, о приобретении ею истинного света праведности: «Асенет — будто свет явился» (ИиА 20:6), ее «лицо <...> как солнце, а глаза ее — как восходящая денница, щеки — как поля Всевышнего» (ИиА 18:9). Возможно ли здесь говорить о приобретении ею света? В определенном смысле, конечно, да. Ведь это свечение появляется именно у Асенет, свидетельство чему возгласы окружающих: «Что это, госпожа моя? <...> Или Господь Бог небесный выбрал тебя в невесты первородному сыну Своему Иосифу?» (ИиА 18:11). Но так ли это, ведь Асенет по сюжетной линии уже избрана изначально и свет присутствует в ней потенциально. К тому же она непосредственно связана с Гелиополем (городом солнца).

По ходу развития событий накал мистерии нарастает. Асенет описывается в различных метафорических обликах, развивающих эту линию: Града-убежища для всех, обратившихся к Богу; Асенет-города, женщины-города, где город — это образ женщины в ее высшем проявлении — небесном. Эти облики тоже пересекаются с темой свечения героини, что еще более подтверждает мысль об изначальности ее светоносности [2, с. 137—138].

Асенет, вкусившая с Человеком хлеба жизни, преобразается и становится Дщерью Всевышнего, символом надежды на всеобщее спасение. У нее есть еще один небесный двойник — дева по имени Обращение: «это Дщерь Всевышнего на небесах, прекрасная и весьма добродетельная. <...> это она — хранительница всех дев <...> и за вас просит всякий час Всевышнего, и уготовано

всем, кто обращается, на небесах место упокоения, и обновит она заново всех, кто обратился, и это она будет им служительница на вечное время» (ИиА 15:7—8).

На момент встречи Асенет и Иосифа героиня становится подобной своему избраннику. Образы выравниваются до абсолютного подобия. Он — мужская репрезентация божественного, она — женская. Подобие Асенет Иосифу прослеживается не единожды, к примеру, когда она едет на повозке (а;таха) — Иосиф тоже приезжает в дом ее отца на колеснице, на ней же летит и ангел по небу.

Сходство героев наблюдается и между образами Асенет и Человека. Кроме роднящей светоносности, их имена первыми вписаны в небесные книги: Асенет — в Книгу Живых перстом Человека, а имя ее небесного гостя — в Книгу Всевышнего перстом Божиим (ИиА 15:12х).

Соединяющий персонажей параллелизм можно отметить также и в Человеке и Обращении, Иосифе и Обращении; он многогранен и объемлен.

Ездра: опрокинутый светильник

Текст Четвертой книги Ездры (далее 4 Езд.) делится на семь видений. В них через Ангела пророк Ездра получает откровения от Всевышнего о судьбе Израиля, еврейского народа в целом. Центральным и во многом поворотным видением становится четвертое (4 Езд. 9:26—10:59), в котором описывается самая суть откровений Ездры; к тому же оно ключевое и для понимания всех предыдущих и последующих откровений. Священнику явилась рыдающая женщина. Причиной скорби ее была смерть вымоленного у Бога сына. И ничто и никто не мог утешить ее; она оплакивала бы усопшее чадо свое до последнего дня жизни. Тогда Ездра упрекнул жену в эгоизме; рассказав о великих скорбях Иерусалима, разрушении храма, потере знамени Сиона, он призывает ее воззвать к Всевышнему о даровании успокоения и служения всему народу. Во время пламенной речи его у женщины «внезапно просияло лицо и взор ее, и вот, вид сделался блистающим...» (4 Езд. 10:25). В видении этом наиболее раскрывается и тема свечения героев. В сиянии женщина превращается в небесный Иерусалим [3]: «<...> и вот, жена более не являлась мне, но созданся город» (4 Езд. 10:27) (заметим, свет здесь также не приобретенный, он исходит изнутри женщины-города). Этот град, его «светлость и великолепие (splendorem vel magnitudinem)» (4 Езд. 10:55) есть обитель для праведников и Бога.

Проходит Израиль и через испытание потери света: «Но, когда сын мой вошел в брачный чертог, он упал и умер. И опрокинули мы все светильники ...» (4 Езд. 10:1—2).

Женщина эта и символ Сиона и его потерь, а внезапная смерть ее сына — падение Иерусалима, разрушение и опустошение Храма: «свет светильника <...> угас» (4 Езд. 10:19). Но в своем новом состоянии — образе вечного небесного города — она есть и источник света, его будущего «воздаяния»: «<...> ибо свет немерцающий (lux perpetua) воссияет вам на вечное время» (4 Езд. 2:35).

В образе льва, древнего солярного знака, из леса, то есть земной темноты, появляется и Помазанник Божий, Спаситель израильского народа. И вещает Он от лица Всевышнего: «И взошла ко Всевышнему обида твоя, и гордыня твоя — к Крепкому. <...> Поэтому, исчезни ты, орел со страшными крыльями твоими, с гнусными перьями твоими, со злыми головами твоими...» (4 Езд. 11:43—45).

Явление льва предвещает конец орлу (читай — царству гордыни, нечестия и мрака). Эту сцену можно сравнить также с восходом солнца, поднимающегося из земли; с окончанием ночи, темноты; победой жизни. И еще: лев не вступает в открытую борьбу с орлом, он лишь изрекает Господний приговор ему, после которых голова и четыре крыла исчезают, а тело орла сгорает (4 Езд. 12:3). Здесь лев — древний символ солнца — испепеляет орла.

Говоря о свете, нельзя не сказать об одеждах праведников: «...смотрите, какое число знаменованных на вечера Господней, 39 которые, переселившись от тени века сего, получили от Господа светлые одежды (splendidas tunicas)» (4 Езд. 2:38—39). О свечении святых говорится и в 7-й главе: «Им показано будет, как лицо их засияет подобно солнцу и они уподобятся по блеску звездам, став тотчас же нетленными» (4 Езд. 7:97); «Светлее звезд воссияют лица тех, которые имеют воздержание <...>» (4 Езд. 7:125).

Помимо этого тема света появляется при упоминании Творения и начале нового века, что само по себе — на морально-космическом уровне — является как бы повтором мифологической темы рождения солнца-порядка из тьмы-хаоса: «Тогда повелел Ты из сокровищниц Твоих выйти обильному свету, чтобы явилось дело Твое» (4 Езд. 6:40). «Этот день будет таков, что не имеет ни солнца, ни луны, ни звезд <...> ни полдня, ни ночи, ни предрассветных сумерек, ни блеска, ни ясности, ни света, кроме одного лишь света славы Всевышнего» (4 Езд. 7:39, 42) — вот первый день Нового Творения.

Таковы носители света в неканонической последней ветхозаветной книге.

Откровение Иоанна: на пути от восхода солнечного

Наиболее выражена тема свечения героев в Откровении Иоанна Богослова. В 12-й главе Откровения появляется образ «жены, облеченной в солнце». Толкования его в основном сводятся к двум значениям — Община (Церковь) и Дева Мария. Одни исследователи рассматривают этот образ как символ Ветхого Завета, другие — Нового, третьи — одновременно и Ветхого и Нового [4, р. 228].

Интересна мифологическая составляющая данного сюжета. Важную роль в описании жены играет именно солнце. Не анализируя детально этот образ и его место в Откровении, следует остановиться на двух важных моментах.

Во-первых, на связи солнечного облика жены с ее положением, имеющей во чреве: «И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце; под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд. 2 Она имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (Откр. 12:1—2). Больше ее «солнечный» облик в тексте нигде не упоминается. И лишь в конце, когда жена предстает в виде города-Иерусалима, вновь возникает тема света, но опять же только в контексте Славы Божьей и Агнца, пребывающих в городе.

Вторая важная деталь — космичность образа жены, облеченной в солнце. Сравним это со 103 (104-м) Псалмом: «Ты дивно велик, Ты облечен славою и величием; 2 Ты одеваешься светом как ризою, простираешь небеса, как шатер» (103 (104):1—2). Ученый Б. Ж. Ле Фруа, говоря о жене, проводит аналогию с божественным, которое само по себе излучает свет. Символизм солнца как Бога Израиля, по мнению ученого, «соответствует грандиозной картине, данной в первом стихе 12-й главы Откровения. Это подтверждается и тем фактом, что жена носит ребенка — князя земного и небесного. К подобному обычная смертная *gynē* сама по себе не способна. Следовательно, она наделяется божественными качествами. Значение этого символа очевидно» [5, р. 105]. Подобный смысл отмечает и Ф. Таво: «выражение “облеченная в солнце” следует понимать скорее как усиление именно “небесного” происхождения жены» [4, р. 228].

Свечение образа жены многогранно. Она носитель как внутреннего света через божественного лучезарного младенца, так и внешнего, ибо она космична изначально.

К светоносным образам относится и Сын Человеческий, в тексте достаточно часто встречается световая символика при описании его облика; он, по-видимому, и есть тот рожденный женой «младенец мужского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным» (Откр. 12:5). В 1-й главе о подобном Сыну Человеческому¹ сказано: «<...> и очи Его, как пламень огненный; 15 и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, <...> 16 и лицо Его, как солнце, сияющее в силе своей» (Откр. 1:15—16). В 14-й Он появляется сидящим на облаке, и «на голове Его золотой венец» (Откр. 14:14). В конце текста от Его присутствия озаряется Небесный Иерусалим (Откр. 21:23).

В Откровении есть и два Ангела, чьи образы близки по своим световым характеристикам божественным проявлениям Сына Человеческого: «И увидел я другого Ангела сильного, сходящего с неба, облеченного облаком; над головою его была радуга, и лицо его как солнце, и ноги его как столпы огненные» (Откр. 10:1—2). В 1-й главе (Откр. 1:13—15) очень похоже описывается образ подобного Сыну Человеческому.

Второе упоминание относится к Ангелу, появляющемуся в 19-й главе: «И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце» (Откр. 19:17). Для понимания данного образа необходимо обратиться к иудейской основе и

греческому окружению Откровения [7, р. 182]. Ангел солнца появляется в Вознесении Исаяи (Откр. 4:18); в Сефер ха-разиме (Откр. 4:31—67) говорится тоже о магической практике, позволяющей увидеть ангела солнца, сокрытого в солнечных лучах [7, р. 173—174]; ангел солнца есть и в традиции Хейхалот. В Новом Завете, в Евангелии от Луки (21:25), Иисус говорит о «знамениях в солнце и луне и звездах». Можно упомянуть также и Греческий магический папирус (XIII.254—261), в котором Гелиос предстает как архангел. В папирусе присутствуют и греческие культы Аполлона, и римские культы Непобедимого Солнца (*Sol Invictus*), Митры и Сераписа [7, р. 181].

Ангел этот есть также некая параллель жене, облеченной в солнце

Помимо этого, есть еще несколько мотивов, в которых пересекаются образы Сына Человеческого и Ангелов. В 7-й главе Иоанн говорит о том, что «видел <...> инога Ангела, восходящего от востока солнца» (Откр. 7:2), подобное наблюдается и в контексте с шестой чашей, где присутствуют слова: «...и высохла в ней вода, чтобы готов был путь царям от восхода солнечного». А в самом конце Иисус говорит о себе, что Он «звезда светлая и утренняя» (Откр. 22:16).

Итак, очевидна связь образов Сына Человеческого, Ангела и жены, облеченной в солнце [5, р. 228]; характеристики их имеют также явное сходство.

Свет праведных

В Откровении не обойдено вниманием и свечение праведников, переданное через описание их светоносных одежд: «...двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы» (Откр. 4:4); о белых одеждах избранных сказано также в 7-й главе: «Великое множество людей <...> из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих» (Откр. 7:9). Это те, кто «пребывают перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его» (Откр. 7:15).

Погоня

Обратная сторона рождения солнца — его исчезновение, временная смерть. В мировой мифологии известно множество сюжетов, пытающихся объяснить исчезновение солнца ночью или во время затмений; распространена тема погони за солнцем некого чудовища.

Отметим два варианта преследования светила. Первый: солнце мужской персонаж, а догоняющая сторона, дракон — женский, что соответствует темной, хтонической стороне женской природы, отождествлению богини с землей и подземельем, в которое заходит солнце. Во втором варианте солнцем, за которым гонится дракон, стано-

¹ О разнице между подобным Сыну Человеческому и Агнцем см. [6].

вится женщина. Здесь она скорее всего отождествляется со светом, присутствующим внутри нее и рождаемым ею. Рассмотрим эту не менее интересную тему на тех же произведениях эпохи Второго Храма.

Иосиф и Асенет: солнце египетской полночи

Впервые в тексте «Иосиф и Асенет» мотив погони за Асенет появляется в 12-й главе, в исповеди ее Богу:

8. ...протяни руки Свои ко мне,
словно отец чадолюбивый,
и восхить меня от земли.

9. Ибо се лев лютый и древний преследует меня:
это он — отец богов египетских, а дети его — боги
идолопоклонников.

И отвергла я их, ибо они — дети льва, и я отбросила
всех их прочь и уничтожила.

10. И лев, отец их, в гневе гонится за мной

11 ... а вихри ее окутали бы меня мраком и не из-
вергли в пучину морскую,

и не проглотило бы меня чудовище великое, от века
сущее, и не погибла бы я на вечное время

(ИиА 12:8—11).

Зверь, гонящийся за Асенет, — египетский бог. Сюжет погони Египта, но уже в образе сына фараона, появляется и к концу текста, после преображения Асенет и рождения ею сыновей в главах 26—27: «и вдруг выскочили из засады те, кто там засел, и завязали бой с людьми Асенет, и рубили их пастями мечей, и перебили всех гонцов ее, а Асенет помчалась вперед на своей повозке» (ИиА 26:5,7). Отождествление враждебного народа с неким чудовищем — явление достаточно распространенное в иудейской традиции (Ис. 37:7, 51:9—10, 8:7; Иер. 52:334; Иез. 29:3—4, 32:2; Пс. 46:2, 87:4, 114:7) [8].

В обоих случаях, преследующие героиню символизируют язычество, противное Богу Израиля. Асенет просит защиты у Всевышнего и незамедлительно получает ее.

Ездра: лучи львиной головы

В четвертой книге Ездры нет явного конфликта между женщиной-городом и отрицательной силой, нет темы погони², хотя разнополярные силы, конечно же, присутствуют. Мотив противопоставления категорий положительного и отрицательного, благочестивого и нечестивого и пр. не является чем-то новым по отношению к

² Тема погони в этой книге все же есть, но она переносится на «внутренний» конфликт отрицательных сил: «Выступят порождения драконов Аравийских (nationes draconum Arabum) на многих колесницах (in curris) и с быстротою ветра понесутся по земле <...> 30 Выйдут из леса Кармоняне (Carmenians), неистовствующие в ярости <...> вступят в борьбу (constabunt in pugnam) с ними и опустошат часть земли Ассирийской. 31 Потом драконы, помнящие происхождение свое, одержат верх и, обладая великою силою, <...> обратятся преследовать тех» (4 Езд. 15:29—31).

предшествующим писаниям. Подобное можно встретить у пророков, например, (Иер. 21:8): «Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти», или же во Второзаконии: «жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие» (Втор. 31:18). Идея двух дорог — света и тьмы — наличествует и в кумранских документах и в Евангелии от Иоанна.

Контраст между путями этого мира и мира грядущего [9, р. 55—60] присутствует и в книге Ездры: «И сделались пути века сего тесными, болезненными, утомительными, также узкими, лукавыми, исполненными бедствий и требующими великого труда. 13 А пути будущего века пространны, безопасны и приносят плод бессмертия» (4 Езд. 7:12—13); между жизнью и смертью: «...внутри нас выросло сердце злое, которое <...> привело нас к тлению и путям смерти ... и удалило нас от жизни» (4 Езд. 7:47). «Светлее звезд воссияют лица тех, которые имели воздержание, а наши лица — чернее тьмы» (4 Езд. 7:125). «Ибо век во тьме лежит, и живущие в нем — без света» (4 Езд. 14:20).

Противопоставляются орел и лев, носители разных смысловых идей.

В образе льва — Избранника Божьего — прослеживается сюжет восхода солнца, которое своими лучами сжигает все темное и отрицательное. И здесь речь не может идти о погоне, это всегда «неизбежный» триумф солнца, которому не грозит опасность. Подобное присутствует и в ветхозаветном рассказе о Самсоне, у которого отрастают обрезанные Далилой-ночью волосы.

Нет противостояния в апокрифе источнику света — женщине-Иерусалиму, матери-Сиону (4 Езд. 2:15—32). Единожды только она противопоставляется иноверцам. Обращаясь ко вдове-Сиону, чьи сыновья не хранили Завет, Господь обещает ей помощь и защиту: «Я пошлю тебе в помощь рабов Моих <...> Не ослабевай. <...> Язычники будут завидовать тебе, но ничего против тебя сделать не смогут ... Руки Мои покроют (tegent) тебя [мать сынов]...» (4 Езд. 2:18, 28—29).

Откровение Иоанна: на четвертом месте

В Апокалипсисе присутствуют все рассмотренные ранее варианты погони. Семиголовый дракон гонится за женой, облеченной в солнце, «которой надлежало родить» (Откр. 12:4), чтобы погубить ее ребенка. На небе разворачивается настоящая война. Древний змий был низвержен на землю — с драконом и его воинством сражается Михаил и Ангелы, а затем, в 19-й главе, и Сын Человеческий. Сцена погони есть своего рода ключ к интерпретации образа жены и его роли в тексте Откровения.

Основой для мифов о рождении богиней светящегося ребенка стал восход солнца из земли, что в свою очередь послужило появлению образа женщины, внутри которой находится свет.

Солнце, поглощаемое землей, горами или водными безднами, каждый день садится за горизонт, после чего

наступает тьма и холод. Это явление природы послужило мотивом для возникновения сюжета погони за солнцем некоего чудовища — дракона, змея (что, по сути, и есть все та же богиня-земля). И тогда сюжет борьбы героя с драконом в основе своей восходит к сюжету погони дракона за солнцем. Последнее, вероятнее всего, и отразилось в Откровении в виде погони змея за женой, чей образ и есть то солнце — мистическое, божественное. Солнечность героини подтверждает и числовая символика Откровения. Большинство ученых считают число 7 основополагающим для общей структуры текста, выделяя шесть или семь частей, построенных по принципу семерки.

Видение жены, облеченной в солнце, появляется в серии видений в центре повествования Иоанна, которое, как отмечает большинство ученых, является четвертым в композиции Откровения³.

Эта серия обрамлена двумя другими — видениями с трубами и чашами. Обе они следуют за повествованием о египетских казнях, но на четвертом месте и там, и там появляется совершенно новый мотив — бедствия, связанные с солнцем и другими небесными светилами. Необычно и то, что расположение четвертых казней в обеих сериях совершенно симметрично. При этом казней в контексте с трубами и чашами в Откровении семь, в отличие от Исхода, где говорится о десяти казнях.

Сакральность числовой символики в Откровении. Час суда, Новое Творение

Согласно Бытию, все небесные светила были созданы на четвертый день творения: «14 И сказал Бог: да будут светила (troaom.) на тверди небесной для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов <...> 19 И был вечер, и было утро: день четвертый» (Быт. 1:14, 19). В этой же серии появляется и Жена, облеченная в солнце, стоящая на луне и в короне из двенадцати звезд. В центре повествования в сопровождении луны и звезд на четвертом месте в общей композиции текста появляется и Солнце. Окружают же это видение серии казней, где солнце абсолютно параллельно помещено на четвертое место. Подобное расположение, судя по всему, сделано по аналогии с творением солнца на четвертый день. И вся композиция текста — семь серий по семь видений символизирует семь дней Творения, а четвертый компонент непосредственно связан с четвертым днем Творения, что заставляет схему Томпсона считать более приемлемой.

По Писанию, светила созданы «для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов»

³ Отдельной темой для исследования в Откровении являются видения. Структурированию текста, изучению серий видений посвящено немало трудов. Так, А. Фаррер и А.Я. Коллинз занимают одну позицию [10, р.14—15], другие, например, Л.Томпсон, говоря о присутствии в тексте Откровения семи гептад, иную. После серии видений с чашами он, в отличие от А. Фаррера и А.Я. Коллинза, выделяет еще две серии нумерованных видений (Откр. 17:1 — 19:10 и 19:11 — 20:15) [11, р. 333—335], что кажется более убедительным.

(Быт. 1:14), они — основные показатели времени. С творения солнца на четвертый день можно говорить о начале времени [12, р. 4]. Через образ солнца уместно связать и образ жены именно с темой начала времени.

Откровение не дает точной даты конца, но тема измерения времени и точного его определения становится очень важной. Так, не раз появляется мысль о том, что время пришло, что все события случаются именно в тот час, который для него запланирован. Такое выражение в контексте с разными наказаниями всплывает несколько раз. В 14:7: «...ибо наступил час суда Его», 14:15: «...пришло время жатвы», 18:10: «...в один час пришел суд твой». Четыре ангела, предназначенные для умерщвления одной трети людей, приготовлены «на час, и день, и месяц, и год» (Откр. 9:15).

В самом начале, в 3-м стихе 1-й главы, говорится о том, что «время близко» (Откр. 1:3). Слово появляется в переводе Септуагинты 14-го стиха 1-й главы Бытия, где говорится, что светила будут «для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней и годов» (Быт.1:14). Оно же появляется и в конце текста: «...не запечатывай слов пророчества книги сей; ибо время близко» (Откр. 22:10). Таким образом, Откровение как бы заключено в некоторые рамки, сопряженные с темой времени.

Но в Новом творении время исчезнет: «И клялся Живущим во веки веков, <...> что времени уже не будет» (Откр. 10:6). Вместо светил, разделяющих день и ночь, в грядущем будет вечный свет, исходящий от Славы Божией: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, светильник его — агнец» (Откр. 21:23—25). Хотя наличие светила не отрицается, видимо, оно будет качественно иным: «Светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидному» (Откр. 21:11).

Итак, время непосредственно связано со светилами, существует оно в диапазоне между Творением и Новым творением, с которым приходит и обновление светил, а следовательно, и конец времени. Оба Творения находятся в непосредственной связи, равно как и темы начала времени и его конца.

Наглядно это выражено через трансформацию образа жены, облеченной в солнце в Небесный Иерусалим. В конце текста жена становится Небесным Городом, сходящим на землю. Оба образа непосредственно связаны с солнцем. Сравнивая Откровение с такими текстами, как Храмовый Свиток и Книга пророка Даниила, можно прийти к выводу, что автор Апокалипсиса пользовался солнечным календарем. Календарь состоял из 364-х дней (или 360 + 4) [13, р. 320—325] и с большой долей вероятности мог отразиться в устройении Небесного Иерусалима. Конструкция этого Города во многом повторяет описание храма в Храмовом Свитке, которое, по мнению некоторых ученых (М. Баркер и Б. Тиеринг), представляет собой механизм вычислений положений солнца [14, р. 336; 15, р. 63—64].

Кроме того, светило, сравнивающееся с ясписом, имеет и другое название — «гелиотроп» [16, с. 214], которое,

в свою очередь, переводится как «поворот к солнцу» или «оборот солнца». И еще: яспис ассоциировался с Меркурием [17, р. 101], ближайшей к солнцу планетой. Любопытно также, что на иврите название солнца и Меркурия звучат одинаково — «звезда», или же «солнечная звезда». Связь Нового Иерусалима с солнечным календарем и образом солнца становится очень важной для трактовки образа жены как солнца.

Взаимосвязь Первого и Нового Творений имеет еще одну грань, но уже в числовой символике. Если на протяжении всего текста Апокалипсиса как основной организующий принцип фигурировало число 7, то с Новым Творением, когда Небесный Иерусалим сходит на землю, появляется число 12, которое становится неким символом этого Творения, кульминационным числом для Апокалипсиса. Небесный Иерусалим измеряется в 12.000 стадий, он имеет 12 ворот с 12-ю ангелами, на воротах написаны имена 12-ти колен Израиля, ворота украшены 12-ю жемчужинами. Стена города имеет 12 оснований, на которых написаны 12 имен апостолов и которые украшены 12 камнями. Стена города 144 локтя, что представляет собой 12, умноженное на 12. Число 12, в свою очередь, производное умножения 3 на 4. Эти числа очень важны для Апокалипсиса. Так, 7 печатей явно разделены по смыслу на 4 и 3; 7 ангелов, появляющихся в 14-й главе, разделены на 3 и 4; Новый Иерусалим имеет 4 стороны, по трое ворот на каждой;

окружении 12-ти звезд⁴. Во всех случаях явно прослеживается связь этих чисел, а также связь образов жены, облеченной в солнце, и Нового Иерусалима.

Число 3, согласно пифагорейской традиции, символизировало некую полноту — начало, середину и конец и могло быть выражено в форме круга; число 4 — уравновешенность и справедливость, и обозначалось квадратом. Таким образом, их взаимодействие может быть выражено в фигуре круга, вписанного в квадрат [17, р. 91—92]. Этот символ распространен во многих культурах мира, обозначая совокупность неба и земли. Думается, что он может быть и графическим выражением Небесного Иерусалима, нисхождение которого на землю знаменует совмещение и единство неба и земли.

Так, связь образов жены, облеченной в солнце, и Небесного Иерусалима, а также чисел 7 и 12, дают еще одну линию связи Первого и Нового Творений, ибо образ жены, связанный с созданием светил, началом времени и Первым Творением, выраженным числом 7, переходит в образ Небесного Иерусалима, связанного с преображением светил, концом времени и Новым Творением, что символизирует переход времени, представленного солнцем, в вечность. Ассоциируется образ жены и с собственностью солнцем.

Вернувшись к сюжету борьбы героя с драконом, видим, здесь герой — мужчина, а змий (дракон) — по всей вероятности существо женского пола, потому что дра-

Образы-параллели в Откровении

Бог (Жена, Сын Человеческий (Агнец))	Змий
Жена	Блудница
Сын Человеческий (Агнец)	Зверь
Иерусалим	Вавилон
Праведники	Грешники

драгоценные камни, украшающие 12 оснований города, соответствуют 12-ти камням на нагруднике у первосвященника, которые, в свою очередь, располагались по 3 в 4 ряда (Исх. 28:15—21). Сложение же чисел 3 и 4 дает 7. Следовательно, можно предположить, что 7 мистически равно 12. К тому же, число 12 по отношению к Небесному Городу появляется ровно 7 раз, а жена является в

кон — это женский архетип: женщина — змея, женщина — морское чудовище. Кстати, змий в Откровении стоит «по ту сторону баррикад», наряду с блудницей.

Образ «жены, облеченной в солнце» и преследуемой драконом, не только важен для Откровения Иоанна Богослова, но и уникален сам по себе. В нем, похоже, отразились два общеизвестных мифа — сюжет о погоне дракона за солнцем, призванный объяснить исчезновение его ночью и солнечные затмения, а также миф о женщине-богине, рождающей солнечного героя.

В Откровении много параллелизмов образов: жены и блудницы, связанных к тому же с двумя городами — Иерусалимом и Вавилоном; праведников и грешников; Зверя и Сына Человеческого. Змию противостоит Бог, чей образ здесь замещает жена.

⁴ Употребленное в Апокалипсисе слово «звезда» (12:1) могло быть применимо как к одной звезде, так и к созвездиям, в особенности, зодиакальным. Поэтому, как отмечает А.Я. Коллинз, 12 звезд скорее всего символизировали Зодиак. А за двенадцатью знаками Зодиака, как и за планетами, с древнейших времен были закреплены определенные драгоценные камни [17, р. 102—108]. Следовательно, аналогия 12 звезд с драгоценными камнями тоже предстает вполне очевидной.

В конце текста возникает тема конфликта Сына Человеческого со змеем, навечно им поверженного. И оба образа: Сын Человеческий и жена выступают здесь одним из проявлений Бога.

Эпилог

Солнце восходит и заходит, появляясь как бы из земли и погружаясь в нее, «рождаясь» и «умирая». Такое каждодневное явление, вероятно, дало толчок возникновению огромного количества мифов о рождении солнца богиней и о подземной погоне за ним некоего монстра, чудовища, змея. Этот мифологический субстрат, сохраняя мифологическую образность как основу, но проявляясь уже на ином уровне осмысления, наблюдается и в рассмотренных сочинениях конца эпохи Второго Храма.

Список литературы

1. Брагинская Н.В. Несколько вводных слов к апокрифу «Иосиф и Асенет» // *Arbor Mundi* = Мировое дерево: междунар. журнал по теории и истории мировой культуры. — М., 2010. — Вып. 17. — С. 82—90.
 2. Брагинская Н.В., Виноградов А.Ю., Шмаина-Великанова А.И. Был ли крест на медовом соте? // *Arbor Mundi* = Мировое дерево: междунар. журнал по теории и истории мировой культуры. — М., 2010. — Вып. 17. — С. 132—178.
 3. Stone M.E. *Ezdras. the Second book of* // *The Ancor Bible dictionary* / ed. by D.N. Freedman. — Doubleday, 1992. — Vol. 2.
 4. Tavo F. *Woman, Mother and Bride: an Exegetical Investigation into the "Ecclesial" Notions of the Apocalypse*. — Leuven; Paris: Peeters Publishers, 2007. — 432 p. — (Biblical Tools and Studies; vol. 3).
 5. Le Frois B.J. *The Woman Clothed with the Sun. Individual Or Collective? (An Exegetical Study)*. — Herder: Orbis Catholicus, 1954.
 6. Кудрявцева К.Г. Иудейская матрица образа «Подобного Сыну Человеческому» в Откровении Иоанна Богослова // *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies*. — М., 2011. — № 1—2 (5—6). — С. 69—82.
 7. Thomas R.L. *Magical Motifs in the Book of Revelation*. — L., N.Y.: T&T Clark International, 2010. — 240 p. — (The Library of New Testament Studies).
 8. Day J. *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament*. — Cambridge: Cambridge UP, 1985. — 233 p.
 9. Stone M.E. *Features of the Eschatology of IV Ezdra*. — Cambridge (Mass.): Scholars Pr., 1965. — (Harvard Semitic Studies).
 10. Collins A. Ya. *The Combat Myth in the Book of Revelation*. — Missoula: Wipf and Stock Publishers, 1976. — 308 p.
 11. Thompson L. *Cult and Eschatology in the Apocalypse of John* // *The Journal of Religion*. — Chicago, 1969. — Vol. 99, № 4. — P. 330—350.
 12. Vanderkam J.C. *Calendar in The Dead Sea Scrolls: Measuring Time*. — L.; New-York, 1998. — 136 p. — (The Dead Sea Scrolls).
 13. Boccaccini G. *The Solar Calendar of Daniel and Enoch* // *The Book of Daniel: Composition and Reception* / eds: J.J. Collins, P.W. Flint. — Leiden: Brill, 2001. — Vol. 2. — P. 311—328.
 14. Thiering B. *The Temple Scroll Courts Governed by Precise Times* // *Dead Sea Discoveries*. — Leiden, Boston: Brill, 2004. — Vol.11, № 3. — P. 336—358.
 15. Barker M. *The Temple Measurements and the Solar Calendar* // *Temple Scroll Studies: Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll* / ed. by G.J. Brooke. — Manchester, 1987. — P. 62—66. — (Journal for the Study of the Pseudepigrapha; Supplement Series 7).
 16. Пыляев М.И. *Драгоценные камни: их свойства, местонахождения и употребление*. — 3-е изд., доп. — СПб.: изд. А.С. Суворина, 1888.
 17. Collins A.Ya. *A Cosmology and Eschatology in Jewish and Cristian Apocalypticism*. — Leiden; Boston: Brill, 2000. — 261 p. — (Supplements to the Journal for the Study of Judaism; 50).
-