

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 4

2020

И. А. Бессонов

Отзыв на книгу: А. Орлов «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейский апокалиптике». М., 2016

DOI 10.47132/1814-5574_2020_4_93

Аннотация: Данная статья является рецензией на вышедшую в 2016 г. книгу американского исследователя А. Орлова «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейский апокалиптике». Ее основной темой стало исследование дуалистических мотивов в иудейской псевдоэпиграфии III в. до Р. Х. — II в. по Р. Х. Особое внимание автор уделяет апокрифическим сочинениям, дошедшим до нас в славянских переводах — Откровению Авраама и Третьей книге Варуха. В рецензии рассматриваются основные проблемы, затронутые в работе, делается вывод о большом значении публикации работы А. Орлова для исследований межзаветной литературы и славянской псевдоэпиграфии в российской и мировой науке.

Ключевые слова: псевдоэпиграфия, межзаветная литература, апокрифы, дуализм, демонология, Йом Кипур, Откровение Авраама, Третья книга Варуха, Книга Еноха, Кумран.

Об авторе: **Игорь Александрович Бессонов**

Кандидат филологических наук, независимый исследователь.

E-mail: himins@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6292-3375>

Ссылка на статью: Бессонов И. А. Отзыв на книгу: А. Орлов «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейский апокалиптике». М., 2016 // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 93–101.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2020

Igor' A. Bessonov

**Review of: A. Orlov. Likeness of Heaven:
Azazel, Satanael, and Leviathan
in Jewish Apocalypticism. Moscow, 2016**

DOI 10.47132/1814-5574_2020_4_93

Abstract: This article is a review of the book by the American researcher A. Orlov, published in 2016, *Likeness of Heaven: Azazel, Satanael, and Leviathan in Jewish Apocalypticism*. Its main topic is the study of dualistic motives in the Jewish pseudo-epigraphy of the 3rd century BC to 2nd century AD. The author pays special attention to the apocryphal works that have come down to us in Slavic translations – The Revelation of Abraham and The Third Book of Baruch. The review examines the main problems touched upon in the work, concludes that the publication of A. Orlov's work is of great importance for the study of inter-testament literature and Slavic pseudo-epigraphy in Russian and world science.

Keywords: pseudo-epigraphy, inter-testament literature, apocrypha, dualism, demonology, Yom Kippur, the Revelation of Abraham, the Third Book of Baruch, the Book of Enoch, Qumran.

About the author: **Igor' Aleksandrovich Bessonov**

Candidate of Philological Sciences, Independent Researcher.

E-mail: himins@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6292-3375>

Article link: Bessonov I. A. Review of: A. Orlov. *Likeness of Heaven: Azazel, Satanael, and Leviathan in Jewish Apocalypticism*. Moscow, 2016. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 4, pp. 93–101.

В 2016 г. в издательстве «Книжники» из печати вышла книга американского исследователя А. Орлова «Подобие небес: Азазель, Сатанаил и Левиафан в иудейский апокалиптике». Работа представляет собой сборник переведенных на русский язык статей, в 2003–2015 гг. издававшихся в различных научных журналах и сборниках на английском языке. Книга открывается предисловием, задающим общую тему повествования — характерный для еврейской апокалиптики «странный и парадоксальный параллелизм небесных и inferнальных измерений, в которых демонические существа пытаются имитировать не только особенности ангельских персонажей, но даже и атрибуты Самого Бога» (с. 18). Иными словами, речь, в первую очередь, идет о дуалистических мотивах, присутствующих во многих произведениях межзвездного периода.

Большая часть работы посвящена подробному рассмотрению одного литературного произведения — Откровения Авраама, иудейского псевдоэпиграфа, созданного в конце I — начале II в. по Р. Х. и дошедшего до нас только в славянском переводе. В нем излагаются агадические предания об Аврааме и приводится обширное описание небесного путешествия Авраама и полученного им откровения. Антагонистом Авраама, пытающимся помешать его восхождению, оказывается падший ангел Азазель. Откровение Авраама рассматривается в контексте целого ряда иудейских традиций — енохической литературы, раввинистических текстов, литературы Гейхалот, средневековой каббалы. Однако наиболее важным «герменевтическим ключом» к тексту Откровения Авраама автор считает храмовый ритуал праздника Йом Кипур в том виде, как он описан в Мишне и у раннехристианских апологетов. Речь в первую очередь идет о выборе и изгнании козла отпущения, на которого мистически возлагались грехи Израиля. По мнению А. Орлова, главный демонический персонаж Откровения Авраама — Азазель — изображается в нем в виде изгоняемого в пустыню козла отпущения, в то время как Авраам получает черты «козла для Господа», а его наставник ангел Иаоил предстает в виде небесного первосвященника. Вознесение Авраама в небесную сферу соответствует восхождению первосвященника в Святая святых с приготовленным для жертвоприношения «козлом для Господа», а изгнание Азазеля — изгнанию козла отпущения в пустыню, где он, согласно поздней литературной традиции, низвергался с утеса.

Исследователи предполагают, что еврейская традиция связала между собой ритуал изгнания в пустыню «козла для Азазеля» (Лев 16:21–22) и историю о грехе ангелов, вступивших в связь с земными женщинами и породившими чудовищных исполинов (Быт 6:4), довольно давно — если не начиная с Книги Стражей (III в. до Р. Х.) [Hanson, 1977, 220–226; Olson, 2004, 34], то определенно не позднее времени создания Кумранских свитков [Grabbe, 1987, 154–155]. Истории взаимодействия ритуала козла отпущения и различных демонологических повествований в иудейской и раннехристианской традиции посвящена первая глава книги «Гибель антагониста и апокалиптические предания о козле отпущения». К ним, помимо Откровения Авраама, автор относит Книгу Стражей, Книгу Исполинов, Апокалипсис Животных, Книгу Юбилеев, Апокалипсис Иоанна Богослова. Их основным содержанием является изгнание антагониста и его заключение в бездну — последовательность, близкая к мишнаитскому описанию обряда козла отпущения. Орлов полагает, что можно говорить не только о влиянии ритуала козла отпущения на перечисленные произведения, но и о влиянии апокалиптических традиций на этот ритуал или, по крайней мере, на его поздние описания: сам обряд мог содержать в себе отсылки к апокалиптическим преданиям, а повествования о ритуале Йом Кипура в раввинистических и раннехристианских источниках несомненно претерпели влияние апокалиптической литературы (с. 35). Важной чертой, связывающей описание обряда с апокалиптической литературой, А. Орлов называет две стадии изгнания антагониста — его удаление на землю из сферы присутствия Божества и последующее заключение в подземную сферу: такова история падших ангелов Азаила и Шемихазы в енохической литературе и последовательность изгнания Азазеля в Откровении Авраама (с. 54, 66).

Еще одной принципиальной идеей, высказываемой в работе, является симметрия, проявляющаяся в рассказе о небесном вознесении визионеров (с. 19–21). Зачастую оно парадоксальным образом соотносится с изгнанием их оппонентов и антагонистов в адскую область. По мнению А. Орлова, этот сюжет также напрямую связан с библейской темой козла отпущения, который изгоняется и сбрасывается с утеса как раз в тот момент, когда первосвященник входит в Святая святых. Противопоставление жребия возносимых положительных и низвергаемых отрицательных персонажей безусловно укоренено в еврейской традиции Второго Храма. Мы встречаем его уже в книге Даниила, где небесное вознесение праведных противопоставляется участи грешников, обреченных «на вечное поругание и посрамление» (Дан 12:2). Аналогичная тема затем развивается и в новозаветной традиции: в Апокалипсисе небесное воцарение Иисуса Христа сопровождается изгнанием Сатаны из небесной области (Откр 12:10). По мнению А. Орлова, в апокалиптических произведениях, связанных с историей падших ангелов, эти противопоставления усиливаются до буквального обмена ролями (с. 20–21, 262–263) — в Книге Стражей и Откровении Авраама Енох и Авраам восходят на небеса, а Стражи и Азазель лишаются своего ангельского статуса и заключаются в подземные темницы.

Другой темой, заявленной в Откровении Авраама и несомненно также связанной с обрядом праздника Йом Кипур, является противопоставление правой и левой стороны и двух жребиев. Согласно Мишне, первосвященник, распределяя между двумя одинаковыми козлами их культовые роли, вынимал из короба два жребия — «для Господа» и «для Азазеля». По словам А. Орлова, «в целом ряде кумранских источников (1QM, 1QS, 4Q544 и 11Q13) два жребия стали ассоциироваться не с двумя жертвенными козлами, но с небесными и эсхатологическими персонажами: как положительными (Мелхиседек, Князь Светов), так и отрицательными (Мелхиреша, Велиар или Ангел Тьмы)» (с. 265–266). В апокалиптических видениях Авраама, изображающих будущую мировую историю, человечество также разделено на две группы, расположенные с правой и левой стороны, — Израиль и язычники. Первая группа изображается как относящаяся к уделу Господа, а вторая — к уделу, или жребию, Азазеля, таким образом рисуящегося как архидемон и противник Бога, возглавляющий большую половину человечества. Тема этого радикального дуализма развивается в двух главах монографии — «„Подобие небес“: слава Азазеля в Откровении Авраама» и «Эсхатологический Йом Кипур в Откровении Авраама: обряд с козлом отпущения». А. Орлов выстраивает линию преемственности между свитками Кумрана и Откровением Авраама, однако он полагает, что автор «выводит дуалистическую идеологию иудейского апокрифа на совершенно новый уровень по сравнению с дуалистическими воззрениями свитков Мертвого моря» (с. 216). Азазель в Откровении Авраама оказывается фигурой архидемона, противопоставляемой не только Аврааму и Иоаилу, но и Самому Богу. Это становится очевидным при обращении к таким деталям рассматриваемого апокалипсиса, как выделение особого «жребия», или «наследия», Азазеля: «Подобно числу звезд и множеству их, сделаю я семья твое собранием народов и народом, отделенным для Меня в жребии Моем с Азазелем» (Отк. Ав. 20:4–5). По мнению А. Орлова, изображение огненного ада как обители Азазеля также представляет собой дуалистическую пару с огненным описанием Престола Божия, расположенного на небесах (с. 221–222). Подобная дуалистическая картина мира, встречающаяся в литературе межзаветного периода, нередко связывалась исследователями с внешним, в первую очередь персидским влиянием на еврейскую традицию. Работа Орлова заставляет задуматься о возможных культовых истоках дуалистических мотивов в иудейской традиции.

В главе «Мессиянский козел отпущения в Откровении Авраама» Орлов предлагает свое прочтение одного из самых любопытных и вызывающих споры пассажей Откровения Авраама — 29-й главы, где описывается явление мужа, очевидным образом близкого к изображению Иисуса Христа (с. 80–110). В данном случае Орлов развивает теорию Д. Харлоу [Harlow, 2013, 167–183], считающего этот пассаж примером ранней антихристианской полемики, противопоставляющей истинного и ложного Мессию.

Как показывает А. Орлов, соотнесение Иисуса с козлом отпущения во II в. по Р. Х. стало общим местом христианской апологетики: его приводят такие авторы, как св. Иустин Мученик и Тертуллиан. По мысли апологетов, в первом пришествии Христос типологически обозначается изгоняемым и умерщвляемым козлом отпущения, во втором пришествии Его символизирует козел для Господа. А. Орлов полагает, что в 29-й главе автор Откровения Авраама говорит о двух мессианских фигурах и проводит параллель между Иисусом Христом и козлом отпущения и будущим Мессией и козлом для Господа. Подобное сопоставление предполагает хорошее знакомство автора Откровения Авраама с христианской апологетикой, использовавшей козла отпущения в качестве образа Иисуса. Связь таинственной мессианской фигуры с Азазелем (Отк. Ав. 29:5) в таком случае объясняется ритуальной функцией козла отпущения, отсылаемого в пустыню «для Азазеля».

Тем не менее нельзя не отметить, что в повествовании 29-й главы отсутствуют наиболее характерные детали обряда, связанного с козлом отпущения (пурпурная лента, изгнание животного в пустыню, его низвержение с утеса), поэтому данная аналогия не выглядит бесспорной. Наиболее принципиальным, однако, является то, что в видении перед Авраамом предстает только одна мессианская фигура, в результате чего аналогия с обрядом Йом Кипур становится неполной — чтобы выстроить последовательное противопоставление двух мессианских фигур, А. Орлов вслед за А. Куликом [Kulik, 2004, 51–52] предполагает, что в 29-й главе повествуется о двух мессианских фигурах, одна из которых описана в видении, а другая появляется только в его интерпретации. Поклонение мессианской фигуре в таком случае служит кульминацией представленной в Откровении Авраама темы идолопоклонства, что может быть истолковано как полемика с христианским почитанием Иисуса Христа [Hall, 1991, 78]. Подобная точка зрения кажется вполне вероятной, однако она ставит перед нами сразу несколько проблем. Каким образом сочинение, имеющее резко полемический по отношению к христианству характер, стало бытовать исключительно в христианской среде и на протяжении веков переписывалось христианскими книжниками? Какой смысл имеют содержащиеся в видении отсылки к евангельскому повествованию? Очевидно, что целование мессианской фигуры Азазелем имеет наиболее близкую параллель с поцелуем Иуды, с которой вряд ли могут сравниться другие предложенные исследователями интерпретации. Еще более озадачивает поклонение Азазеля этой мессианской фигуре — с одной стороны, поклонение со стороны архидемона выглядит достаточно двусмысленным, с другой, оно демонстрирует ее господство над силами тьмы, что опять-таки хорошо соответствует раннехристианской традиции, говорящей об универсальной власти Иисуса Христа (Еф 1:21–22, Фил 2:9–10). Наконец, насколько вероятно то, что в оригинальном тексте Откровения Авраама видение патриарха описывало одну, а его интерпретация — две мессианские фигуры? Сложность и многозначность 29-й главы Откровения Авраама может быть и результатом более поздней эволюции текста, известного только во вторичном славянском переводе, дошедшем до нас в достаточно позднем русском списке XIV в. Нельзя исключать возможности того, что яркие христианские черты 29-й главы, равно как и содержащиеся в ней очевидные непоследовательности, являются результатом творчества христианских книжников и оригинальное повествование могло иметь как полемический по отношению к христианству характер, так и изображать другую фигуру, близкую к «нечестивому царю» книги Даниила (Дан 11:36) или более поздней фигуре Армиуса, которой в процессе эволюции текста были приданы некоторые христианские черты [Hall, 1988, 107–110]. Как бы то ни было, концепция, предложенная А. Орловым, представляется достаточно интересным и последовательным прочтением 29-й главы Откровения Авраама, предстающей как один из древнейших примеров антихристианской иудейской полемики.

Глава «Проклятия Азазеля в Откровении Авраама» посвящена аудиальному аспекту Откровения Авраама — роли Божьего Имени в его образно-символическом строе. По мнению автора, спутник Авраама ангел Иоаил выступает в качестве носителя

Божьего Имени и небесного первосвященника. Вместе с Авраамом, предстающим в качестве его ученика, Иоаил налагает на Азазеля проклятия и отправляет его в необитаемые регионы. Подобный сюжет снова сопоставляется автором с обрядом Дня Очищения — первосвященник, облаченный в тиару с написанным на ней Именем, отправляет козла отпущения в пустыню. Дополнительный интерес представляет собой упоминание таргума Псевдо-Ионафана о содержащих Божественное Имя проклятиях, поизносившихся при возложении рук на козла отпущения (с. 141–142). Идея культового происхождения эпизода проклятия и изгнания Азазеля представляется достаточно интересной, хотя не менее убедительной выглядит их связь с магическими практиками отсылания нечистых духов в необитаемые места [Bohak, 2008, 109]¹. О связи мотивов енохической литературы с магическими практиками пишет и А. Орлов — в частности, он отмечает, что мотив связывания нечистых духов характерен как для истории Азазеля в Книге Стражей, так и для повествования книги Товита, описывающего экзорцистскую практику (с. 61).

Целый ряд интересных наблюдений автора связан с «технической» стороной апокалиптических видений, описывающих трансформацию визионера при его контакте с представителями высших сфер. Так, в главе «Пища Азазеля в Откровении Авраама» автор обращает внимание на таинственный пост Авраама: герой, отправляясь в путь к горе Хорив вместе с ангелом Иоалиом, не вкушает воды и пищи на протяжении сорока дней, питаясь лицезрением ангела и беседой с ним. Это воздержание от пищи говорит об идентификации Авраама с ангелами — согласно библейским и апокрифическим источникам, ангелы не вкушают человеческой пищи, а насыщаются особыми Божественными проявлениями: елеем Славы, сиянием Божественного Присутствия (с. 161–169). Непосредственным источником этого повествования, по мнению автора, является традиция, связанная с именем Моисея, — его питание во время пребывания на горе Синай было предметом многочисленных раввинистических спекуляций, а некоторые детали библейского текста заставляют видеть истоки представления о мистическом питании визионера созерцанием Божества уже в книге Исход (Исх 24:11). Орлов предполагает, что автор Откровения Авраама в данном случае вновь выстраивает дуалистическую пару: в видении Авраама, показанном ему после прибытия героя в небесную сферу, Азазель кормит Адама и Еву запретным плодом, идентифицирующимся с виноградной лозой. По мнению А. Орлова, прародители, в противоположность Аврааму, насыщаются земной пищей, в результате теряя свой близкий к ангелам статус и переходя в животное состояние (с. 195); если источником питания Авраама является ангел Иоаил, то для Адама и Евы им становится Азазель. Таким образом, мотив принятия пищи вплетается автором Откровения Авраама в общую канву дуалистического мировоззрения. Примечательно и то, что в Откровении Авраама мотив трансформации визионера получает дальнейшее развитие — не только Авраам преобразуется при переходе в высшие сферы бытия, но и его антагонист, падший ангел Азазель, теряет свои небесные свойства. Его одежда буквально обменивается на одежду Авраама: «Вот одеяние, которое на небесах раньше было твоим, отложено для него, а тлен, который был в нем, перейдет на тебя» (Отк. Ав. 13:12).

В главе «Эсхатологический Йом Кипур в Откровении Авраама: обряд с козлом отпущения» автор пытается объяснить, каким образом мотивы, связанные с праздником Йом Кипур, стали частью истории Авраама. По его предположению, само повествование Откровения Авраама в значительной мере выстраивается по аналогии с историей Моисея, известной из Библии и более поздних раввинистических источников. Уничтожение идолов отца Авраама Фарры соответствует истории разбиения золотого тельца, а восхождение Авраама в небесную сферу — вторичному получению Скрижалей Завета. Согласно ряду раввинистических источников, Йом Кипур был учрежден в память о дне возвращения Моисея с новыми Скрижалями Завета — когда израильтяне «рыдали при встрече с Моисеем, и Моисей рыдал при встрече с ними»

¹ Ср. также Мф 12:43.

[Braude, Kapstein, 1981, 385]. Таким образом, между представленной в Откровении Авраама моисеевой традицией и праздником Йом Кипур прослеживается прямая связь.

Второй и третий разделы книги посвящены образам других персонажей инфернальной иудейской мифологии — Сатанаила и Левиафана, также отразившихся в псевдоэпиграфической литературе. В главе «Затопленные Куци: предания о садах в славянской версии Третьей книги Варуха и Книге Исполинов» автор анализирует содержащееся в Третьей книге Варуха предание о затоплении райского сада, сопоставляя его с аналогичным мотивом, присутствующим в Книге Исполинов и Мидраше Шемхазая и Азаила. Автор демонстрирует, что в Третьей книге Варуха синтезируются две разные традиции, связывающие происхождение зла с грехом Адама или грехом Стражей. Насаждения Стражей, в книге Исполинов символизировавшие чудовищных Исполинов, в Третьей книге Варуха отождествляются с посаженными в Эдеме деревьями, причем насаждение Древа познания добра и зла, идентифицированного с виноградной лозой, приписывается Сатанаилу. А. Орлов в данном случае выстраивает аналогию между гибелью Исполинов и спасением Ноя на земле и гибелью всех растений и спасением виноградной лозы в небесном саду (с. 301). Подобное переосмысление енохических мотивов заставляет автора, вслед за Р. Бокхэмом [Bauckham, 1990, 355–385] и М. Химмельфарб [Himmelfarb, 1993, 93], сделать вывод о том, что «создатель Третьей книги Варуха был, судя по всему, вовлечен в широкомасштабное противостояние с традицией Еноха» (с. 397). Полное игнорирование истории Стражей действительно примечательно: судя по всему, автор критически относился к традиции, связывающей происхождение зла с грехом Стражей, а не с грехопадением Адама. Тем не менее, нельзя не отметить, что значительная часть Третьей книги Варуха представляет собой собрание различных материалов, имеющих космологический характер и призванных в первую очередь удовлетворить «научные» интересы читателя [Kulik, 2010, 36–37]. Можно предположить, что некоторые енохические традиции могли быть использованы автором без всякой целенаправленной полемики, а превращение символических насаждений Книги Исполинов в реальные растения отражает распространенную тенденцию к буквальному восприятию символического языка апокалиптических произведений.

Тему дуализма в еврейской традиции продолжает глава «Сатана созерцаемый: апокалиптические роли антагониста в рассказах об искушении Христа», посвященная рассмотрению новозаветных материалов, относящихся к синоптическим Евангелиям. Это изображение искушения Иисуса Христа в пустыне, где Сатана предстает в качестве демонической замены ангела — спутника визионера. Сатана является Иисусу после сорокадневного поста, перемещает Его на крышу Храма и на вершину высокой горы, показывая Ему «все царства мира», — то есть выполняет все функции, которые в традиционной апокалиптике выполняет *angelus interpres* и ангел-психопомп, также являющиеся визионерам после длительной, часто сорокадневной подготовки. Подобная картина вновь рисует Сатану в качестве противопоставленной Богу дуалистической пары, демонстрируя нам, что традиции, позднее отразившиеся в Откровении Авраама, бытовали и в древнейшем палестинском христианстве.

В главе «Левиафан как основание храма творения» Орлов обращается к «космологическому откровению», данному Аврааму во время его пребывания на небесах. Автор полагает, что явленное Аврааму описание мира, разделенного на три области (небо, земля, море), указывает на то, что мир в этом произведении мыслится как Храм, который был разделен аналогичным образом. Аналогия между Храмом и миром в древнееврейской мысли очевидна: как известно, в ближневосточной мифопоэтической традиции Храм изначально мыслился как модель мира [Levenson, 1984, 275–298; Walton, 2011]. Равным образом, устройство Храма также начинало влиять на космологические модели. Одним из примеров этого являются представления о Камне Основания, на котором установлен мир, присутствующие в целом ряде иудейских источников (с. 353). Орлов полагает, что в Откровении Авраама, как и в ряде раввинистических источников, роль подобного основания мира, отделяющего его

от вод первозданного хаоса, играет Левиафан. Более подробно к этой теме автор обращается в главе «„Что скрыто внизу?»: тайны Левиафана в ранних иудейских апокалипсисах и Мишна, Хагига, 2:1». Он обращает внимание на то, что в Отк. Ав. 10:9–10 Иоаил, перечисляя свои функции, говорит о том, что «я поставлен смирять херувимских животных... я поставлен держать Левиафанов». Здесь хайот, «святые животные», держащие Божий Престол, ставятся в соответствие Левиафанам, являющимся нижним основанием мира, в то время как Иоаил предстает в качестве ангельской сущности, поддерживающей порядок на всех уровнях творения [Harlow, 2011, 318]. По мнению А. Орлова, эта космологическая аналогия характерна и для раввинистической литературы, где постоянно проводятся аналогии между «тайной Колесницы» и «тайной Бегемота и Левиафана».

Работа А. Орлова является важным шагом в изучении дуалистических традиций в межзаветной литературе. Примечательно и то, что основным рассматриваемым в работе произведением стало Откровение Авраама — апокалиптическое сочинение, никогда не входившее в «золотой фонд» исследователей псевдоэпиграфической традиции. При рассмотрении Третьей книги Варуха также используется ее славянская версия, по мнению исследователей, более близкая к оригиналу, чем дошедший до нас греческий текст [Harlow, 1996, 40; Kulik, 2010, 26]. Причиной недостаточного внимания исследователей к этим интересным произведениям не в последнюю очередь явились лингвистические затруднения, которые европейские и американские ученые испытывают при работе со славянской псевдоэпиграфией. Можно не сомневаться, что после публикации многочисленных работ А. Орлова, посвященных славянской псевдоэпиграфии, ее исследования уже вышли из своего «младенческого возраста» [Grabbe, 1987, 156]. Их перевод и издание на русском языке явилось важным событием в истории изучения псевдоэпиграфической литературы и в российской науке. Как известно, большинство научных работ на эту тему пишется на английском языке, и весьма отраднo, что целая серия статей нашего соотечественника, сейчас работающего в Соединенных Штатах, стала доступна русскоязычному читателю.

Источники и литература

1. Bauckham (1990) — *Bauckham R. Early Jewish Visions of Hell // The Journal of Theological Studies. New Series. 1990. Vol. 41. No. 2. P. 355–385.*
2. Bohak (2008) — *Bohak G. Ancient Jewish Magic. A History. Cambridge, 2008.*
3. Braude, Kapstein (1981) — *Braude W. G., Kapstein I. J. Tanna Debe Eliyyahu: The Lore of the School of Elijah. Philadelphia, 1981.*
4. Grabbe (1987) — *Grabbe L. L. The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. 1987. Vol. 18. No. 2. P. 152–167.*
5. Hall (1988) — *Hall R. G. The «Christian Interpolation» in the Apocalypse of Abraham // Journal of Biblical Literature. 1988. Vol. 107. No. 1. P. 107–110.*
6. Hall (1991) — *Hall R. G. Revealed Histories. Techniques for Ancient Jewish and Christian Historiography. Sheffield, 1991.*
7. Harlow (1996) — *Harlow D. C. The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity. Leiden, 1996.*
8. Harlow (2011) — *Harlow D. C. Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham // The “Other” in Second Temple Judaism: Essays in Honor of John J. Collins. 2011. P. 302–330.*
9. Harlow (2013) — *Harlow D. C. Anti-Christian Polemic in the Apocalypse of Abraham: Jesus as a Pseudo-Messiah in Apoc. Ab. 29.3–14 // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. 2013. Vol. 22.3. P. 167–183.*

10. Hanson (1977) — *Hanson P.D.* Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11 // *Journal of Biblical Literature*. 1977. Vol. 96. No. 2. P. 195–233.
11. Himmelfarb (1993) — *Himmelfarb M.* Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. New York; Oxford, 1993.
12. Kulik (2004) — *Kulik A.* Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Toward the Original of the Apocalypse of Abraham. Atlanta, 2004.
13. Kulik (2010) — *Kulik A.* 3 Baruch. Greek-Slavonic Apocalypse of Baruch. Berlin; New York, 2010.
14. Levenson (1984) — *Levenson J.D.* The Temple and the World // *The Journal of Religion*. 1984. Vol. 64. No. 3. P. 275–298.
15. Olson (2004) — *Olson D.* Enoch. A New Translation: The Ethiopic Book of Enoch, or 1 Enoch. North Richland Hills, 2004.
16. Walton (2011) — *Walton J. H.* Genesis 1 as Ancient Cosmology. Winnona Lake, 2011.