

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Московский педагогический государственный университет»



А. В. Григорьев

РУССКАЯ БИБЛЕЙСКАЯ
ФРАЗЕОЛОГИЯ
В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ

Монография

МПГУ
Москва • 2019

УДК 811.161.1.37

ББК 81.411.2.36

Г834

Рецензенты:

А. М. Камчатнов, заведующий кафедрой общего языкознания МПГУ,
доктор филологических наук, профессор

Л. Ю. Астахина, ведущий научный сотрудник Института русского языка
имени В. В. Виноградова РАН, доктор филологических наук

В оформлении обложки использованы фрагменты рукописи
из собрания РГБ, ТСЛ, № 4, XIII в., www.stsl.ru

Григорьев, Андрей Владимирович.

Г834 Русская библейская фразеология в контексте культуры : моно-
графия / А. В. Григорьев. – Москва : МПГУ, 2019. – 200 с.

ISBN 978-5-4263-0732-2

В монографии исследуются библейские выражения в источниковедческом и семантическом аспектах, изучаются лежащие в основе номинации фразеологизмов образы, в которых находят отражение различные представления древних народов и культур. Автор показывает, как христианские ценности, воплощенные в содержании библейских текстов, воздействуют на русский язык и формируют особенности русской национальной культуры.

Монография предназначена для всех, кто интересуется историей языка, культуры и библистикой: филологов, историков и религиоведов, преподавателей, научных работников, магистрантов и аспирантов, которые посещают курс по филологическому изучению греческих и церковнославянских библейских текстов.

УДК 811.161.1.37

ББК 81.411.2.36

ISBN 978-5-4263-0732-2

© МПГУ, 2019

© Григорьев А. В., текст, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава 1. В начале сотворил Бог небо и землю... Космологические представления древности и русская библейская фразеология	29
Глава 2. От нашего ребра нам не ждть добра... Антропология и русская библейская фразеология	46
Глава 3. В рай пресветлый порываемся, в преисподнюю укладываем... Эсхатология и русская библейская фразеология	56
Глава 4. О чистых и нечистых. Русская библейская фразеология и представления древних народов о ритуальной и обрядовой чистоте	78
Глава 5. О сарапче, врачах и богатстве. Изменения понимания библейских фразеологизмов и свободных сочетаний под влиянием христианской культуры	100
Глава 6. О таланте и блудном сыне. Христианские традиции, отраженные в значении библейских фразеологизмов	147
Глава 7. О несчастных младенцах и бесплодной смоковнице. Пути проникновения библейских фразеологизмов в русский язык	160
Заключение	175
Библиография	177
Сокращения	199

Пет'цашась м'нози злато шорбѣтѣ,
ниѣ же злато т'цат'ся, ниѣ жи'чогъ,
и в'сакѣ бѣгатьс'тѣо прѣтѣ насѣбѣмъ,
гѣъ же сѣ кнѣгъ, не жи'чогъ,
нѣ нѣсѣрѣ драгы, нѣ златѣ...
Ѣмодѣу' сѣора бѣгатьс'тѣо
ниѣ всеѣа прѣмываѣтъ,
таѣмѣ в'сѣа, Ѣ земля бо,
блѣкѣ' прѣмываѣтъ едѣво...

«Христианская топография» Козьмы Индикоплова

ВВЕДЕНИЕ

Всем известны такие выражения, как *зарывать талант в землю*; врач, *исцелился сам*; *тебе вода во облаках*. Что мы знаем о них?

Подобные фразеологизмы называют библейскими – они представляют собой цитаты из Священного Писания или устойчивые сочетания, возникшие на базе библейских сюжетов. В русском языке насчитывается более двухсот фразеологизмов, восходящих к Священному Писанию; некоторые исследователи, включая в это число и крылатые слова, говорят о более чем 300 языковых единицах, источником которых является Библия¹. В многочисленных словарях и справочниках библейские устойчивые выражения соотносятся с соответствующими местами Священного Писания; описаны их значения в современном русском языке, приведены примеры употребления данных выражений в текстах XIX–XX вв.

Однако задумываемся ли мы над тем, почему талант следует зарывать в землю? Зачем врачу нужно в первую очередь лечить самого себя? Отчего в облаках – темная вода? Во многих случаях внутренняя форма фразеологизма, отражающая его мотивированность другими языковыми элементами и поэтому объясняющая его смысловую структуру, может быть затемнена, и в сознании говорящего не возникает образ (гештальт), лежащий в основе выражения, или же он формируется искаженно. Прояснить гештальт, а тем самым и внутреннюю форму фразеологизма можно, определив, как культура источника в библейскую фразеологию при отображении в ней предметов материальной культуры и концептов духовной и социальной культуры.

Традиционно считается, что Библия является собранием всевозможных народных легенд, притч, сказаний, законов, ритуальных предписаний и мифов, источником которых относятся к разным эпохам и различным социальным слоям². Тем не менее анализ данных источников в отечественной и мировой науке проводился эпизодически и не системно. Между тем, выполнив такую работу, мы увидим, что образ, лежащий в основе библейских выражений, а в некоторых случаях и значение многих фразеологизмов определяются не столько непосредственно контекстом Священного Писания, сколько внеязыковой действительностью: реальными житейскими, бытовыми нуждами, обрядами, обычаями и представлениями социальных и религиозных групп Палестины и других стран

¹ Колесов 1994. С. 24.

² Шувакова 2002. С. 50.

Ближнего Востока (Шумер и Вавилон, Персия) и Средиземноморья (Египет, Греция, Рим) времени Ветхого и Нового Заветов. При этом оказывается, что вопрос о происхождении и источниках библейских выражений гораздо сложнее, чем казалось ранее. Не только восточный мир заимствовал античные сюжеты и крылатые выражения¹, но древнееврейские образы проникали в Грецию как в эллинистический период, так и задолго до походов Александра Македонского². Вследствие этого во внутренней форме и значении многих фразеологизмов переплетены в единое целое различные культурные контексты. Такие выражения представляют особый интерес для исследователя, и в нашей работе именно они будут являться предметом анализа.

Распознавание в культурной памяти фразеологизмов сохранившихся в ней смыслов древних культур – важная задача³. Не менее важным является понимание того, что именно с принятием христианства русская культура за короткий срок приобретает все черты письменной культуры европейского типа. Особую роль в трансляции представлений новой христианской культуры играют библейские фразеологизмы, в образном содержании которых выразилось новое культурное мировоззрение. Для человека на Руси значимым представлялось получить жизненные установки на добродетель, благодать, преодолевающие грех; славяне заимствовали и восточнохристианское понимание истории, когда все события священной истории являются актуальными для читателя. «Постижение человека, – как указывают исследователи, – было связано... с происхождением всего сущего», в том числе с историей первородного греха, ошибок и заблуждений человеческого рода при всем немислимым переплетении исторических судеб человечества⁴. Именно поэтому в корпусе библейских выражений и текстовых реминисценций уже в древнейших переводах и оригинальных славянских памятниках письменности устойчиво представлены те, которые соотносятся с определенными знаковыми как фреймами, структурирующими знание об истории первородного греха, его преодолении и спасении человека: *по образу и подобию* (первоначальное состояние человека); *древо жизни добра и зла; омыющиеся словесными* (совр. *смысловитцы* (филотый) *тст*); *ибо ты земля, и в землю увидишь; в поте лица; терние и волость; Бог (Господь) дал, Бог (Господь) и взял; голыи родиться, голыи удреть; Каин и Авель; разве я старшее брату своему; Содом и Гоморра; избитие младенцев* (первородный грех, последующее наказание, распространяющееся на все человечество, и «история греха»), *служить*

¹ См. Флюссер 1999, Strack, Billerbeck 1922–1961.

² Подробное см. Визирман 2000, С. 20.

³ См.: Тетян 1999.

⁴ Криво, Щеглов 2000, С. 310.

Бог и маммоне; волк в овечьей шкуре; замечать сумок в чужом глазу; копящий мух под бляклом, сам упадет в нее; сшить плащам; горе тому, кто соблазнил единого от тысячи ста; бесплодная смоковница; зрывать таланты; построить дом на песке; возвращаться, как пес, на свои блякотины; тридцать серебряником; Иуда-предатель; худой поцелуй; легче верблуду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в Царство Божие (обличение людей, живущих по греховным законам после пришествия Христа); нищие душой; алчущие и жаждущие; соль земли; левая рука не знает, что делает правая; птицы небесные; не судите, да не судимы будете; какой мерой мерите, такой и отмерится вам; молчите и отвернется; будьте мудры, как змии, кротки, как голуби; кесарю – кесарево, Богу – Богу; мититься акидами и диким медом; не мечите бисер перед свиньями; летит идошца; избрать благу часть; по вере вашей будет вам; нет большей мой любви, как если кто положит душу за друзей своих; еще писал, писал; девы мудрые; вера без дел мертва (законы спасения, которые приносит Христос); блудный сын; заблудшая овца; солдечь ветхого человека; не впадают молодых вино в меты старые; (фиксация преобразования человека и невозможности возврата к греховной жизни); отделить овец от козлиц; тьма кромешная; земля оловяная; где червь не узирает и оловя не уласает; скрежет зубов, рай бы в рай, да дрем не пускают (эсхатология).

Таким образом, в нашей работе, исследуя библейскую фразеологию в контексте культуры и анализируя исходный культурный фон, мы также считаем необходимым уделить внимание следующим вопросам:

- 1) какие лингвистические и экстралингвистические факторы приводят к переосмыслению в Библии и христианской литературе уже известных выражений;
- 2) как обиходный и духовный опыт древних культур, воплощенный в содержании библейских фразеологизмов, воздействует на менталитет русского народа и формирует особенности национальной культуры.

Безусловно, как уже говорилось выше, подобный разговор невозможен без обращения к источникам, и не только к Священному Писанию Ветхого и Нового Заветов. Все используемые нами источники можно разделить на две большие группы:

1. Хронологически более ранние, чем Библия, источники, в которых встречается выражение, известное нам как библеизм, или упоминание о представлении, определяющем образ, лежащий в основе библейского выражения, или его семантику.

Переселение семитоязычных племен из южной Месопотамии (XIX–XVII вв. до н. э.)⁷ и вавилонский плен (604–562 гг. до н. э.), переход Иосифа и его семья в Египет в правление фараонов, завоевавшие Палестину войсками Александра Македонского в IV в. н. э., а затем ее включение в состав Римской империи (63 г. до н. э.) обусловили заимствование евреями воззрений, которые мы также можем найти в текстах народов Ближнего Востока и Средиземноморья: *мелерскит* и *авилонскит*: «Элиш и Нишхурсаг», «Сожестие Нианы и пресводнио», «Истребление мнш человек...», «Элуша Элиш» («Когда вверху...»), «Когда боги, подобно людям...», Эпос «Гильгамеше и др., *дромелелитскит*: текст «Стелы Шабаш», Пророчество Ноферти, Гимн Атону, Книга мертвых; *дромелитскит* и *латинскит*: в первую очередь в сочинениях авторов, известных всей ойкумене, – писателей: Гомера, Пиндара, Эсхила, Софокла, Еврипида, Эпопа, Плавта и др., философов: Платона, Аристотеля, историков: Геродота, Лукяна, Павсания, Плиния.

Не менее важны для исследования и *эллитистические дромелитскит* и *арамейские* сочинения (в первую очередь – Книга Юбилеев, 4 Книга Маккавеев, Завещания двенадцати патриархов, Книга Еноха – две последние известны и в древнерусских переводах), а также *толскит* *Кумрана*, Кумранскими рукописями (синтагмы Мертвого моря)⁸ называют рукописи на древнееврейском и арамейском языках, которые с 1947 г. находят на северо-западном побережье Мертвого моря в пещерах Вадн-Кумрана, Вадн-Мураббаага, Айн-Фашхи и Масады⁹. Как считается, это остатки библиотеки иудейской секты (сект)¹⁰, возможно, связанной с ессеями¹¹ и существовавшей в районе Кумрана примерно с 168–164 гг. до н. э. до 66–73 гг. н. э. Кумранские рукописи делятся на *библейские*

⁷ Не все исследователи придерживаются данной точки зрения. Так, Дж. ван Сетер и Т. Л. Томпсон называют переселение Авраама из Месопотамии «историко-фантастической композицией». См. *аналит. глоссы*: Райт 2003, С. 49–53.

⁸ На русском языке: Тексты Кумрана. 1971, Тексты Кумрана. 1996.

⁹ Кумранским рукописям посвящена обширная литература: Амузин 1960, Allegro 1956, Вахштадт 1977, Вессе 1956, Строс 1964, Дэвис 1956, Schiffman 1989, Уайн 1985 и др.

¹⁰ Так, например, И. Д. Амузин считает, что разные рукописи Мертвого моря (отражают) различные существующие локальные группы, отличающиеся по социальному составу и социальному строю. Так, «Устав общины» отражает особую организацию «посвященных» и полностью определенных от жизни «монахов», кто время как «Дамасский документ» – организацию мирян или сочувствующих. (Амузин 1960, С. 150).

¹¹ Кумранская секта (секта Мертвого моря) обнаруживает много общего с ессеями, о которых сообщает Иосиф Флавий, Филон Александрийский и Пиндий: это касается в первую очередь обрядов инициации, законов чистоты (хотя данные законы не были уникальны на Ближнем Востоке). Вопрос о собственности: у ессеев была только общинная собственность, а в Кумране пользование собственностью было общим, а владение частным. Сильно у кумранитов, в отличие от ессеев, апокалиптическая традиция. Большинство ученых всё же склонны считать, что кумраниты – это одна из ветвей ессеев, о чем косвенно дает понять Иосиф Флавий (Иуд. война, I, 13).

книги (все книги Ветхого Завета, за исключением Книги Есфирь; важнейшие: две версии книги пророка Исаия, книги Иова, Псалмов, Левит и др.; отрывки из новозаветных текстов); пошарим – библейские комментарии секты (комментарии на Книги Ававакума, Наума и др.); документы самой секты (из них важнейшие: «Устав общины», «Дамасский документ», «Война Сынов света против Сынов тьмы», «Свиток благодарений», «Храмовый свиток» и др.).

Еще в 50-е гг. XX в. была выдвинута точка зрения, согласно которой христианская «церковь» восприняла образ жизни ессеев (= кумранской общины), ее устав, многие из ее доктрин и, несомненно, значительную часть фразеологии, которой изобилует Новый Завет¹². «Сходство наблюдается не только в употреблении одних и тех же терминов и выражений, но и также в способе заимствования и интерпретаций ветхозаветных комплексов, выражающих сходные идеи»¹³.

Некоторые исследователи объясняют такое заимствование тем, что «Кумран – ессеевская колония, явившаяся местом деятельности Иоанна Крестителя и возникновения Христианства»¹⁴. Выдвигаются и предположения о связи Христа и ессеев¹⁵. Впрочем, не все ученые согласны с этим. Р. Сантала, считая, что взгляды Христа отличались от взглядов ессеев, утверждает, что «Иисус никогда не жил среди них, не проходил никакого длительного периода испытаний перед тем, как приступить к своему служению»¹⁶. Однако это не означает, что некоторые ессеевские представления и идеи не могли быть заимствованы Иисусом. В этом смысле верным представляется замечание епископа Мизаила, высказанное им в работе «Иоанн Креститель и община Кумрана»: «Господь... употреблял в своей речи и те выражения и словосочетания, которые выработывались в общине ессеев и сделались достоянием более или менее широких кругов. Впоследствии по примеру своего божественного учителя поступали и его апостолы, также иногда

¹² Вилс 1956. P. 126. См. также: Allegro 1956. P. 134–162. Davies 1956. Дривин 1958. Также см.: Михалк, ср. 1957.

¹³ Амусти 1960. С. 250.

¹⁴ Allegro 1956. P. 163–165. Вилс 1956. P. 126.

¹⁵ О связи Христа с ессеев и возможном упоминании последних в Новом Завете см.: Иисус Христос в документах истории. 1998. С. 377–378. Ср.: возможное упоминание ессеев в Новом Завете: Мар. 1:13 «И был Он [Христос] там в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями, где звери – одно из самоназваний ессеев (см.: «„Ибо злодейство твое на Ливане обрушится на тебя за истребление устроенных животных, за пролитие крови человеческой, за отступление страны, города и всех живущих в нем“ (Ам 2:17). Это относится к несчастному священнику, чтобы воздать ему за содеянное им над бедными, ибо „Ливан“ – это Совет единства, а животные – малые (простона) Нуды, исполняющие учение – 1Q рНab XII, 4; Комментарий на Книгу пророка Ававакума).

¹⁶ См.: Сантала 1996. С. 104–105.

пользовавшиеся принятыми у ессеев оборотами речи для выражения своих мыслей»¹⁷.

К этой же группе можно отнести тексты, которые могут опираться на древнюю устную традицию: древнееврейские и арамейские *псалмы Мимины* и *Талмуды, шарудим и мидраш*¹⁸.

Большая часть событий, которые описываются в Библии, происходит в Палестине – так греческие и римские писатели называли землю между Египтом и Сирией, населенную преимущественно евреями. Неудивительно, что образы и семантика библейских фразеологизмов отражают древнеиудейские реалии, обряды, обычаи и представления, в первую очередь религиозные, которые параллельно могут быть зафиксированы в древнееврейских и арамейских раввинистических сочинениях:

1) Таргум – арамейские переводы древнейших, домасоретских частей Священного Писания. Дошедшие до нас таргумы были написаны не ранее III в. н. э., однако привлечение таргумов, несомненно, является важным, так как они, особенно книги пророков, не являются дословным переводом, а привносят с собой всю совокупность иудейского предания. Наиболее известны Таргум Онкелоса (перевод Пятикнижия Моисея) и Таргум Йонафана (перевод книг пророков) – не ранее V в. н. э.;

2) Мидраш – комментарии на Священное Писание, возникшие по причине того, что правовые предписания, содержащиеся в различных частях Пятикнижия были противоречивы и несоследовательны. Для того чтобы устранить противоречия, необходима была интерпретация повторяющихся мест. Так рождается метод мидраша: объяснение одного библейского отрывка через другой. Существует два основных типа древних мидрашей:

Таннаитские (галактические) мидраши. Окончательная редакция этих комментариев на Священное Писание произошла в кон. IV – нач. V в. В их число входят: *Мехилта Рабба* Ишмаэля, *Сифре на Числа*, *Мидраш Тамарна*; *Мехилта Рабба Симеона бен Йохая*, *Сифра*, *Сифре Зута*, *Сифре на Второзаконие*.

Аморайские мидраши. Составлены на галилейском диалекте арамейского языка, датируются V–VI вв. н. э.: *Берешит Рабба*, *Вакра Рабба*, *Эйха Рабба*, *Эстер Рабба* (I); 500–600 гг.: *Песикта ле-Рав Казана*, *Шир ха-Ширим*, *Рут Рабба*.

¹⁷ Минаш, *ев.* 1957. С. 63.

¹⁸ Подробнее характеристику данных текстов см., например: Шейфман 2002. В монографии выдержки из Мимины (Mishna) и Тософты (Tos.) приводятся по изданию: Талмуд. Цитаты из других текстов даются по соответствующим изданиям (см. Источники), за исключением специально оговоренных случаев.

3) Мишна (евр. 'повторение', 'изучение', 'возобновление (в памяти)') – первое авторитетное изложение устного Закона, зафиксированное в письменном виде. Согласно иудейскому преданию, Моисею на горе Синай, помимо текста Пятикнижия, были дарованы также устные наставления, которые затем передавались евреям из поколения в поколение в среде пророков, старейшин, мудрецов и законоучителей. Эти наставления сначала устно дополнялись и комментировались книжниками (особенно начиная с эпохи вавилонского плена); затем материал устного Закона начал записываться (со II в. н. э.), когда в эпоху гонений возникла угроза гибели всех носителей устной традиции.

Материал Мишны организован по 6 разделам: Землям (земельные законы), Моэд (праздники, памятные дни), Нешим (женщины, законы брака), Незикин (гражданское право и возмещение ущерба), Кодашим (жертвоприношения), Тахарот (очистительные ритуалы). Всего Мишна состоит из 63 трактатов. Впоследствии она была завершена Гемарой (арам. 'завершение') – собранием комментариев законоучителей к Мишне – и в совокупности с нею составила Талмуд (евр. 'учение'), который, наряду с Танахом (Ветхий Заветом), является важнейшей священной книгой иудаизма. По месту составления различаются Талмуд Иерусалимский и Талмуд Вавилонский (последний, как более обширный и завершённый, считается более авторитетным). В Мишне, как и в Гемаре, содержится множество исторических, религиозных сведений, отражающих реальную действительность.

Исследуя данные источники и определяя их лингвистическую ценность, мы должны иметь в виду, что все эти сочинения по времени записывались позже, чем ветхозаветные и новозаветные тексты, однако, по всей вероятности, опирались на древнюю устную традицию. Поэтому параллели, встречающиеся в данных источниках к новозаветным устойчивым выражениям, можно рассматривать как свидетельство их общего источника.

Лежащие в основе номинация библеизмов образы и семантика фразеологизмов, в которых находят отражение добиблейские и доэвангельские космологические, антропологические, эсхатологические воззрения древних народов, а также представления о ритуальной и обрядовой чистоте, будут рассмотрены нами в 1–4-й главах книги.

2. Источники, в которых зафиксированы библейские выражения, отобранные истолкователями из Священного Писания и тем самым актуализированные для носителя языка: гностические тексты, греческие и славянские христианские сочинения (в том числе патристика и апокрифы).

Когда говорят о причинах употреблений библеизмов у греческих и славянских авторов, указывают, что использование подобных устойчивых выражений «одухотворило... тексты, противопоставляя их полным риторическим украшениям, но „длущим с точки зрения духовного содержания“ сочинениям „язычников“¹⁹. Это действительно так, однако при этом необходимо учитывать, что именно на основе Библии греческими Отцами Церкви создается новая христианская картина мира: цельная система знания, неразрывно соединенная с высоким нравственным характером. По мнению раннехристианских богословов, истина во всей своей полноте дана людям через Иисуса Христа. Вследствие того, что именно о Нем повествует Священное Писание, истину можно познать из Библии. Поэтому возникает необходимость в визуализации для верующего важнейших идей Священной Книги, которые нередко представлены в виде ярких образных выражений.

Однако, как указывал Климент Александрийский, «Спаситель научает своих учеников не просто по-человечески, но иррекает все посредством Божественной и таинственной Премудрости; поэтому и внимать сказанному Им следует не плотским образом, но необходимо проникнуть в сокрытый смысл»²⁰. Иустин Мученик первым из Отцов Церкви указал, что Библия – система аллегорически-символических образов, в которых открывается истина, «чтобы велитко было всякому постигнуть многое» (Иустин Мученик. PG 6, 90). Так большинство библейских слов и выражений сохраняют уже имеющиеся переносные смыслы и приобретают новые, христианские.

Аллегорический метод понимания Писания зародился еще в иудаизме, где в раввинистической литературе говорится об истолковании слов по правилу PaRDeS: согласные данного слова соответствуют, по мнению иудейских богословов, названиям основных принципов, по которым должна истолковываться Библия. Здесь P (psha) – простое, буквальное значение, а S (sod) – тайны, которые содержит в этом значении. Также мы знаем и о раввинистическом методе *tafsit mishna* – слово *ниже другое значение*²¹. Так, исходя из положения, что все в Ветхом Завете имеет аллегорический смысл, толковали Писание представители так называемой иудео-александрийской школы Аристовул (ок. 150 до н. э.) и Филон Александрийский (род. ок. 30 г. до н. э.). Однако, по мнению исследователей, их тексты представляли собой «смесь мистицизма и электизма, теософии и риторики»²². В противоположность им

¹⁹ Бычков 1998, Т. 1, С. 424.

²⁰ Clemens Alexandrinus. *Quis dives salvetur*, 162. Перевод приводится в работе: Сидоров 1998.

²¹ См. подробнее: Сангала 1997, С. 136–138.

²² Трубицкой 1994, С. 160.

Отцы Церкви, давая свои аллегорические комментарии, основывались на четких христианских принципах.

Отцы Церкви на основе библейского текста осмысливают реальную действительность, создавая между ней и языком некое посредство – христианскую картину мира, которая влияет на формирование новых значений слов и выражений. Данное утверждение можно представить в виде следующей схемы:

реальная действительность → *реальная действительность в Библии* → *библейское слово* → *осмысление и переосмысление библейского слова/выражения/стихотворения Отцами Церкви, создание христианского предания* → *значение в тексте* → *значение в языке*.

Отцы Церкви создавали четкую связь между библейским словом или выражением и представлением о них в системе христианской картины мира. Как указывают исследователи, «в процессе толкования конкретных библейских текстов отцами было осмыслено (или надлено) символическое значение всех встречающихся в Библии предметов, вещей, событий, явлений, имен людей... Эта лексика фактически составляла основной объем всей древней лексики, то есть с ее помощью описывался весь универсум. Таким образом, каждый реально существующий элемент или феномен универсума... был надлен символическим значением»²⁰.

Именно в сочинениях Отцов Церкви был создан корпус переосмысленных мифов, парафраз и слов Священного Писания, с которыми «сцеплялись» определенные христианские представления. Во многих случаях связь слово – предание оказывается устойчивой, встречаясь в христианских текстах в течение нескольких веков. Такая устойчивость во многом определяется тем, что для Отцов Церкви и затем для каждого верующего христианина Священное Писание неотделимо от Церковного Предания. Еще александрийский богослов конца II в. – начала III в. Ориген указывал, что сокровенные смыслы могут восприниматься только «божественным чувством (ср. Прит 2:5), присущим не всем людям, а только святым и блаженным». Поэтому возникает идея авторитета Священного Предания: лишь святейшие и мудрейшие ученики и последователи Христа могут приблизиться к ее постижению. Истина, данная людям через Иисуса Христа, не развивается, а постепенно раскрывается посредством Церкви, которая объединяет и согласует мнения последователей

²⁰ Бычков 1999, С. 335.

Христа. Таким образом, используемые выражения и их значения приобретают устойчивость и повторяемость.

Так происходит наваление оборотов, уже в тексте Библии существующих как фразеологические единицы, новым христианским содержанием и переосмыслении свободных сочетаний Писания, что будет показано нами в 5-й главе на примере подробного анализа отдельных фразеологизмов.

Христианская картина мира и система устойчивых библиейских выражений создается не сразу, но постепенно. Мы можем выделить несколько этапов ее становления.

1 этап. Мужии апостольские и Отцы Церкви кон. I – нач. III в.

Представителей данного периода (Климента Римского (92?–101), Игнатия (67–110), Поликарпа Смирнского (80–154 или 169), Титинава Сирийца (II в.), Иустина Мученика (100–166), Иринея Лионского (115–200), Тертуллиана (ок. 155–после 220) (также к этой группе можно отнести представителя александрийской школы богослова Климента Александрийского (150–220) и «раннего антиохийца» Феофила Александрийского (ум. в 80-е гг. II в.)) в науке называют апологетами, поскольку они «стояли на позициях последовательной борьбы с дохристианской культурой во всех ее основных аспектах и пропаганды, защиты и разработки основных принципов и положений христианской религии и культуры»²⁴.

Именно поэтому в сочинениях апологетов преимущественно используются библиейские выражения, которые в первую очередь ориентированы на полемичку с язычниками:

- подчеркивающие лицемерие оппонентов и их неспособность воспринять христианское учение: *пробы обращения; оценивающие козла, а верблюда высокопоставленные; не мечете бисер перед свиньями; легче верблуду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в Царство Божие; волк в овечьей шкуре, служить двум господам, на ветер слова бросать;*
- описывающие участь человека, в первую очередь грешника: *попын, что ты прах и в прах возвратишься, земля ожившая, Содом и Гоморра, скрежет зубной;*
- отражающие время гонения на верующих: *каким судом судите, таким и будете судимы, зла; возмощаю в пустыне;*

²⁴ Бычков 1999, С. 46.

- утверждающие неизбежность христианства: *ни одна бона и ни одна чртва из Закона не пребдеет;*
- указывающие на Христа как на истинного Бога и Мессию: *недостатно ратывать ремешь сапог Ево;*
- отрицающие языческие ценности: *не сотвори себе кумира, мерзость запустения, суети суети* и утверждающие христианские: *надежда не постыжасит;*
- содержащие обращения к истинным христианам: *атчине и жаскюдуне, молчите и отвержитесь, нищие духом, жасным много, и делашетей мало, дух бодр, плоть же немощна.*

Число библейских выражений в сочинениях апологетов первоначально было незначительно. Это можно объяснить тем, что Отцы Церкви в то время критически относились как к искусству красноречия, которое предполагало образную речь, изобилующую различными украшениями, в том числе и цитатами, так и к жанру цитатона, когда произведение представляет собой собрание цитат из различных произведений. Как указывал Тертуллиан, библейская литература еще более богата материалом, чем Гомер, для подобного творчества, к чему пробегают еретики (PL, I, 39). Кроме того, в работах многих апологетов отражены не центральные догматы христианства, а проблемы греческой философии, которые решаются с христианской точки зрения²⁵. Постепенно ранние Отцы Церкви усваивают ветхозаветную идею, что человек был создан «по образу... и подобию Бога», поэтому в морально-нравственном плане должен стремиться к Богу, «подражать Ему»²⁶. В наибольшей степени, это проявляется в сочинениях Климента Александрийского. Именно в его текстах мы впервые встретим такие библейские выражения, как *не мечите бисер перед свиньями; легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в Царство Божие; недостаточно ратывать ремешь сапог Ево; молчите и отвержитесь, нищие духом*, которые как раз и указывают на то, каким должен быть истинный христианин. Именно поэтому в сочинениях Климента количество библейских цитат и парафраз значительно увеличивается: как указывают исследователи, примерно на 1000 страниц текста творений Климента Александрийского приходится более 8000 ссылок на Библию²⁷.

²⁵ Бриллиантов 1998, С. 126.

²⁶ См.: Бычков 1999, С. 86.

²⁷ Сахаров 1998, С. 90, Osborn 1984, P. 127–128.

Имят. Ориген (185–254).

Большая заслуга в отборе материала принадлежала представителю александрийской богословской школы Оригену, который истолковал почти все библейские книги и оказал сильнейшее влияние как «на патристическую мысль (в том числе на грекоправославное богословие)²⁹, так и на формирование библейских выражений. В его сочинениях мы находим уже являющиеся устойчивыми выражениями или становящиеся фразеологизмами позднее библейские цитаты, которые впервые используются в постбиблейской литературе и актуализируются для читателя (*бухля мертвами, а дух животноумно; вера без дел мертва; возвратится ветер на круги своя; время собирать камни и время разбрасывать камни; звезда от звезды разлучаются в слове; легче верблюда пройти сквозь игольное ушко...; нет пророка в своем отечестве; не судите, да не судимы будете; мужежи и Саул во пророцех?; отцы еси отцоврад, а у детей не губят осломима; Саул, что гонимы мияя?; ядолок плоча*), причем для Оригена характерно использование устойчивых выражений не в составе цитаты, а самостоятельно (*излучити и жемлоуцми, зроби окрешенные*). Важное место у Оригена занимает процесс переосмысления библейских выражений (*туртовий воец, овидеять ову от козми*). Последний фразеологизм у Оригена мы находим с тем смыслом, который является устойчивым в современном русском языке: *...ἀνακρίνομενος ἀπὸ τῶν φαλλῶν καὶ τῶν ἀγροῦν, ὡς ὁ κοιλῆς ἀπὸ τῶν ἱρίων τοῦ προφῆτου* (...*овидеяющего влохи от хорони, как востырь козлицу от овцу*) – Origenes. *Fragments in Realtes*, 44, 9–10. Данное широкое символическое толкование, восходящее к древним архаичным, характерно для аллегорической экзегетики Оригена, поскольку именно этот богослов развивает тезис Климента Александрийского о необходимости понимать Священное Писание аллегорически. Ориген отмечает: «Мысль Божественных Писаний каждый должен записывать в своей душе троичным образом: простые люди должны назидаться... телом Писания (так мы называем исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться душою Писания; совершенные же... должны назидаться как бы духом, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Таким образом, как человек, говорит, состоит из тела, души и духа, так и Священное Писание, данное Божественною щедростью для спасения людей, тоже состоит из тела, души и духа» (*Ориген. О боговдохновенности Священного Писания. С. 265*).

²⁹ См. подробнее: Бычков 1999, С. 92–93.

Также в сочинениях Оригена мы отмечаем процесс создания новых библейских выражений, не представленных в Священном Писании своим лексическим составом: *бесплодная смоковница, блудный сын, заблудшая оца*.

III этап. «Золотой век» (IV–V вв.) христианства, связанный с деятельностью светских властей Византии – императора Константина Великого, при котором были созданы условия для распространения христианского просвещения, и великих богословов – Отцов Церкви – представителей каппадокийской (Григорий Богослов, Григорий Нисский, Василий Великий) и антиохийской (Ефрем Сирин, Диодор Тарсийский, Иоанн Златоуст, Феодорит Кирский и др.) школ богословия. Именно с IV в. связана также деятельность виднейших представителей латинской богословской школы Иеронима и Августина. В 325 г. н. э. был созван и Первый церковный собор – Никейский, на котором принимается краткое и точное изложение всех истин веры – Никейский символ веры²⁹.

Различные подходы данных богословских школ (в первую очередь восточно-православной (александрийцы, каппадокийцы и антиохийцы) и западной традиции) к пониманию Библии, методам и приемам обучения клира во многом определили то, что в современных европейских языках нет полного соответствия в плане объема, состава, формы и смысла заимствованных библейских выражений.

Представители александрийской и каппадокийской школ³⁰ стремились создать целостную систему знания, синтезируя сведения, получаемые из Библии и античных источников. В первую очередь они опирались на церковную традицию, Священное Предание. Однако при этом они указывали, что «живой смысл Писания или Логос, будучи невидимым и нематериальным ставится видимым и слышимым в словах писания, но он беспределен... и не может быть исчерпан никакими толкованиями» (Дионисий Ареопагит). Значит, возможны многочисленные индивидуальные толкования в рамках традиции с привлечением иных источников.

Данная школа зарождается в Александрии – одном из крупнейших центров эллинистической культуры – именно поэтому характер толкования Библии александрийскими богословами носил, согласно греческой традиции, по большей части умозрительный характер. Человек должен овладеть основанным на

²⁹ На Первом Никейском соборе было принято семь членов Символа веры, следующие пять были утверждены Вторым Константинопольским собором 381 г.

³⁰ При характеристике богословских школ, у представителей которых было различное отношение к использованию Библии, к античному наследию и церковной традиции, автор в основном использует следующие работы: Аверинцев 1997, Бриллиантов 1998, Былков 1999, Дьяконов 1998, Карсаван 1994, Сасарда, Сидоров 1998, Филарет (Гумилевский), армян. 1996, а также первоисточники.

Откровения совершенным и цельным знанием, неразрывно соединенным с высоким нравственным характером. При этом полученное знание нужно не для какого-то практического применения: ценнейшее само по себе оно дает человеку внутреннее совершенство и счастье как в настоящем, так и в будущем.

Синтез библейских и античных идей выразился в особенностях понимания истории представителями александрийско-каппадокийской школы. С одной стороны, кажется, что идеальное языческое круговое движение исторического процесса христиане заменяют движением по прямой линии к заданной цели. Однако, в отличие от антиохийского стремления к коакретности и латинского восприятия истории как острого спора противоположностей, пути, ведущего от одной ступени к другой, для каппадокийцев мир пребывает в вечности. «Настоящее остановлено; будущее – уже совсем не будущее, ибо оно в некоем идеальном плане дано готовым сейчас, но и прошедшее – не совсем прошедшее, ибо оно, как предполагается, обладало смысловым содержанием настоящего и будущего»¹¹. Таким образом, отчасти происходит возврат к античной статике, что подчеркивается введением нового годового круга христианских праздников. Под влиянием символично-аллегорического метода и типологического принципа толкования Писания формируется представление, что все поступки и все события в жизни человека и в истории человечества так или иначе соотносятся с перспективой абсолютного спасения или абсолютной гибели¹². Значит, все события священной истории являются значимыми и актуальными для верующего, потому они активно представлены в «стущем виде» как фразеологические единицы. Эти идеи постепенно становятся общими для всего восточнохристианского мира.

В отличие от александрийцев и каппадокийцев, для богословов антиохийской школы, целью которых была подготовка достойных членов клира, на первом месте стояли практические вопросы нравственного характера. Ответы на них антиохийцы искали в Священном Писании под руководством признанных авторитетов. Таким образом, первоочередной была роль Святоотеческого Предания: особое внимание уделялось точному и полному усвоению и передаче материала как по содержанию, так и по форме. Мышление антиохийцев тяготело к аналитизму: из Писания выбирались эпизоды и устойчивые выражения, на анализе которых строилась морально-нравственная концепция. Антиохийцы использовали на практике теоретические построения каппадокийских богословов. Так, Дионисий Ареопагит указывал, что жизнь человека понимается как усвоение

¹¹ Аверинцев 1997, С. 104–105.

¹² См. Аверинцев 1997, С. 75–76.

им того, что дается извне – от Божества, что само по себе есть внешнее для него, хотя, будучи усвоено им, делается его внутренним достоинством. Это усвоение сопровождается уподоблением человека Божеству, что является преобразованием античного мимесиса (вместо принципа подражания природе вводится принцип подражания Богу, что, как указывал Климент Александрийский, должно быть целью и смыслом жизни человека, стремлящегося к совершенству). Такая воплощаемая на практике идея напрямую определяет использование библейских выражений: отобранные из Священного Писания, они представляют собой конкретные жизненные установки, которым необходимо следовать. Таким образом, по мнению антиохийцев, и произведение в целом и образ (в том числе представленный в устойчивых сочетаниях) должны, в первую очередь, клевать на морально-правственную сферу человека.

В отличие от александрийцев и каппадокийцев, антиохийские богословы осторожно относились к античному наследию. В этом смысле они являлись продолжателями традиций сирийской школы, представители которой нередко называли греческую философию «обычными сказками и ребячьими бреднями»¹³. Впрочем, антиохийцы не были столь категоричными, как сирийцы, заимствуя методы (в первую очередь разработанные Аристотелем) и некоторые представления, в том числе космологические (Анаксимен, Демокрит), которые трансформировались на Русь посредством сочинений Севериана Габальского и Козьмы Индикоплова.

Отметим, что покаянное четкое разделение является весьма условным, так как представители александрийско-каппадокийской школы нередко занимались разработкой практических вопросов нравственного характера. Еще у Климента Александрийского богопознание «не есть только сухое, рассудочное знание, это – целый образ поведения человека, синтез теоретического и практического»¹⁴. Наряду с этим известны сочинения антиохийцев, посвященные космологическим и онтологическим вопросам. Богословов VI–IX вв. вообще трудно отнести к определенной школе, так как они заимствуют идеи как александрийцев, так и антиохийцев.

Для латинской богословской традиции было характерно употребление библейских цитат преимущественно в риторических целях. Это определялось целью, которую преследовали представители данной школы: образованным

¹³ Карсаин 1894.

¹⁴ Мартынов 1889, С. 119. Впрочем, если мы говорим о влиянии сочинений александрийцев, действительно, следует признать, что «Александрийская школа дава сравнительно мало практических сочинений, а они отличаются стремлением к аскетизму» (см.: Добросклонский 1880, С. 249).

человеком считался тот, кто красиво, убедительно и с пониманием дела мог говорить и писать по какому угодно вопросу, соответственно обстоятельствам и к удовольствию слушателей¹⁵. Во многом это определялось ориентацией на традиции античного красноречия, которые активно заимствовались. Так, Иероним, патетически восклицая в «Письме о сохранении девственности»: «Что общего у Псалтыри с Горацием? У Евангелия с Марком? У Цицерона с апостолом?» (Иероним. О сохранении девственности, 43), тем не менее цитирует в данном сочинении Сенеку, Ювенала, Лукреция, Плавия Старшего, Персия и трижды Горация, а затем замечает: «После частых ночных бдений, после слез, которые из самой глубины души исторгало у меня воспоминание о прежних прегрешениях, я все-таки держал в руках Плавия» (Там же, 44). В этой связи библейские образы во многих случаях трактовались достаточно широко, а конкретные смыслы реализовывались в текстах в зависимости от их содержания и направленности. Так сознательно утверждались полисемия образов Священного Писания. Считалось, что толковать Библию мог тот, кто владел знанием языков оригинала (еврейского и греческого), исторической ситуацией, а также навыками составительского анализа текста в стремлении выявить то, что являлось непосредственной мыслью писателя. Если этого сделать не удавалось, то верным признавалось толкование, которое согласовывалось с правой верой¹⁶ – таким образом, Священному Преданию уделялась второстепенная роль. По Августину, отношение человека к Откровению как источнику знания представляется как отношение испытующего и даже сомневающегося, только еще ищущего истины исследователя, причем жизненное значение истины определяется собственным пережитым опытом, и свидетельством человеческого сознания является последним критерием при ее оценке¹⁷. Возможно, здесь прослеживается влияние идей первых Отцов Церкви, которые утверждали, что греховно не тело, а плотские воодления души, человек же и его тело – прекрасны. Человек сам из глубины себя развивает содержание своей жизни, хотя жизнь его определяется согласием с божественной волей. Согласно Августину, если человек имеет веру, надежду и любовь, то он не нуждается в Писании, разве только для научения других.

Следует отметить, что такое отношение к тексту и смыслу Писания имело и глубинные причины, в первую очередь определялось особенностями понимания западными Отцами Церкви догмата Святой Троицы. Греческие Отцы Церкви, объясняя тайну Святой Троицы, предпочитали в качестве отправной точки

¹⁵ Tacit. *Dialog de Orat.*, 30. Вальман 1904, С. 225. Дожиков 1998, С. 47.

¹⁶ Августин. *De Gen. ad lit.* I, 31, 41.

¹⁷ Бродягин 1998, С. 169–170.

конкретное – три Ипостаси (Лица) Бога – и в них усматривали единую природу³⁸. Таков же подход восточных отцов и к учению о человеке. Первоначально, до грехопадения, по мнению многих Отцов³⁹, человек не имел различия полов и телесной организации. Он являлся существом духовным, предназначенным для созерцания и отражения Бога. После грехопадения он присоединился к животной природе и, следовательно, стал подвержен страстям и тлению. Таким образом, природа человека становится психосоматической. Восстановление человеческой природы и освобождение от чувственности возможно только через уподобление Господу, когда человек управляет своей природой посредством своей личности.

Западная церковь выражала тайну Святой Троицы, исходя из единой сущности, чтобы от нее прийти к трем Лицам⁴⁰. В *Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* (все едино в той мере, в какой противопоставление существующих отношений не требует различения), что позволяет признать существование единого истинного Бога, то есть единство Отца, Сына и Святого Духа. Этим, кстати, и объясняется пристальное внимание западных богословов не только к тексту Нового, но и Ветхого Завета: получается, что в последнем также представлен единый Бог. Данный факт, по всей видимости, и объясняет, почему в западноевропейских языках мы находим большое количество фразеологизмов, восходящих к тексту Ветхого Завета и имеющие параллели в русском языке. Так, например, во французском языке отмечаются 19 выражений, указывающих на происхождение человеческого рода от Адама; устойчивые сочетания, связанные с событиями священной истории, именами библейских патриархов и царей: *regretter les oignons d’Egypte, l’eschelle de Jacob, harpe de David, trouver son David*, в том числе переосмысленные в жаргоне: *parent du roi David, qui joue de la harpe*⁴¹. Направление познания от природы (сущности) к Лицам – это «движение» от общего к частному, конкретному, что, как мы видим, и проявляется в принципах латинской школы. Этим же объясняется и преимущественное внимание западных Отцов именно к природе вещей, в том числе к человеческой природе.

Данные воззрения будут рассмотрены в 6-й главе на примере анализа выражений *блудный сын* и *зарываю землю в землю*.

Для русской культуры деятельность Отцов Церкви данного периода особенно значима, поскольку сочинения представителей антиохийской и каппадокийской школ активно переводились славянами начиная с первых веков принятия христианства в Болгарию и на Русь: «Златоустрой» и «Маргарито» –

³⁸ Лосский 1991, С. 42.

³⁹ См., например: Григорий Нисский. Об устройстве человека. PG 44, 184–204.

⁴⁰ Лосский 1991, С. 42.

⁴¹ Проанализированные нами фразеологизмы взяты из работы: Яковлева 1998.

сборники слов и поучений Иоанна Златоуста, Слова Григория Богослова, сочинения Ефрема Сирина, «Шестоднев» Василия Великого, послуживший одним из источников для сочинения Иоанна Эсхарха Болгарского, толкования Феодорита Кирского и другие сочинения.

Так, темы и образы сочинений Ефрема Сирина были традиционными как для переводной, так и для оригинальной древнерусской литературы. Это относится в первую очередь к мотиву покаяния (именно Сирин вводит образы раскаявшихся разбойника, мытаря, грешницы, хананянки, самаритянки «при кладете водном»), смиренного осознания своих грехов и «старания наперед выказать на вид собственное недостоинство». Мысль о суде, участи праведников и грешников постоянно присутствует в его сочинениях⁴². Ефрем Сирин актуализирует для читателя и комментирует многие евангельские эпизоды, которые стали источником для возникновения библейских выражений: притчи о блудном сыне, милосердном самаритянине, десяти девах, богатом и Лазаре, талантах, бесплодной смоковнице, горчичном зерне, пшенице и плевелах; а также цитирует отрывки, в которых встречаются выражения, являющиеся в современном русском языке библейские фразеологизмы: *любимые младенцы; око за око; медостнои развизать ренить само его; разве я створох брату твою; кто ищет уни слышать, да слышит; не мечиже бисера перед свиньями; избрать благу часть; алетю Божий; ищуты небесные*.

Необходимо указать и на важную роль Иоанна Златоуста, который прекрасно знал Священное Писание⁴³ и богословские сочинения своих предшественников. В его трудах мы находим большинство библейских выражений, которые в русском языке являются фразеологизмами. Как указывает Е. Т. Казенна, духовное наследие Златоуста было усвоено славянами «в качестве наиболее созвучного и благодатного материала для развития собственной культуры и духовного совершенствования человека в целом. Духовное наследие святителя обеспечивало оптимальные возможности для развития этических, догматических, семейно-бытовых, общественно-политических взаимоотношений, жизни древнерусской культуры в целом»⁴⁴. Во многом, на наш взгляд, это произошло за счет использования Златоустом большого количества библейских выражений, в сжатом виде представляющих для верующего основные идеи Писания. Обратим внимание, что если Отцы Церкви после Оригена употребляли

⁴² Подробнее см.: Саволов 1993, С. 62–65.

⁴³ Златоуст не менее 18 тыс. раз цитирует Писание (Вагг 1959, С. 315–317). Как утверждает Паладий Эдиповооковский, Златоуст знал наизусть весь Новый Завет (PG 48, 18). См.: Казенна 2002, С. 11.

⁴⁴ См.: Казенна 2002, С. 7.

в своих сочинениях то или иное устойчивое сочетание в среднем от 1 до 7 раз, то, как показывает наш анализ, в корпусе текстов Иоанна Златоуста, например, выражение *спустити и жидкоудити* встречается 44 раза, *да будет свет* – 25 раз, *кто увидит тебе в правую щек, подставь левую* – 16 раз, *надежда не постыжася* встречается 21 раз, *мерзость закусения* – 16 раз, *не судите, да не судимы будете* – 30 раз, *обоводоострый меч* – 20 раз, *око за око, зуб за зуб* – 22 раза, *плодитесь и размножайтесь* – 28 раз, *возни, что ты прав и в крик возвратиться* – 35 раз, *раме и сморож брату своему* – 15 раз, *схрежем зубный* – 56 раз, *света свет* – 27 раз.

Важным представляется тот факт, что именно в этот период наряду с использованием единично встречающихся цитат и парафраз (чаще с указанием источника) и устойчиво встречающихся библейских выражений, которые обычно употребляются в прямом значении (функционально их можно сопоставить с фразеологическими выражениями или крылатыми словами в современных языках), Отцы Церкви используют многие библейские слова и парафразы, отражающие христианские представления о Боге, спасении, добре и зле, покаянии, смиренни, страданиях не столько через отсылку к буквальным отрывкам текста, сколько через соотношение с определенным библейским эпизодом, структурирующим знание⁴⁵. Нередко раннехристианские богословы посвящают свои сочинения определенному сюжету Священного Писания (см., например, *Слово Иоанна Златоуста об Ироде и избивших их младенцах*, рукопись ГПБ, Ф. п. 1. 46. XII в.), что является дополнительным причиной фразеологизации свободных сочетаний, входящих в название эпизода. Именно в этот период употребление библейских слов и выражений в сочинениях Отцов Церкви становится не спонтанным и хаотичным, оно начинает определяться тем, что посредством Библии христианин может познать истину, создавая на основе Писания целостную систему умозрительного знания (христианскую картину мира), с одной стороны, и решая на этой основе практически вопросы нравственного характера – с другой. Устойчивость значений данных единиц определяется опорой на Священное Предание и экстралингвистическими факторами. Авторы стремятся, чтобы такие единицы становились фактами языка.

И' *знает*. Отцы Церкви VI–IX вв. (Роман Сладкопевец (ум. ок. 510), Иоанн Лествичник (ум. 563), Анастасий Синаит (ум. 686), Андрей Критский (ум. 712), Иоанн Дамаскин (ум. ок. 777), патриарх Никифор (ум. ок. 818), патриарх Фотий (ум. 886) и др.).

⁴⁵ Ср. Телин 1996, С. 244.

В этот период окончательно формируются особенности православного понимания идеи подражания Христу. Если Ориген указывает, что следовать Христу означает иметь такие добродетели, как разум, мудрость, истина, справедливость⁴⁶, то уже Григорий Богослов, отражая, как указывалось выше, кашпадокийское понимание истории и человека, отмечает, что подражать Христу означает стать всем тем, чем он *сделался для нас* (PG 35, 400a), то есть быть сопричастным тайнам Христа, «пускаясь в странствие, ведомые звездой, поклоняясь вместе с волками, воздавая хвалу вместе с пастухами...» (PG 36, 349c). Иоанн Лествичник формулирует принцип подражания так: «Христианин есть лицо подражающее в той мере, в какой это возможно человеку, словом, делами, помыслами» (PG 88, 633b). Стремление к подражанию словом приводит к тому, что в этот период многие библейские слова и парафразы частотнее отражают христианские представления через соотнесение с определенным библейским отрывком. Цитаты и парафразы в сочинениях поздних Отцов употребляются в более устойчивой форме, что находит отражение в переводах святоотеческих творений на древнерусский язык. Так, в сочинении Иоанна Дамаскина «Слово об ископшей смоковнице» (Homilia in ficum arefactam – PG, 96, 576–588) мы встречаем большое количество библейских выражений, которые в современном русском языке являются устойчивыми. Некоторые из них являются фразеологизмами уже в греческом тексте. Славянский перевод данного «Слова» вошел в состав «Успенского сборника»: Ἐν ἰσραὴλ γὰρ τοῦ προσκόπου σου PG 96, 581 – *потъмъ лица свѣта* (Усп. сб. 177в⁴⁷); Δεῖ με ἐπιστρέφει τὸ πλανώμενον πρόβατον, καὶ ἀβηθήσει πρὸς τὴν ἀρχαίαν τοῦ παραδείσου μονήν PG 96, 577 – *кънѣ ми естъ обратити завържышегъ овцѣ и направити на търъпѣго раѣ пакогъ* (Усп. сб. 176 а); ἀκούθος καὶ πρβόλου ἀνομιλεῖ σοι PG 96, 581 – *търпанн и къльмъдъ растити ти* (Усп. сб. 177в), ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θέσῃ ὑπὲρ τὴν φίλον αὐτοῦ PG 96, 577 – *да помжогъ къто дѣно за дрегъи свѣа* (Усп. сб. 176б, 5), Οὐκ ἔχει μὲν γὰρ τοῦ τὴν κεφαλὴν κλίνειν PG 96, 577 – *не имѣ еде глави подыклонити* (Усп. сб. 176а, 25), φάλλα σικκῆς PG 96, 581 – *анстнани смогъннѣ* (Усп. сб. 177в, 20)⁴⁸.

Отмечаемые парафразы свидетельствуют о свободном обращении с устойчивыми выражениями: *ведостоми разжжати речити савог Его* → *я не*

⁴⁶ См. подробнее: Haff 1958. С. 290.

⁴⁷ См. также Слово Иоанна Златоуста о Святой Троице, о творе и о суде (BMЧ. Нов. 13–15, 152б).

⁴⁸ Ср. также: *пексавъннѣ къльмъ имѣ въ овъчѣре кънѣбѣдѣу адѣна за аджидо* (Усп. сб. 178а).

ρωμαϊκῶν ρομῶν ἡμῶν σαυτοῦ (Ὁὐ λῶο τὸν ἱμῶντα τὴν εὐὴν ὑποδημῶτων – Romanus Melodus, 16, 17). *Римце я старозе братья своетоу?* → *Старозе ли ты собственнотому брату?* σὸ δ φῶλαξ τῆς ἀποστόβλου (Photius, codex 243, p. 366a).

В это время в Византии начинают создаваться и сборники отдельных выражений из Библии и сочинений Отцов Церкви. Начало было положено еще Василием Великим и его «Нравственными правилами», где были представлены главы о покаянии, о лжи и правде, милости и др., встречаются цитаты из Писания, которые в современном русском языке являются библейскими фразеологическими единицами: *никто не может служить двум господам, не можете служить Богу и маммоне, две ленты одолицы, кесарю кесарю, вотк в овечьей шкуре, не о слабе едином оже буден человек, лудрые дены, пицце дулом* и др. (Basilius Caesariensis, *Regulae morales* – PG 31, 692–869). Позднее создаются выписки из Писания и Святых Отцов Максима Исповедника, «Пчела» Антония Мелитского, *Parallela Sacra* Иоанна Дамаскина и др. Так, в «Пчеле»⁴⁹ мы находим такие устойчивые выражения из Писания, как *αμυγινε и жаждѣшице* (οἱ πικρῶτες καὶ ἀψήκτος – *амыгини и жаждѣшице*, 16), *будыте лудры, как змен, и правосы, как логуби* (γίνεσθε φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀόριτοι ὡς αἱ περὶ τρωί – *коудити лудрыи как змни и цѣли мѣо голубѣя*, 47); *команюмѣ аму под бисектин сам утаден в мѣе* (ὁ ἄριστος βόθρων τῶ πλεόν ἡμιούται εἰς αἰτόν – *кышань амуо подъ клажиннѣмъ свѣннѣмъ вѣпадетца вѣ мѣе*, 126), *лече верблуду промѣта смозь мольные умк, чем богатоу водни в Царство божие* (εὐκοπιώτερον ἔστιν κήληρον δια τρεπίματος ραφίδος διελθεῖν ἢ πλοῦσαν εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ – *судонь есть сикозѣ нгаламѣн сѣин вальверуду пронти, неклан еѣтатеу вѣ цѣрствѣ нѣсонн вниги), оно видимъ сучок в глазу брата своето, а в своем не видимъ и бресма* (τί δὲ βλέπεις τὸ κέρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ βολὴν οὐ κατανοεῖς; – *что зршии сѣмѣца вѣ сѣкѣ брата своето а вѣ свѣннѣмъ верблуды не видшии*, 340) и др.

Также в этот период создаются «вопросно-ответные» произведения – лаконочные комментарии, в которых «толкованием» сопровождалась небольшая выписка из библейского текста или какое-либо понятие. Примером могут служить «Вопросы и ответы» («Отвасты на вопросы»), написанные Анисетом Синаитом⁵⁰,

⁴⁹ В скобках приводятся данные выражения в греческом тексте «Пчель» с указанием древнерусской параллели и страницы по изданию: Семенов 1893.

⁵⁰ В древнерусской письменности произведениями такого рода также являются Пандекты Анисета, Беседы трех святителей и др. См. подробнее: Алексеев 1999, С. 39–40.

основной объем которых вошел в Изборник Святослава 1073 г.³¹ В данном сочинении Анастасия мы можем найти как «толковательные вопросы», являющиеся устойчивыми выражениями: не судите и не осуждены будете 210в³², так и одиночные библейские фразеологические единицы в тексте «ответов»: трынник и кальцарь 101а; земля жон и въ домъ водни 101а; садомьскъ и гомарьскъ 101в; асы садама и гомара 55б; ꙗкъ да ꙗкъ же отъ 76б; ады пьсть вгда придетъ на сьва кальцетны 36г; сьва зьвьнна 45б; вьсѣго же ко не можеть дѣлаъ господинама ракетати 30б и 93г-а, не можеть когу ракетати и манонѣ 30б, не дають вьсѣръ сьвннать 18а, тьщѣтъ и отьвьдѣтъся 41б, вько вьрѣн нѣъ же не вѣрѣстантъ и оть нѣъ не отьстантъ 55в; и чьго вьмъ же не хьштѣтъ те и дьругъ не тьвѣр 93в; вѣра нѣз дѣлъ мьртка вѣтъ 27б и др.³³

Жанр подобных произведений способствовал закреплению библейских выражений в определенной форме.

Подтверждением того, что библейское выражение становится фактом языка является фиксация данных устойчивых сочетаний в греческих лексиконах, среди которых следует в первую очередь назвать *Словарь Геттола (Исмаил)*³⁴; *Словарь Сиды (Суды)*³⁵; *Словарь Псевдо-Зонары*³⁶. Обращение к данным словарям позволяет во многих случаях выявить изменения значений определенных фразеологизмов.

Так, выражения *мерзость запустения, колет ощущение* зафиксированы у Сиды и Псевдо-Зонары, *ощущение вожделования, будите мудрым, как змий,*

³¹ Также в Изборник включены выдержки из сочинений патриарха Никифора и Митрано Сикелла.

³² Цитируется по Изборнику Святослава 1073 г. Ср. также: не вьдѣдѣнѣтъ оусты оьдѣрывать 193а < не сверной в уста, а сверной из уст; вѣмъ чьтъ вѣтъ талантъ нѣи хьштѣтъ вьдѣтъ ꙗкъ отъ зьвьннаго рама и дати и доде сътворѣннѣмъ 211 а < звать талант в землю; овому талант, овому да.

³³ Ср. также: вьдѣ нѣта едина вѣтъ чьтъ едина и мьно идетъ закона < ни на боу 7б; вьдѣ вьдѣ нѣта на сьвннѣ и окрѣтъ < бесплодная ськоновица 85а.

³⁴ Геттолай – александрийский грамматик, живший в конце IV в. н. э., составитель большого греческого словаря.

³⁵ Сиды – византийский лексикограф X в. н. э., автор лексикона, в котором не только приведены слова с производными формами, но и филологический, философский, естественно-исторический, географический материал. Источниками его являются как самостоятельные изыскания автора, так и словари Парповратона и Гелладия, собрание словей Симмаха, историческая компиляция Константина Багрянородного и хроника Георгия Монаха, биографические статьи заимствованы из словаря Геллиха.

³⁶ Зонара Иоанн – византийский хронист, живший в кон. XI – сер. XII в. и написавший всемирную историю от сотворения мира до вступления на престол императора Иоанна Комнина (1118). Однако известный под его именем словарь ему не принадлежит.

и простота, как голуби, надежда не постыжается – у Гешхия, в поте лица – у Гешхия и Свиды, всему свое время, немалая кружка, перст Божий и скрежет зубовой – у Свиды, левая рука не знает, что делает правая – у Псевдо-Зонары.

В 5-й главе данной книги на примере анализа отдельных выражений будет показано, как обороты (в том числе и отдельные их компоненты), в тексте Библии существующие как фразеологические единицы, наполняются новым христианским содержанием, а свободные сочетания переосмысливаются и становятся фактами языка. В 6-й главе будет показано, как изменяются форма и значение библийских выражений в древних и современных европейских языках под влиянием воззрений различных раннехристианских богословских школ.

В настоящее время для устойчивых сочетаний, восходящих к Библии, используются следующие термины: *библейские слова* (Н. Николаюк), *библейские иречения* (А. В. Медведев), *библейские выражения* (А. Барих, Й. Матешич), *библейские крылатые слова, крылатые выражения* (А. Барих, Й. Матешич, В. Л. Ширяев), *библейские обороты, библийские цитаты* (Е. М. Верещагин), *библийские фразеологизмы* (В. Г. Гак, Л. М. Грановская, Н. Гури, Л. Г. Кочедыков, Л. Жильцова), *фразеологические библизмы* (В. М. Мокленко, Т. М. Шилова), *библийские фразеологические единицы* (Ю. А. Гвоздарев), *фразеологические единицы (фразеологизмы) библийского происхождения* (В. Г. Дидковская, Г. А. Лилич), *библийские словизмы* – для обозначений цитат из славянской Библии (В. Г. Гак), *библийская реминисценция* – для обозначения любой связи некоего элемента текста с Библией (С. Л. Андреева)²⁷.

Такое многообразие терминов во многом определяется различным пониманием исследователями границ фразеологии. Безусловно, к фразеологизмам в узком смысле следует относить только идиомы, обладающие целостностью значения, воспроизводимостью в речи, экспрессивностью. Однако в таком случае как области анализа окажутся поговорки, а также наиболее часто цитируемые места (крылатые слова) из Библии. А данная группа выражений также нуждается в изучении (особенно если мы обращаемся к истории языка (языков)). Именно поэтому, уделяя преимущественное внимание анализу фразеологизмов-идиом, мы будем привлекать к исследованию и все то, что, как смыко определяет В. И. Телия, «воспроизводится в готовом виде, не являясь словом»²⁸, и условно называть библийские фразеологизмы, поговорки

²⁷ См. подробнее: Ильиченко 2002.

²⁸ Телия 1997, с. 58.

и крылатые выражения *библейскими фразеологическими единицами или библейскими выражениями*.

Итак, материалом для анализа могут служить не только фразеологизмы-идиомы (альфа и омега, ищите дулон), но и такие выражения, как *вера без дел мертва; кто не работает, тот не ест* и подобные, часто называемые *крылатыми словами или выражениями*. Идиомы и крылатые слова либо встречаются в тексте Писания в таком же виде, как и в современном русском языке, употребляясь в переносном или прямом значении (*не мечите бисер перед свиньями, что есть меймиза, толчите и омыряться*), либо не представлены в Библии своим лексическим составом, но семантически детерминированы конкретными сюжетами (*блудный сын, добрый самаритянин, мы на йоту* и др.). К последним примыкают и выражения, которые определяются идеями и представлениями, зафиксированными в Священном Писании и истолкованными в позднейших сочинениях. К данной группе можно отнести фразеологическое выражение *бить на седьмом небе*, а также многочисленные поговорки, например: *лишние деньги – лишняя забота; век прожитется, всем достанется; лозим в дыму, как Авраам в раю; не муж в мужьях, кем жена владеет; утки дорожка в рай, да облоду нет; у Бога все возможно; седина в бороде, бес в ребро; и смех наводит на грех* и др.

Анализируя выражения последней группы, исследователь, изучающий, как опыт древних культур, воплощенный в содержании библейских фразеологизмов, воздействует на менталитет русского народа, обязательно должен решать источноковедческие проблемы, определяя, какими путями пришло то или иное выражение в современный русский язык. Этой проблеме будет посвящена 7-я глава данной книги.

ГЛАВА I

В начале сотворил Бог небо и землю...

Космологические представления древности
и русская библейская фразеология

Иудейские архаические космологические представления, зафиксированные в Библии, во многом сходны с творениями многих народов, в первую очередь шумеров и аккадцев. Уже в первом стихе Книги Бытия *В начале сотворил Бог небо и землю*, который, согласно данным словарей, является одним из наиболее цитируемых мест Священного Писания, сочетание *небо и земля*, по всей вероятности, восходит к шумерскому *ан-ки* 'вселенная'¹. Таким образом, в первый день творения была создана вселенная как некий хаос (или, по словам Носифа Флавия, *вся материя в ее совокупности*)², который затем был упорядочен: во второй и третий день Бог сотворил плоский диск земли, жестко связанный с куполом неба³, называемым в Библии *твердь* (ср. русское устойчивое сочетание *твердь небесная*)⁴. Твердь – еврейское *гаца* 'небесный свод', первоначально – 'о некоем пространстве'⁵, 'о чем-либо растнутом' или 'куполе'⁶ – обычно представлялось как нечто твердое и непроницаемое (возможно, кристаллическое или созданное из льда)⁷, что также согласуется с шумерскими представлениями о металлическом куполе небес; дивный купол служит для того, чтобы поддерживать находящиеся над ним воды (Быт 1:7), а также, по позднейшим иудейским воззрениям, огонь, снег, лед, приготовленные на день повеления Господа во время праведного суда Божию («Звезды двенадцати патриархов», 275). Однажды Бог уже таким образом наказал людей, когда открыл затворы небесных решеток или шлюзов (Книга Юбилеев указывает, что их было

¹ Тантлевский 2000.

² Иуд. др., 1.

³ Согласно Pirke Rabbi Eliezer (приписывается равви Елиэзеру бен Гиршану (ок. 90–130 н. э.), однако фактически относится к VIII–IX вв.), края неба соприкасаются с водами океана, в котором утоплены его [неба] ключи (PRE, 3).

⁴ Согласно словарю В. И. Даля, «твердь небесная – весь видимый нами бескрайний простор веруя земли нашей, отстоящий глазом в одной полке плоскости, на которой являются нам все светила» (Даль, IV). В словаре Д. Н. Ушакова: «видимое небо, в религиозных представлениях представляется твердой поверхностью» (Ушаков, IV).

⁵ Щедровицкий 1994, С. 34.

⁶ Согласно И. Ш. Шифману: Учение Пятикнижия Моисеево. 1993, С. 57.

⁷ Ср., например, у Носифа Флавия (Иуд. др., 1). Возможно, твердь имеется в виду, когда в Книге Еноха говорится о стене на небесах: «Я приблизился к одной стене, которая была устроена из кристалловых камней» (Енох 3:14). Данные представления вполне нашли отражение в космологических патристических сочинениях, в частности у Севериана Габальского и Козьмы Индикоплова.

семь⁹, другие апокрифы говорят о двух небесных отверстиях¹⁰), и вода, наводнившаяся над твердью, устремилась на Землю. Так началась Великая (вселенский, всемирный) Потопа. Данный факт определяет образ, лежащий в основе выражения *разверзлись хлеба небесные* 'о проливном дожде' (< Быт 7:11: «В шестисотый год жизни Ноевой, во второй месяц, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные открылись»). Некоторые исследователи интерпретируют небесные хлеба как облака или потоки воды, исходя из греческого текста, где используется слово *κταρόειτος* – буквально: 'низвергающийся', обычно 'водопад'. Однако древнееврейское *ʿalufay* означает именно 'решетка', 'шлюз или его затвор', 'окно', 'водовод', и нет оснований понимать его как-нибудь иначе. Обратим внимание на то, что и слово *κταρόειτος* у Плутарка встречается в сходном значении 'опуская решетка' (Liddell-Scott). Через небесные шлюзы может倾иваться не только наказание, но и божественная благодать: «Принесите все десятины в дом хранилища, чтобы в доме Моём была пища, и хотя в этом испытайте Меня, говорит Господь Саваоф: не открою ли Я для вас *отверстия небесных* и не полью ли на вас благословения до избытка?» (Мал 3:10).

Согласно пророку Исайе, небесные шлюзы (решетки) – необходимый компонент мироустройства, и их исчезновение будет свидетельствовать о конце света: «Тогда побезававший от крика ужаса упадет в яму; и кто выйдет из ямы, попадет в петлю; ибо *окно с небесной вышности* растворится, и основания земли потрясутся» (Ис 24:18).

Обратим внимание, что славянское слово *хлебъ* напрямую соотносится и с древнееврейским и с греческим соответствием. Хотя, как фиксируется в словаре М. Фасмера, внутренняя форма этого слова изменена (Фасмер, IV), а во фразеологических словарях отмечается, что это слово интерпретируется по-разному... и имеет, по-видимому, значение 'бездна, пропасть, простор, глубина' (само же выражение *разверзлись хлеба небесные* означает 'открылись небесные просторы')¹⁰, как убедительно доказывает И. Г. Добродомов, славянское *хлебъ* восходит к в.-нем. Кларе 'клапан', 'окно'¹¹. Это показывает, что первые славянские переводчики, возможно Кирилл и Мефодий, владели не только греческим языком, но и древнееврейским.

⁹ «И Бог открыл семь окон небесных, чтобы они изливали воду с неба на землю» (Книга Юбилеев, 138–139).

¹⁰ Согласно нулевским апокрифам, для стока верхних вод в небе были два окна (отверстия) – для этого Бог сдвинул с места две звезды из созвездия Плеяды. Впоследствии, чтобы приостановить потоки дождя, Бог закрывает отверстия парой звезд из созвездия Медведица (Фрэнк 1989, С. 88).

¹¹ Бирня, Макенко, Степанова 2001, С. 605; Шанский 1970, С. 24, 78.

¹² Добродомов 1983. См. также Мурынов 1981.

Как указывается в некоторых источниках, небесный свод жестко прикреплен к земле везде, кроме северной части¹². Таким образом могло быть объяснено наступление ночи: солнце, проходя с востока на запад, на северо-западе заходит за твердь и движется за ней до северо-востока (Т. Bab. Baha Batha, 25b). В Книге Еноха представлено иное объяснение: в тверди существуют ворота, из которых восходят солнце, луна и звезды¹³. Солнце представляется находящимся на колеснице (колесницах)¹⁴ с 12 отверстиями. Из таких отверстий *исходит тепло и свет на Землю* (Енох 14:75)¹⁵. Данные колесницы приводятся в движение ветром: «Колесница, в которых оно [солнце] поднимается, гонит ветер; и солнце, заходя, исчезает с неба и возвращается через север, чтобы достигнуть востока» (Енох 13:72); «Я видел ветры, которые несут солнечный круг и все звезды к западу» (Енох 4:18)¹⁶. Существует и другая концепция, согласно которой солнце не исчезает за твердь, а проходит к своему восходу, скрываясь в бездне или за высокими горами. Данные космогонические представления восходят еще к учению Анаксимена. Возможно, в эпоху эллинизма они были заимствованы иудеями. Воззрения о движении солнца могут определять внутреннюю форму библейского выражения *возвращается ветер на круги свои*. В Екк 1:5-6 сообщается: «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и *возвращается ветер на круги свои*». Таким образом, в данном случае речь идет о ветре, который приводит в движение «солнечную колесницу». Впрочем, некоторые исследователи указывают, что и в стихе 6 имеется в виду не ветер, а солнце, описывая на Таргум к Екк 1:6: «Солнце проходит каждую сторону днем, делает круг и проходит по северной стороне ночью, северная путь над бездной. Оно делает круг и приходит на юг от инана¹⁷ до таммула¹⁸, оно проходит круг и возвращается на север от тишири¹⁹ до тебефа²⁰. Оно выходит за границы востока

¹² Бог заявляет, что тот, кто скажет «Я есть Бог», пусть прикрепит и северную часть земли к небу в доказательство своей божественности (PRE, 3).

¹³ Книга Еноха, 70-78. Автор предполагает, что в тверди существует 12 ворот (6 на западе и 6 на востоке).

¹⁴ О колесницах солнца, которые создавали идоолопоклонники, см.: 4 Цр 23:11.

¹⁵ Книга Еноха, 77.

¹⁶ Там же, 34.

¹⁷ Инсан (ивит, абиб) – месяц еврейского календаря, соответствующий марту – апрелю.

¹⁸ Таммуз – месяц еврейского календаря, соответствующий июню – июлю. Связана до таммуза максимальная долгота дня.

¹⁹ Тишири (афанне) – месяц еврейского календаря, соответствующий сентябрю – октябрю.

²⁰ Тебеф – месяц еврейского календаря, соответствующий декабрю – январю. С тишири до тебефа долгота дня минимальна.

утром и входит в границы запада вечером»²¹. Однако, по нашему мнению, спор о том, как необходимо читать стих б: *возвращается ветер* или *возвращается солнце на круг свои*, не настолько принципиален, поскольку, как уже говорилось выше, речь идет о ветре, приводящем в движение солнце. Данные представления накладываются на античные греческие воззрения и фиксируются в раннехристианских богословских сочинениях и их переводах на славянский язык: *принимая //ща оубо по еж(ѣ)твенному писанию, ѿ востокъ ѿица шн // створѣща по елз(д)оуру южныа части елзвншаема // и авлаицаса вси земан. к сѣверу высота же землѣ, // сѣверное и запа(д)ное, срѣднрннному творити ноцѣ, // шк оубо полъ земля са, ер(ѣ)тъ океана, шкр(ѣ)тъ оуб // части; Тачи к тому на западѣ вышѣ ѿица. по вы //сотѣ земля, и тымъ веруу океана, по сѣвернымъ странамъ, творити горѣ ноцѣ, доидеши шкорожа //а придетъ пакы на вѣтры, и елзвншаемо пакы // по южнымъ частямъ, шельамтъ вслншоу си //ю. шко же и еж(ѣ)твенно писании г(ѣ)тъ прем(д)рыи солома //нѣ, елздытъ ѿица, и заидеть ѿица, и на мѣсто сво //е придетъ. елзхода само тамо шнстворѣтъ, къ // югу, и шкорожасть к сѣверу. шкорожасть кроутъ, // и елз кроуты его шкорожасть дѣхъ. дѣхъ э(д)н елз(д)оуру парити. шко по елздуру ре(ч) кроужинна. ѿ елзтокъ до юга, // ѿ юга, до запада, и ѿ запада, и ѿ запада до сѣвера, и ѿ сѣвера, па //ом на елзтокы, и ношѣ и дѣн створаетъ, и вѣщи (Согласно Божественному писанию, солнце восходит и следует по воздушной части южной стороны небосклона, поднимаясь и являя себя всей земле. Из-за гор, противушшихся от севера на запад, на севере бывает ночь с другой стороны океана, вокруг этих частей. Затем, когда находится солнце за высотами земли, движется по верху океана, на севере, [у нас] наступает ночь, [которая длится до тех пор.] пока не сделав круг, солнце снова не придет на восток, поднимется в южной части [небосклона], тем самым оно движется вокруг обитаемого мира. Также и Божественное писание говорит через премудрого Соломона: «Восходит солнце, и заходит солнце, и на место свое приходит». Когда оно восходит, оно следует на юг, движется на север и делает круг. В пространстве его обращает дух. Духом здесь называется ветер, так как сказано, что [солнце] по воздуху обвивает круг с востока на юг, с юга на запад, с запада на север и с севера снова на восток, и дни*

²¹ ГИ 1999.

и ночи наступают, и солнцестояния)²². Впрочем, идея кругового движения в мире природы является, безусловно, арханхой; впервые ее можно найти в шумерских источниках, где указывается, что мир в течение года описывает круг и в конце года «возвращается на свое место (ки-би-ше ги), то есть восстанавливается в своем целостном облике»²³.

В Священном Писании встречаются и другие толкования странных тверди. Весьма распространенным является представление второго неба как массы облаков²⁴. Эта идея отражена во внутренней форме русского библейского фразеологизма *темна вода во облацех* 'о чем-то непонятном, мудреном, неясном' (Ис 18:11).

Данное выражение восходит к славянскому тексту Библии и Септуагинте:

и положи *тмѣ* *дверь* *свои* *крсть* *его* *слави* *его*: *темна* *вода* *во* *облацѣхъ* *воздушныхъ*;

[καὶ ἔθετο οὐκὸς ἀποκρυφῶ αὐτοῦ κέκλυ αὐτοῦ ἢ σκρῆ αὐτοῦ σκοτεινῶν·
ἕβωρ ἐν νεφέλαις ὕδατος] –

буквально: «...вокруг Него шатер Его – темная вода в облаках „низнего слом“ воздуха [или мрачных, черных облаках]»²⁵. Синодальный перевод Библии зависит от древнееврейского оригинала: «И мрак сделал покровом Своим, севомо вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных» (אֶרְבֵּב עַד סְגֻלָּתוֹ). В то же время, обращаясь к древнееврейскому тексту, мы можем понять, что точный и определенный перевод в данном случае вряд ли возможен. Действительно,

²² «Христианская топография» Козьмы Индиктолова. Цитируется по славянскому переводу греческого текста: Книга, нарицаема Козьма Индиктолов 1997. Л. 9–9 об. Здесь и далее цитаты из Козьмы Индиктолова в нашем переводе.

²³ Емельянов 2003. С. 110–112.

²⁴ В Книге пророка Исаия мы находим в сравнение второго неба с дымом: «Поднимите глаза ваши к небесам, и посмотрите на землю вниз: ибо небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда, и жители ее также вымрут; а Мое спасение пребудет вечным, и правда Моя не престанет» (Ис 51:8). Однако древнееврейское *qāṣ* ('dym') может быть переведено и как 'облако пыли'. В Ис 40:22 сообщается: «Он есть Тот, Который восседает над кругом земли, и живущие на ней – как саранга пред Ним; Он распростер небеса, как тонкую ткань, и раскинул их, как шатер для жилья». Здесь второе небо – это *многок облако* (древнеевр. *šāq* 'много', 'покров', 'пелена', 'тонкая ткань'; от *šāq* 'прескращать в порошок, шаль'). Возможно, внутренняя форма данного слова отражает обиходные представления пудоса: внутренние дворя их домов и жаркую или дождливую погоду перекрывались шавсом. Однако не исключено, что здесь также имеется в виду «облако пыли», как и в Ис 40:22. Интересно отметить, что славянское слово *небо* (*nebъnъ-/ *nebъnъ), по мнению Ф. Н. Трубаева, обозначает именно обиходное, пасмурное небо (отражение не + *bъnъ 'сливающий, сверкающий'): Трубаев 2003. С. 189.

²⁵ *šbr*, *šbrs* – воздух, туман, мрак (нижний слой воздуха в отличие от *šbr*).

עננות – это *мрак вод* (или *водá*, поскольку евр. ענן (*shayin*) может использоваться и для единичных предметов). А вот еврейское ענן ('*ab*') является многозначным: это и 'облако', в первую очередь плотное, черное, грозное, а чаще – 'масса облаков'; 'мрак', 'муть' и даже 'чаща, заросли как убежище' (Whitaker 1995. P. 728). Слово ענן (*shashaq*) также может означать 'облако (только легкое)', а также 'небо' или 'пыль' (Ibid., 1007). Итак, только описательно мы можем передать смысл данного оборота: завеса темной воды, находящейся в плотных «грозных» массах (гуще) облаков, скрывает Бога, который пребывает за этой завесой как в убежище. Данные космологические идеи опираются на религиозные представления иудеев, которые считали, что «Он [Бог] повелел, чтобы Его Шехина (то есть пребывание Бога в мире) находилась в темноте»²⁶. Мысль о том, что Господь скрывается во мраке густых облаков, проводится в Библии неоднократно; при этом авторы постоянно полемизируют с теми, кто считает, что Бог, скрываясь за облаками, не видит того, что происходит на Земле: «И ты говоришь: что знает Бог? может ли Он судить сквозь мрак?» (Иов 22:13), «Облака – завеса Его, так что Он не видит, а ходит только по небесному кругу» (Иов 22:14). В Библии подчеркивается, что Господь скрывается от людей не для того, чтобы не видеть, а для того, чтобы Его не видели, и каково на самом деле Его жилище, не дано познать человеку. «Кто может также постигнуть протяжение облаков, треск шатра Его?» – восклицает автор Книги Иова (Иов 36:29). Обратим внимание, что слово עמלק (*emlakah*) ('темнота', 'мрак' [вод]) уже в древнееврейском языке было метафорой испоминания, неясности (Whitaker 1995. P. 798).

Постепенно в иудаизме возникают представления о множественности небес. Допускает это и само слово *небо* (древнр. *shamayim*), в 1-м стихе книги Бытия *В начале сотворил Бог небо и землю*, используемое в двойственном числе. Так, в Книге Юбилеев, написанной, по мнению большинства ученых, во II в. н. э., предположительно содержится мысль о существовании двух небес. В эпоху Второго Храма распространилось и учение о трех небесных сферах, где третье небо – небеса небес, самое близкое место к Богу (ср.: Пс 67:34). Эту мысль выразил в Новом Завете апостол Павел: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал непостижимые слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:2–4).

²⁶ Gill 1999.

Внутреннюю форму выражений *быть на седьмом небе* и *над семью небсами небесными* сии *Бог* определяют представления о семи небесах. М. И. Михельсон в своей работе «Русская мысль и речь» считает выражение *быть на седьмом небе* библейским, отмечая, что в Библии встречаются разные названия неба. По мнению других исследователей, данный оборот связан с древними представлениями об устройстве мира, описанными Аристотелем в сочинении «О небе». В справочниках и словарях обычно указывается, что, согласно Аристотелю, небо состоит из семи неподвижных кристалльных сфер, на которых закреплены звезды и планеты²⁷. В словаре В. П. Беркова выражение *быть на седьмом небе* сопровождается пометкой «из Талмуда или Корана»²⁸.

Какую из этих точек зрения следует принять верной?

Согласно шумерским представлениям, отраженным в космологических текстах, пространство состоит из верхней сферы планет и звезд, сферы обитаемого мира и сферы нижнего мира, при этом верхняя сфера планет и звезд может состоять из нескольких небес, число которых может доходить до семи (!). Данная сфера управляется старейшиной богов Аном, который восседает на троне седьмого неба, – это место, откуда исходят законы мироздания²⁹.

Как указывают исследователи, человеку эллинистического времени были доступны шумерские тексты, не дошедшие до нас в копиях I тысячелетия до н. э., которые, как до недавнего времени считали ассириологи, были забыты в позднюю эпоху. В персидский период евреи по образу жизни были частью цивилизации Средиземноморья. Они говорили на арамейском языке, который был языком Востока от Инда до Нила. Данный факт способствовал взаимному обмену знаниями между Грецией и Востоком. Поэтому шумерские, вавилонские и древнееврейские образы могли проникнуть в Грецию как задолго до Александра, так и во время его завоеваний³⁰.

Так, вавилонский историк Берос, автор «Вавилонской (Халдейской) истории», сообщает, что «бог Бел, который на греческий переводится как Зевс, разделал тьму посередине, отделил небо и землю друг от друга и устроил мир. Бел создал звезды, [а также] Солнце, Луну и пять блуждающих звезд»³¹, – это и есть то, что содержится на семи неподвижных кристалльных сферах греческих философов.

²⁷ Берков, Мокшанко, Степанова 2001 С. 389. Ср. также: Анукин, Анукина 1987. С. 218; Вартанов 1973. С. 152.

²⁸ Успен, Берков 1984. С. 130.

²⁹ Емельянов 2003. С. 112.

³⁰ Подробнее см.: Вигорман 2000. С. 20.

³¹ Jacoby 1958.

Таким образом, по всей вероятности, представления о семи небесах были заимствованы в Грецию с Востока.

Впрочем, не совсем верно считать, что семь небес описаны Аристотелем в сочинении «О небе». Дело в том, что классическая модель космоса, которая включала семь кругов, или сфер, сформировалась еще в пифагорейской школе к IV в. до н. э. На этих небесных сферах располагались «светила»: Луна, Солнце, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. Данную точку зрения пифагорейцев излагает Тимей (прототипом данного героя послужил философ-пифагорец Тимей из Локр Эпифеирейских, род. ок. 490 г. до н. э.) в одноименном диалоге Платона: «Чтобы время родилось из разума и мысли Бога, возникли Солнце, Луна и пять светил, именующихся планетами. Сотворил одно за другим их тела, Бог поместил их, числом семь, на семь небесных кругов, по которым совершалось круговращение иного» (Платон. Тимей, 38с–d). Итак, как считали пифагорейцы, данные сферы не являются неподвижными: при вращении они издают определенные тона, что рождает «стройные созвучия» или «гармонию (музыку) сфер» (Платон. Государство, 617b). Платон дополняет концепцию пифагорейцев, указывая, что на «каждом из кругов восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними [кругами], каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты» (Там же). В то же время Аристотель, воспроизводя в своем сочинении «О небе» данную теорию, подвергает ее сомнению: «Утверждение, согласно которому движение [светил] рождает гармонию, поскольку, мол, [издаваемые ими] звуки объединяются в консонирующие интервалы, при всей своей остроумности и оригинальности тем не менее не верно» (Аристотель. О небе, II, 290, 10–15). Выражение *музыка (гармония) сфер* в русском языке также является устойчивым и фиксируется в работе М. И. Михальсона³². Автор замечает: «Некоторые писатели, говоря о гармонии сфер, утверждали, что один Пифагор, писавший об этом, слышал эту гармонию»³³. На основании анализа источников мы можем конкретизировать высказанное мнение: выражение *музыка (гармония) сфер* отражает идеи Пифагора, которые разделяет и, дополняя, воспроизводит Платон.

В дальнейшем иерархия небес только усложняется. Филолай из Тарента (представитель пифагорейской школы, кон. V в. до н. э.) указывает, что число небесных сфер равно десяти. Платон в диалоге «Тимей», соглашаясь с пифагорейцами, что в космосе существует семь кругов, по которым движутся планеты (Платон. Тимей, 38с–d), тем не менее вводит еще один, «внешний» небесный круг, выражающий природу тождественного, истинного, благого. Даже

³² Михальсон 1997, С. 377.

³³ Там же.

«шифгоресце» Тимей в одноименном диалоге Платона указывает: «Полное число времени полного года завершается только тогда, когда все *восемь кругов*, различных по скорости, одновременно придет к своей исходной точке» (Там же, 39e). Даже стройное созвучие (гармония) небес создается именно из *восемь звуков* (Платон. Государство, 617b). Предшественник Аристотеля Евдокс Книдский (род. ок. 400 г. до н. э.) увеличил число небесных сфер до 27, поскольку Солнцу и Луне было придано по три сферы, остальным планетам – по четыре; кроме того, существовала так называемая сфера неподвижных звезд. Калпипп из Кники (IV в. до н. э.) добавил по одной сфере для Меркурия, Венеры и Марса и по две – для Солнца и Луны, получив в итоге 34 небесных круга.

Наконец, в сочинениях Аристотеля мы встречаем учение о семи светилах, но не о семи небесах. Слово *οὐρανός* 'небо' у данного автора используется по крайней мере в трех значениях: «1) в одном смысле, – указывает Аристотель, – мы называем небом субстанцию крайней сферы Вселенной, или естественное тело, находящееся в крайней сфере Вселенной, ибо мы имеем обыкновение называть небом прежде всего *крайний предел и верх [Вселенной]*, где, как мы полагаем, находятся все божественные существа; 2) в другом смысле [небо] – *тело, которое непосредственно прилегает к крайней сфере Вселенной* и в котором помещаются Луна, Солнце и некоторые из звезд, ибо о них мы знаем, что они на небе; 3) еще в одном смысле мы называем небом [все] тело, объемлемое крайней сферой, ибо мы имеем обыкновение называть Небом [мир] *Целое и Вселенную*¹⁴» (Аристотель. О небе, II, 278b, 10–20). При этом отмечается, что Солнце, Луна и планеты не располагаются на отдельных небесных кругах: «У тела должно быть несколько несущих сфер» (Там же, 293a). Кроме того, Аристотель вводит так называемые нейтрализующие сферы между внешними сферами планет, доведя количество небесных кругов до 56. При этом данный философ подчеркивает в своих сочинениях: «Небо не только одно, но... нескольких не могло бы быть, а кроме того – ...оно вечно, ибо неуничтожимо и не возникло» (Там же, 277b). Итак, представление о семи небесах восходит к воззрениям пифагорейской школы и до Аристотеля оно фиксируется в сочинениях Платона.

В Библии о семи небесах не говорится, упоминавшие о них мы встречаем только в Талмуде, откуда затем, как указывает Берков, данные представления переходят в Коран. Также считает и М. И. Михельсон, который в работе «Русская мысль и речь» отмечал, что о семи небесах упоминается в сурах 2, 17, 40, 65, 67, 71 и 78¹⁵. Действительно, в сурах 2, 67 и 71 говорится о Боге, который создал семь

¹⁴ Таким образом, в третьем значении Аристотель имеет в виду *космос* в целом.

¹⁵ Михельсон 1997, С. 616–617. Ср. также: Займовской 1930, С. 57.

небес рядами. В суре 78 небеса называются твердыми: «Разве Мы не сделали землю подстилкой и горы – опорами... и построили над вами семь твердей, и сделали пылающей светильню». В Суре 41 содержится более подробный рассказ о миротворении, однако он опирается на поздние иудейские раввинистические представления, содержащиеся в Талмуде: «Потом утвердился Он к небесам – а они были дымом – и сказал им в земле: „Приходите добровольно или невольно!“ И сказали они: „Мы приходим добровольно“. И установил Он из них семь небес в два дня и впустил каждому небу его дело; и раскрасили Мы ближайшее небо светильниками и для охраны». Суря 65: «Аллах – тот, кто сотворил семь небес и из земли столько же».

Впрочем, из этого неясно, находится ли Бог на седьмом небе. Правда, в суре 40 мы читаем: «Над всеми Он ступенями возвышен», однако данное место имеет неоднозначное толкование: ступени понимаются как семь небес, однако и как ступени скамьями или лестница для ангелов или провидиц, ведущая в Рай. Итак, идеи, которые мы находим в Коране, по всей вероятности, заимствованы из иудейских источников.

Так, в позднем иудаизме (II в. н. э. и позднее) говорилось о трех, пяти или десяти небесах³⁶, но обычно их семь, – их число соответствует числу Земель (древ, адама, харабта, смя, аббата, ара, теблет, лед). В Книге Еноха мы читаем, что на первом небе находятся облака, ветры, воздух и хранилища снега, льда и росы, на втором – грешники в полной темноте ожидают суда, на третьем небе расположены райский сад и гетевна, где течет огненная река, на четвертом небе находятся колесницы солнца и луны, на пятом – живут великаны, на шестом – фениксы и херувимы, поющие славу Господу, на седьмом – на священном престоле восседает Господь³⁷. Как указывает рабби Шимон бен Лакиш (Т. Ваф. Hagiga 12b), у каждого неба есть свое собственное имя: в талмудической интерпретации самое низкое небо – *vilon*, или завес. Дном оно простерто по всему небу, а с закатом солнца свортывается, чтобы Луна и звезды могли светить со второго неба³⁸. Второе небо – *raqia*³⁹, или небосвод, небеса солнца, луны и звезд. На третьем небе, *zafraqim*, произрастает манна для благочестивых. На четвертом небе, *zebol*, находится вознесенный Иерусалим и алтарь, на котором архангел Михаил приносит жертвы. Пятое небо, *maon*, – это небо служащих ангелов. На шестом небе, *mahon*, находятся сокровища снега и радуги. На седьмом

³⁶ Kittel-Friedrich.

³⁷ Книга Еноха.

³⁸ Mid. Kohlen, 37. Интересно, что представления о том, что семь небес имеют отражение в семи отделах подземного мира, восходит к шумерским воззрениям.

³⁹ В специальном переводе Библии – *твердь*.

небе, атамом, обитает правосудие, праведность, добродетель, жизнь и мир (можно предположить, что данные слова заменяют священный непронятный иудейским тетраграмматон имени Божия)⁴⁰. Здесь же живут души праведников, души нерожденных, также на седьмом небе находится Священный престол. Все небеса прикреплены к Земле и поднимаются над ней одно над другим, как кожа на лужевице.

Наши исследования показывают, что концепция семи небес отражена и в датированном памятнике древнееврейской «околобиблейской» литературы эллинистического периода «Заветы двенадцати патриархов» (конец III в. до н. э.). Повествование построено так, что, по всей видимости, автор отталкивается от более традиционного представления о трех небесах: «И вошел я из первого неба во второе и видел там воду, висящую по середине того и этого. И еще я видел третье небо, гораздо более светлое и сияющее, чем те два; ибо высота в нем была безмерна. И сказал я Ангелу: „Дав чего так?“ И сказал Ангел ко мне: „Не удивляйся сему, ибо другие четыре неба ты увидишь, более сияющие и несравнимые“. Итак, выслушай о семи небесах. Низшее [небо] ради того более печально, поскольку видит все неправды людей. Второе имеет огонь, снег, лед, приготовленные на день повеления Господня во время праведного суда Божия; в нем находятся души воздаяний для отщепенца беззаконным. В третьем находятся силы кощета, патниченные на день суда – сотворить отщепенце духам заблуждения и Велзара; те же, которые на четвертом [небе], выше сих, суть святые. Ибо в высшем из всех [то есть в седьмом] обитает великая слава [Бог] во святом святых превыше всякой святости. Когда [ты] войдешь туда; ибо ты близ Господа будешь стоять, и служителем Его будешь, и тайны Его будешь возвещать людям» (Завет Левия, III: Заветы Двенадцати патриархов, 274–275). Представления о семи небесах содержатся и в апокрифе «Вознесение Исайи». Данный текст, как предполагает, возник во II–I вв. до н. э., однако до нашего времени не дошел. Во II–IV вв. н. э. греческую (а может быть, и коптскую) версию данного текста использовали гностики. К концу XII в. в Европе появляется латинский текст данного памятника; существует и древнерусская версия апокрифа⁴¹. В данном тексте сообщается о семи небесах, на которых располагаются ангелы, спавшие Господа. На последнем, седьмом, небе вознесенный Исайя видит как Бога, так и «неких праведников, которые, сбросив плотские одеяния, пребывали в небесных одеждах и находились в великой

⁴⁰ Сагата 1997, с. 97.

⁴¹ Вознесение Исайи, 392–393. Мальков 1999, с. 499–527.

слова»⁴². Исайя рассказал о своем видении царю Езекию и его приближенным, сообщил в конце: «Когда он [ангел, несущий Исайю,] вознесся на седьмые небеса, все праведники поли Ему... Я видел прекрасного ангела, сидящего по левую руку от Него, который говорил мне: „Этого достаточно для тебя, Исайя, ибо ты видел то, что не познал ни один сын плоти... И не может этого познать сердце человеческое, сколь многое Бог приутожил для всех, кто любит Его“. Итак, – сказал в заключение Исайя собравшимся, – пребывайте в Святом Духе с тем, чтобы вы могли обрести ваши одеяния и троны, вешны славы, находящиеся на небесах»⁴³. Прохождение героя через семь небесных сфер описывается, как уже говорилось, и во «Второй Книге Еноха», сохранившейся в славянском переводе X–XI вв., который восходит к иудейскому оригиналу I в. н. э., испытавшему месопотамское, египетское и иранское влияние.

Так формируются представления о седьмом небе как месте пребывания не только Бога, но и праведников, пребывающих в состоянии вечного блаженства (напомним, что, согласно Аристотелю, над небом пребывают лишь божественные существа – Аристотель. *О небе*, II, 278в). Эти идеи позднее мы встретим в гностических текстах («Пастырь Гермия»⁴⁴), в Евангелии Варфоломея, а позднее в Коране. Затем данные рассказы в составе ветхозаветных апокрифов приходят и на Русь («Книга Еноха», «Вознесение Исайи», «Хождение Агапия в рай»).

Впрочем, с представлениями о семи небесах славяне знакомятся и через посредство сочинений Отцов Церкви.

Обычно в сочинениях христианских богословов упоминается два или три неба. Теорно, согласно которой существуют три неба, отстаивали такие христианские богословы, как Василий Великий (Василий Великий. *Беседы на Шестаднев*, III: 41–57) и Иоанн Дамаскин (Дамаскин, 407). Третье небо обычно отождествляется с *земным Иерусалимом* (Гал 4:26), а второе небо получает название *земного неба*, которое простирается в границах астрономической Вселенной⁴⁵. Сторонником концепции двух небес являлся Феофил Антиохийский (Послание к Автолику, 2), Феодорит Кирский, а вслед за ними многие представители антиохийской школы, в том числе Севериан Габальский и Козьма

⁴² Цитируется по переводу с латинского текста: *Вознесение Исайи*, 400. Существует и древнерусский вариант апокрифа, который носит название «Видение Исайи», где сообщается: *и шкѣ азидеуѣ на семѣ нѣбѣ и видѣху члвчѣ (тѣ) дивны // и неизвидимы. и агѣмы вѣстныи и предѣнии* (Л. 6–6 об.) (Мильков 1999. С. 510).

⁴³ Цитируется по переводу с латинского текста: *Вознесение Исайи*, 400. В древнерусском тексте: *и шкѣ азиде на семѣ нѣбѣ и востѣна и вси предѣница. и вси агѣма и вси стѣма...* (Л. 10) (Там же. С. 515).

⁴⁴ Klijn-Friedrich.

⁴⁵ Дамаско, 407.

Индиколов. Последний так комментирует слова апостола Павла: «Не обманься, слыша [слова] Божественного Павла: „...взятого до третьей части неба“? Ибо не три неба [имеются в виду], не большое [количество небес]. Не это он хочет сказать. Он не противоречит Моисею, но говорит, что взято расстояние от Земли до высоты неба, кроме его трети, чтобы сказать этим, что только он [человек] был взят от Земли, но не дошел до третьей части расстояния высоты неба»⁴⁶.

В то же время Приней Лионский в сочинении «Доказательство апостольской проповеди», опираясь на иудейские представления, о которых говорилось выше, отмечает: «Мир окружен семью небесами, на которых обитают силы и ангелы и архангелы, совершая служение поклонения Богу вседержителю и творцу всего, не потому, что Он будто бы нуждается в этом, но чтобы они не были праздными и бесплодными и безблагодатными. И потому Дух Святой обилел при Своем влечении и пророком Исаею исчисляются в семи образах служения, которые почли на Сыне Божием, т. е. на Слове, когда Он пришел, как человек. Ибо „Дух Божий, – говорит Он, – почнет на Нем: дух премудрости и разума, дух совета и крепости (дух ведения) и благочестия, дух страха Божия исполнит Его“ (Исх 11:2-3). И так, первое небо сверху, которое обнимает прозя, есть мудрость, и второе за ним – небо разума, а третье – совета, и четвертое, считая сверху, – небо крепости, и пятое – небо ведения и шестое – небо благочестия, и седьмое – эта твердь над нами, которая пала страхом отряжющего это наше небо Духа (ср. Прем. Солом. 1:7). Ибо Моисей откуда взял образец святильника с семью ветвями, который непрерывно светил во святилище; потому что он устроил это богослужение по небесному образу, как Слово говорит к нему: „Ты должен изготовить его точно по тому образцу, который ты видел на горе“ (Исх 25:40)». Впрочем, в первые века существования христианства представления о семи и более небесах часто встречались в сочинениях гностиков, поэтому подвергались критике. Так, Епифаний в «Панарии» сообщает об утверждениях гностиков, согласно которым «существуют восемь небес (Отдолада) и семь небес (Гобломада). Каждым небом правит архонт⁴⁷... а высшая мать находится на восьмом небе» (Ephraimius, Paneg. (Panarion), XL, 1, 1-8, 2). Приней указывает на воззрения гностиков о восьми небесах и десяти силах: «Затем они насчитывают десять сил таким способом: семь тел круговидных, которые называют небесами, далее, объемлющий их круг, который называют также восьмым небом, а сверх сего

⁴⁶ Цитируется по древнерусскому переводу «Христианской топографии» Козьмы Индиколова: Книга, пармасама Козьма Индиколов, л. 84 об.

⁴⁷ Согласно гностическому Апокрифу Иоанна: Yaouh, Eloaios, Asaphaios, Yae, Adonaios, Adani и Sabtataios (Coptic Gospel Library 1995. Русский перевод трактата см.: Афонский 2002).

солнце и луна. Сия, числом десять, говорят, суть образы невидимой десятиерцы» (Ириней Лионский. Против ересей, 2).

Василий Великий в «Беседах на Шестоднев» (Беседа III. О тверди) сначала критикует античных философов, которые полагают, что «небо одно, и нет естества, из которого могло бы произойти второе, третье, и так далее, небо». Затем, впрочем, он замечает, что «есть среди эллинских мудрецов и такие, которые говорят, что небес и миров бесконечное множество». Данное мнение оспаривается уже в античности. «Однако Божье могущество настолько велико, что мы [христиане] далеки от мысли не верить второму небу, что возмыслим и третьего неба, видеть которое удостоен был блаженный Павел (2 Кор 12:2). Псалом же, наименованная небеса небес (Пс 148:4), поддал мне мысль и о большем числе небес». Далее Василий излагает концепцию семи повос-небес, во многом повторяя критику Аристотеля: «И это немало не странное тех семи кругов, по которым, как все почти согласно признают, вращаются семь звезд и которые, как говорят, припоровлены друг к другу наподобие кадей, одна в другую вложенных, и, двигаясь противоположно вселенной, по причине рассказанного ими эфира, издают какой-то благозвучный и гармонический голос, который превосходит всякую приятность сладкопения. Потом, когда уговаривая это требует чувственного удостоверения, что отвечают они? То, что мы по начальной привычке к сему звуку и, прислушавшись к нему с первого мгновения бытия, от долговременного упражнения в слушании потеряли ощущение, подобно людям, у которых уши постоянно поражаются стуком в кузницах. Обличать улащренность и гнилость таких рассуждений, когда это ясно показывает каждому его собственный слух, не дело человека, который умает беречь время и предполагает слушателей людьми разумными» (С. 105–106). Итак, Василий выступает против античного греческого представления о семи кругах, по которым вращаются звезды, однако совсем не выступает против множественности небес. В дальнейшем, используя текст Василия Великого, Иоанн Экзарх Болгарский в своем «Шестоднев» опускает критику в адрес сторонников теории семи небес-сфер: *бѹ едѣкъ естъ. амы дождьмы горы. тако нѣса створигои, вселенцѣю ко е(с). мы же не тѣчно помышляемъ. второе нѣбо соуще. нѣ и третнѣго възносимъ. сѣи и блжнныи аваятъ видѣ. дѣдъ же нарича нѣса нѣсна. и о мнозѣхъ ны помысли творити. нѣсѹхъ разорѣшати. мѣнати же мнози ѿ. кругахъ, по ннѣи же ѿ. звѣздахъ прнстроени естъ. причтано же то е(с) дремѹтъ по дремѹхъ. («Богу угодно создавать как дождевые капли, так и небеса, ибо Он всемогущ... Мы же не только считаем, что существует второе небо, но ищем и третье, которое видел*

и блаженный Павел. Давид же, [который] называл „небеса небесные“, наводит нас на мысль, что существует [много] небес. Многие считают, что существует семь кругов, по которым вращаются семь звезд и которые принорованы друг к другу». Далее следует: «Мы же внешнее учение оставим внешним...»⁴⁶ (Л. 646–65а). В известном славянском памятнике «Палев Толкован» теория о семи небесах излагается с опорой на Иоанна Дамаскина, сочинение которого «Точное изложение православной веры» известно в славянском переводе Иоанна Эсхарха IX–X вв. по списку XII–XIII вв.⁴⁷: «У неба же, говорят, есть семь поясов, один выше другого. И утверждают, что оно тончайшей природы, словно дым, и что в каждом поясе есть семь планет» (Дамаскин, 192). Придерживаясь трехслойной структуры небес, Дамаскин тем не менее не отрицал и возможности существования данных семи поясов: «Желая сказать о небе неба, он [Давид] говорит о небесах небес, что обозначает небо неба (Пс 148:4), находящееся поверх тверди, а также и воды, находящиеся поверх небес, [то есть] или воздуха и тверди, или семи поясов тверди, по обычаю, свойственному еврейскому языку, называемой во множественном числе небесами» (Дамаскин, 193–194).

В Палев Толковой (Палева 10г–16г) об этом сообщается так: *неба(и) дамаскинъ исповѣда на(а) ѿ. ꙗ планетъ же поимъ астрѣискимъ и на перѣби планетѣ звѣзда арионъ на вторѣи планетѣ звѣзда юрионъ на третѣи планетѣ звѣзда зевонъ на ѿ планетѣ блѣнцѣ на ѿ. и планетѣ звѣзда афродитѣ же есть дѣнна. оюгда же дѣнно прохуодитъ оюгда же ющѣне заходуаци вымытъ на ѿ и планетѣ звѣзда кроноъ. на ѿ планетѣ луна... шкъ звѣзды всѣ исподи сѣтъ подѣ твердио, ниже двою частюю, съ высоты невидимы движими и обрацалми ѿ служимъ чина невидимыхъ силъ, надъ ними же есть ѿ планетъ, шкъ мѣстѣи въскрзали сътверкыми ѿ сѣтъилъ на сѣтъилцѣ, шкъ и пашимъ четвымъ и просѣтъилымъ правокрѣнымъ сираномъ оудекъ, ниже просѣтъилиа шѣтърымъ (Иоанн Дамаскинъ рассказывает нам о семи планетах, или воздушных поясах: на первой планете – звезда Марс, на второй планете – звезда Меркурий, на третьей планете – звезда Юпитер, на четвертой планете – Солнце, на пятой планете – звезда Венера, называемая также Денницей: она появляется тогда, когда день сменяется ночью, а ночь – днем; на шестой планете – звезда Сатурн, на седьмой планете – Луна... Итак, все звезды находятся под твердью в нижней ее части, движимые*

⁴⁶ Древнерусские издания из Шестоднева Иоанна Эсхарха здесь и далее в переводе Г. С. Баранкова.

⁴⁷ ВМЧ. Декабрь. Дни 1–5. М., 1901. Стбб. 141–293.

и управляемые с небесной высоты служением чина невидимых сил; над ними же есть семь планет, образом которых является созданный Моисеем семисвещник, подходящий и нашей честной, просветлой православной Церкви для просвещения неверных). Образ семи небес нередко встречается в русских апокрифах и дуловных стихах:

Время Божие приближается,
Слова Божие сокращаются...
Чады вы мои! Да не послушаете моей заповеди,
Рождину и [Христос] седьмое небо,
Спущу на вас камень горнскую, воду кипящую,
Побью вас камнем на земле...³⁹

Впрочем, в византийских текстах и их древнерусских переводах могут встречаться и иные представления об устройстве Вселенной. Так, в древнерусском космологическом трактате из рукописи XV в. РГБ. Рум. № 358 упоминается о девяти небесах. Данный трактат представляет собой, по всей вероятности, переработку сочинения Евстратия Никейского, который утверждал, что устройство мира аналогично устройству яйца: Земля соответствует желтку, небо – белку, а девять небесных сфер напоминают оболочки и скорлупу⁴⁰:

Л. 266 б.

Въдати ѿбо педала(т) шко (ж) кѣи(м) шра
зѣи(м) пмасть ницъ жельцъ педра(дн). ш
кель жельцъ тѣмъ. мѣл(д)рѣнцѣ. вѣрхъ
же мѣл(д)рѣнцѣ. клѣтѣ(к) шцо. по ея
летѣ(к) (ж) пакы другѣмъ. мѣл(д)рѣнцѣ.
по ниц (ж) чѣлка. шѣрѣнка. и шѣрѣ
жельцѣ шцо. ѿ дреу(гѣ)го. ницъ ра
зѣи(м) и ш шра. в(ѣ) шко (ж) и шѣрѣ шцо
желтѣ(ѣ) тѣмъ кнѣу(т)рѣнцѣмъ землѣ
скр(ѣ)тъ же землѣ в(ѣ) вѣл(д)шѣхъ. аж(ѣ)

³⁹ Голубиния книга 1991. С. 218.

⁴⁰ См. о взглядах Евстратия Никейского: Бороздин, Гуква 2000. С. 80.

.Л. 267а.

мал(д)рнцахъ въз(д)муха же шрѣжаи(т) ннѣ.

макѣ жъ желатость шрѣжаи(т) мал(д)рнца. ннѣна.

ннѣ же шрѣжаи(т) дреухѣннѣ. макѣ (ж) вѣрхуѣ
всаттъа. н шнчнаа дреухѣа мал(д)рнца вѣ(с).

н тако шдннѣ ннѣ дрѣга ннѣатъ. нноу

ннѣ. даж(д)ь н дрѣ фъ гъ ннѣи

(Необходимо знать, что в яйце посередине находится желток и поверх этого желтка – кожица. Над кожицей – белок, над белком – другая кожица. Над ней же [располагается] скорлупа яйца, и одно не соприкасается с другим. Так же и устроен мир: как желток яйца – Земля; вокруг Земли воздух, как кожица. Воздух окружается небом, как яичная кожица окружает желток. Небо опоясывается вторым небом, как белок другой яичной кожицей. И так в одном небе располагается другое до девятого неба).

Таким образом, образ, лежащий в основе выражения *быль на седьмом небе*, и его семантика определяются иудагорейскими представлениями об устройстве мира, которые в эллинистический период проникают в Палестину, где заимствуются и уточняются (седьмое небо – место пребывания не только Бога, но и праведников; герои ветхозаветных апокрифов («Заветы двенадцати патриархов», «Книга Еноха», «Воснесение Исайи») попадают на седьмое небо, вознося тайны Бога людям – значит, *быль на седьмом небе* означает испытывать радость и блаженство от близости к Господу). Затем, зафиксированные в апокрифах и сочинениях Отцов Церкви, представления о семи небесах приходят на Русь.

ГЛАВА 2

От нашего ребра вам не ждаты добра... Антропология и русская библейская фразеология

В Книге Бытия мы находим два описания творения женщины. В Быт 1 сообщается, что Бог создает человека – мужчину и женщину. При обращении к древнееврейскому тексту оказывается, что в данном случае имеются в виду не два человека мужского и женского пола, а человек, сотворенный мужчиной и женщиной (אָדָם וְאִשָּׁה)¹. Иудейские апокрифы дают нам описание человека с мужским лицом впереди и женским лицом сзади (В. Genibin 18a) или существа с женским и мужским телами, как бы прикрепленными спина к спине (Gen. Rab 55; Lev. Rab. 14; В. Pesikhot 61a и др.). Данная традиция могла быть заимствована из Вавилона, где считалось, что первый человек был двуполом (это предание встречается и в зороастризме). Такого же мнения придерживались Платон («Пар»), Филон Александрийский и гностики. В то же время на мировую культуру большое влияние оказал рассказ Быт 2:21–22, согласно которому первая женщина – Ева – была сотворена из ребра Адама. Существует несколько гипотез, объясняющих, почему Бог выбрал именно ребро для реализации своего замысла. В древнееврейском тексте соответствием данного слова является многозначное עֲצָם или עֶצֶם: это и 'ребро'², и 'сторона, край, вообще любое скрытое плотью место' (такое толкование слова возвращает нас к представлениям об андрогинной природе человека³), и 'искажение, несовершенство, ошибка' (отсюда точка зрения,

¹ Иудейский апокриф «Книга Юбилеев» (II в. до н. э.) уточняет: *Бог сотворил человека, одного, мужчину и женщину сотворил их, и поставил его владыкою над всем...* Современная наука не исключает, что первые люди могли быть гермафродитами, которые приступили к половому размножению в результате воздействия естественных источников радиации.

² В толкованиях указывается на ребро с левой стороны человека, шестое ребро или некое тринадцатое ребро, которое будто бы было первоначально у Адама: Тартум Песек-Негалам: 2:21–22. Существует также и мнение, что данный сюжет являл панорамическим из древнего угаритского изображения, на котором обнаженная богиня Аниф смотрит, как ее возлюбленный Мег убивает своего брата-близнеца, воин клочкал ему под ребро (Грейвс, Патай 2002, С. 98).

³ Раббн Шмуэль говорит, что под словом *le'elav* в Торе может пониматься не только ребро, но и сторона (в данном значении это слово употреблено в Исх. 26:20), а значит, Ева была создана впоследствии из второй стороны андрогина (Вет. Rab. 8). В Талмуде этот сюжет получает большое развитие. В трактатах вавилонского талмуда Брахот и Эрубин данной проблеме посвящена целая дискуссия. Рабб Шмуэль говорит: одни считают, что слово «ребро» может означать «шию», а другие считают, что под этим словом подразумевается «звезда», с которой Адам был изначально сотворен, именно из него и была создана Ева. В качестве подтверждения своих гипотез и те, и другие приводят все тот же стих из 1:26-го

прослеживающаяся в поздних иудейских апокрифах: Ева появляется в результате многочисленных ошибок Бога (Gen. Rab. 158, 163–164, B. Sanhedrin 39a и др.)⁴. Данные представления могли быть известны и на Руси, поскольку с данными апокрифами полемизирует Иоанн Златоуст: «Наложив, – сказано, – неступление на Адама, и усие». Это было не простое неступление и не обыкновенный сон; но так как премудрый и благоскусуемый Создатель нашей природы хотел взять у Адама одно из ребр его, то чтобы он не почувствовал боли и затем архидебально расположения к соиздаемой из его ребра, чтобы, помня боль, не возненавидел создаваемое животное, для этого (Бог), погружив (Адама) в неступление и как бы повелев ему быть объяту некоторого рода оцепенением, навел на него такой сон, что он совсем не чувствовал, что происходило с ним» (Беседы на Книгу Бытия, XV).

Однако одно из наиболее достоверных объяснений сюжета творения из ребра таково: в основе библейского сюжета лежит шумерский миф о боге Энки (буквально en-ki[ak] 'владыка земли', ср. Быт 1:28) и его жене богине Нинхурсаг (эпитет 'дающая рождение, жизнь', ср. Быт 3:20). В Поэме о Дильмуле сообщается, что Нинхурсаг создал для Энки помощницу: богиню – целительницу боли в его ребре Ни-ти (бука, 'госпожа ребра'). Если учесть, что шумерское *ti* может означать и 'жизнь', 'давать жизнь', то два эпитета 'госпожа ребра' и 'госпожа, дающая жизнь' соединяются друг с другом и реализуются в сюжете о создании Евы (др.-евр. *חַוָּה* 'жизнь', 'дающая жизнь') из ребра Адама⁵.

В то же время известно, что мифы жителей островов Полинезии, маори, бирманцев и калифорнийских индейцев также содержат сюжет отворении женщины из кости (ребра) мужчины⁶. Можно предположить, что в исследуемом случае важна не дискуссия о том, из какой части тела мужчины творится

поэма: «Сзади и спереди ты объедаешь жену» (Eubia 18a, Berakhot 61a). Вся последующая дискуссия строится на различных толкованиях 139 псалма, а также доводов за и против креста и лица. Чье лицо было сзади, чье спереди? – задний вопрос равнины. Логично, считает раббин Нахман бен Исаак, что мужское лицо было спереди, поскольку ведь мужчина не имеет право идти по дороге вслед за женщиной, даже если это его жена, ведь другие могут подумать такое... (Там же). Сама постановка такого вопроса вызывает из уст автора объяснение себе столь странный порядок слов в этом стихе поэмы: не спереди и сзади, а сзади и спереди! См.: Кастиля 2001.

⁴ Интересно отметить, что и согласно Аристотелю женщина – это ошибка природы.

⁵ Тамтлевский 2000, С. 103–113; Крамер 1991. Это стройная гипотеза, согласно которой, однако, Ева соответствует как сама богиня Нинхурсаг ('дающая жизнь'), так и Ни-ти. При этом в древнееврейском значения 'жизнь' и 'ребро' выражаются разными словами. Значит, представления о том, что первая женщина (дающая жизнь) творится из ребра, должны возникнуть уже в Шумере. Кроме того, богиня Нинхурсаг создает для Энки и других богинь-помощниц, однако внимание обращено только на Ни-ти 'госпожа ребра' – только ли из-за игры слов?

⁶ Фролов 1989, С. 18–26.

женщина, но указание на тот факт, что первая женщина в провинции создается из мужчины и тем самым занимает подчиненное положение по отношению к нему⁷. В древнееврейском тексте Писания это можно проследить и на языковом уровне: первым, согласно Быт 2, создается не мужчина, а человек мужского пола – ha-'adam, при этом, по мнению И. Р. Тавтлевского, определенный артикль ha не позволяет считать ha-'adam именем собственным Адам⁸. Женщина же – свр. *imma* – это и этимологически производное от *im* 'муж, мужчина' (ср. в др.-греч. женщина названа по функции *γυνή* < *γίγνομαι* рождать, то же рус. *жена*). По данным исследователей-шумерологов, в клинописи также перед мужским именем ставится показатель «человека, который мы никогда не увидим у женского имени⁹. Таким образом, в древнееврейской традиции женщина не *человек*, но *помощь* для него (ср. Быт 2:22; в русском переводе *помощник*).

Если придерживаться гипотезы о существовании матриархата, то можно предположить, что сюжеты о создании женщины из части тела мужчины есть отражение перехода в древних обществах от матриархата к патриархату: во 2-м сюжете закрепляется подчиненное положение женщины. Однако существование матриархата сейчас многими учеными подвергается сомнению, хотя элементы матрилинейных родственных отношений сохранились у многих народов, в том числе и у евреев¹⁰. Вероятно, матрилинейность могла возникнуть у иудеев после египетского плена: египтяне всегда вели свое происхождение от матери. Вообще, в Египте женщины пользовались максимальной имущественной самостоятельностью: они не только могли обладать имуществом, но и самостоятельно совершать юридические сделки. Тогда сюжет 2-й главы Книги Бытия отражает архаическую патриархальную стадию развития человеческого общества, которая была характерна и для Древней Греции. Так, Платон утверждал, что женщине труднее достигнуть добродетели, чем мужчине. По мнению Аристотеля, женщина по природе хуже мужчины. Ксенофонт в 10-й главе сочинения «О хозяйстве» изображает идеал женщины: она должна проводить

⁷ В этой связи отметим, что в иудейских апокрифах прослеживается и сюжет о творении Евы «из ребра с жалом на конце, который поначалу был у Адама, – сейчас его рудиментом является коготок» (Gen. Rab. 134; В. Епифан 18а).

⁸ Тавтлевский 2000. С. 100.

⁹ Вильямов 2003. С. 110.

¹⁰ Так, в генеалогиях царей иудейских всегда тщательно обозначаются имена их матерей. Автор Псалтыри, обращаясь к Богу, дважды называет себя «сыном его рабыни». У иудеев с этого времени отмечается глубокое уважение к матери. Почтение, которое оказывает ей дети, должно быть не меньше, чем почтение к отцу, непочтение к матери никогда сопровождалось даже особенно тяжкими последствиями. Еврейские женщины, исходя из текста Ветхого Завета, выступали и на поприще общественной деятельности (пророкицы, судьи).

время в хлопотах по хозяйству среди служанок, месить тесто, встряхивать и складывать домашнее белье, она должна быть умеренна в потребностях, старательна, аккуратна, скромна и молчалива. Не исключено, что данные представления о женщине восходят к шумерским воззрениям, согласно которым женщина – агрессивное и капризное существо, готовое проклясть своего мужа и навалить на него различные болезни¹¹.

В Библии же история о творении из ребра подкрепляется рассказом о грехопадении, произошедшим в первую очередь из-за женщины. После грехопадения человек становится смертен, а значит, в смерти человека виновна женщина.

Библейский сюжет 2-й главы Книги Бытия получает развитие как в самом тексте Библии, так и в раннехристианском богословии, а затем посредством сочинений Отцов Церкви (в первую очередь Иоанна Златоуста) и в древнерусских текстах и русских устойчивых выражениях. Так, например, «Изъяснение», содержащий поучения Иоанна Златоуста, становится источником русского «Домостроя». В свою очередь поучения Златоуста, анализируемые нами в контексте данной темы (о злых и добрых женах), во многом повторяют содержание библейской Книги Сираха.

Одной из основных является тема подчинения женщины мужчине. Так, в Книге Сираха указывается: *[ме данай] злой жене властвуй над собой* (25:28), ср. рус. *Не пать куре повелен, не властвуй бабе мужиком; Не муже в мужьях, кем жена владеом*. Апостол Павел, вспоминая историю создания женщины, отмечает: «Ибо не муж от (греч. *ἐκ* 'о происхождении, материя, вещество') жены, но жена от мужа. И не муж создан для жены, но жена для мужа (1 Кор 11:8–9). Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене же глава – муж...» (1 Кор 11:3).

Данные идеи развиваются в патристических сочинениях, при этом для того, чтобы подчеркнуть необходимость подчинения женщины мужчине, богословы привлекают и сюжет грехопадения: «Как бы оправдываясь пред женою, человеколюбивый Бог говорит: вначале Я создал тебя равночестной (мужу) и хотел, чтобы ты, будучи одного (с ним) достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями; но возгну ты не воспользовалась равночестием, как должно, за это подчиняю тебя мужу: и к мужу твоему обращение твоё, и той тобою обладать будет. Так как ты, оставив равночестного и имеющего общую с тобою природу, того, для кого ты создана, решилась вступить в беседу с лукавым животным-змеем, и принять от него совет,

¹¹ Емельянов 2003, С. 110.

то затем Я уже подчиняю тебя ему и объявляю его твоим господином, чтобы ты признавала власть его; так как ты не умела начальствовать, то научись быть хорошо подчиненной. К мужу твоему обращение твоё, и той тобою обладать будет. Лучше тебе быть под его начальством и состоять под его управлением, чем пользоваться свободой и властью, носиться по стремниннам. И для кова полезнее иметь на себе уду и ходить под управлением, чем без этого носиться по стремниннам. Итак, имея в виду твою пользу, Я хочу, чтобы ты к мужу имела обращение, повиновалась ему, как тело голове, и с радостью призывала его господство» (Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия, XVII). Отсюда русские поговорки: *Без мужа, что без головы; Муже – голова, жена – душа; Муже в дому, что слава на церкви; Муженек зоть всего с кулачок, да за мужиной головой не спому спротив; Не петь зуре петушок, не владеть бабе мужиком; Красна пана мерьем, а жена мужем; Жена мужем красна; Жена по муже (противоположна).*

На необходимость подчинения женщины мужчине по патристической традиции указывается во многих древнерусских сочинениях, в которых в качестве доказательства приводится сюжет Быт 2:21–22: *Да не превзыреть надъ мужыкъ жена, немая ѿ мужыка рѣца створена естъ* (Палей, л. 33а). Отметим важное здесь слово *створена*: казалось бы, и Адам и Ева создаются из определенного материала: *праха земного* или *ребра*, однако не те же *естъ създати* [Адама] ѿ глины, *аи сътворити* [Еву] ѿ рѣца (Златоустый XII в., л. 2в). На это указывают многие древние славянские памятники¹², используя слова с различной внутренней формой: Адам был создан (*zъd/*zid < *dheigʰ- ‘делать, лепить, в том числе из глины’), то есть сформирован из разрозненных частиц – пыли, комьев сухой земли (*чр)¹³, Ева же – сотворена (*tvet-/tvoг- ‘охватывать, обрамлять’) из *ребра*, которое было, по мнению средневековых истолкователей, в первую очередь Иоанна Златоуста, лишь оформлено: *взять* [Бог левое ребро Адама, и] в *тѣ(м) ѿнѣк прѣтѣ(ж) ѿнѣк* в *нѣк* в *бѣн*¹⁴, «И созда, – сказано, – Господь Бог ребро, сакъ взя от Адама, в жену». Обрати внимание на точность Писания. Оно не сказало: *сотворил* (сѣлосет), *нес* *создал* (окободѣсету – устроил). Поелику Бог взял часть от сотворенного уже и, так сказать, для только, чего не доставало, – поэтому и говорит Писание: и *создал* – не другое творение произвел, но, взяв уже от

¹² Впрочем, нередко слова *сътворити* и *създати* используются и как синонимы (Средневекий).

¹³ Отметим, что здесь славянский текст близок древнесербскому оригиналу: чр: *dheigʰ- > сътворити как технический термин, используемый для обозначения деятельности горнячников. О глаголе *бѣндр* см.: Тантлевский 2000, С. 101.

¹⁴ Сказание, как Бог сотворил Адама (РГБ, Румян. собр. № 370, л. 156 об.).

готового творения некоторую малую часть, из этой части построил целое животное» (Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия, XV).

Отметим, что идеал женщины в русском «Домострое» описывается так: жинь дѣря, страдающина и мямалка вѣнць ить мужикъ савѣцъ (Домострой, 23). Согласно некоторым исследователям, *тылк-, *тѣлк- – ‘мягкий’, ‘слабый’ (Черных, I, 541), то есть если нередко молчание можно квалифицировать как признак духовной глубины и ума человека, то в данном случае оно может выражать идею слабости. Пословицы, обозначающие чрезмерную словоохотливость женщины, нередки в русском языке: *Где баба, там рынок, где две, там базар; Гусь да баба – торг, две гусы, две бабы – ярмарка; Три бабы – базар, а семь – ярмарка; С бабой не споримъ; Бабу не переговорить; Ватос долго, а язык длинней; Бабой кадык не завяжешь ни тирогом, ни рукавицей; Бабий язык, куда ни завяжешь, достает; Ватна баба в языке, а черт в бабьем кадыке.*

Интересно указать на толкование Быт 2, сделанное Иоанном Златоустом. Поскольку животные и птицы не могут помогать человеку в полной мере, так как являются неразумными, Бог творит женщину – *новое животное* (ζῷον ‘животное, существо’), на этот раз наделяя его разумом и делая во всем подобным человеку для оказания ему «помощи в необходимых потребностях и обстоятельствах жизни» (Беседы на Книгу Бытия, XV – PG 53, 118 и след.). Даже важнейшая роль в продолжении человеческого рода не может возвеличить женщину. Действительно, по мнению некоторых Отцов Церкви, ее «помощь мужчине состоит в том, чтобы после преступления [грехопадения] род [человеческий] сохранялся посредством рождения, сменяя один другой»¹³. Однако тайна рождения человека *всегда* есть, она целиком находится в руках Бога. Славяне передают точку зрения византийских богословов так: вѣь вогонде нѣсть зрѣть во вѣнцѣ, како же зрѣть вѣнцѣ же не вѣтъ, како стѣнка и рѣчка. [Эту тайну] никто не постигнет (Златоуст XII, л. 1г.). При этом боль при рождении детей является наказанием женщине, данным Богом после грехопадения: «Жене сказал: умножая умножу скорби твоя в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей» (Быт 3:16). Таким образом, несмотря на то, что женщина Мария является матерью Спасителя людей, она «дщерь света, потому что через Нее озарился светом и мир, и обитатели его, люди были озрачены через Ню, виновницу всѣх зол» (Сирин, 14), и женщина вообще есть не что иное, как *разумное животное* (ζῷον λογικόν – PG 53, 122), а не человек. Данные представления заимствуются и славянами. Оппозиция *человек – женщина* прослеживается как в русских

¹³ См.: Дамаскин, 232. Так же считали Афанасий, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский.

половницах и поговорках (*Курята не птица (вар. кобыла не лошадь), баба не человек; Я думаю, идут двое, аи мужик с бабой*), так и в устойчивых сочетаниях *бабий ум* (ср. также *Бабий ум – бабые коронисто: и криво, и зарубисто, и на обо конца*), женская ласка, девичья ласочка 'о исполненности интеллекта', женский роман, женский фильм 'о авторсортиности интеллектуальной продукции'¹⁶. О духовной слабости женщины в контексте сюжета грехопадения свидетельствуют греческие и древнерусские источники: «Но поскольку Адам раньше был бессмертен, к тому же Адам и Ева были наги и не стыдились – из-за этого были беспечальны и ни о чем не думали, кроме молитвы, – Адама невозможно было соблазнить, так как крепок он был [в своей вере]. Но понял дьявол, что Ева слаба [духом], и прельстил ее» (На собор архангела Михаила); **Т**ам же и ни приступи ластыц ко Адаму, не оумиса ѿ нѣ олавичь быти, не видѣ жену лавши мурка гудца тѣмьти, такъ же и крѣмь теорачеу, тѣмъ же видѣшится прельстити е (чЛыстцъ приступил не в Адаму, боясь быти им разоблаченным, но увидел жену, телом менѣше мужа и умом также слабѣе [его], и потому решил обольстить ее») (Палея, л. 37а).

В средневековом западном богословии активно обсуждался вопрос: человек ли женщина? Отцы Церкви разделились на партии, пока не был приведен следующий аргумент: Иисус Христос называется в Евангелии *сыном* человеческим, но на земле он был только сын Девы Марии, женщины, следовательно, женщина – человек. Это и привело в дальнейшем к идеализации женщины и куртуазному, а затем галантному отношению к ней. В Россию эти идеи пришли только в петровскую эпоху.

Требует специального рассмотрения и метафоризация в патристических текстах и их славянских переводах слова *ребро*. Так, если в ветхозаветном тексте *bein* 'ребро', 'сторона, край', 'скрытое место', 'ошибка, искажение' и его греческое соответствие *placrib* 'ребро', 'бок', 'сторона, край', 'грань' являлись словами с несколько размытой семантикой, то, например, у славян данные слова переводятся исключительно однозначным *rebr* (<*rebb- 'покрывать сводом, укрывать' – в переносном смысле 'то, что прикрывает грудную клетку' – Черных, II, 103). Это происходит потому, что в раннехристианское время *ребро* становится одним из значимых символов (Ипполит Римский, Ориген, Феодорит, Василий Великий, Иоанн Златоуст и др.): возникает связь между Быт 2:21–22 и Ин 19:34, когда *одну из вонзю проколотъ копьемъ ребра Спасителя, и тотчас истекло кровь и вода* (хотя здесь в греческом тексте слово *placrib* во мн. ч., скорее, означает *бок*). Ребро понимается как место чувственных влечений, греха, ведь именно из ребра

¹⁶ Примеры из: Телия 1996.

создается женщина, которая поддалась влиянию дьявола и побудила Адама совершить грехопадение (данная мысль проводится еще в Библии в Книге Сираха: *ἀνὴρ ὑποκῶς ἀρέθ' ἀναρτίος καὶ ἵν' αἰσῆρ' ἀπορρῆκομεν πάντα; (Он жены начало зрета, и чрез нас все мы изираем)* – Сир 25:27, LXX 25:24). Грех обычно выплывает дьяволом, поэтому и ребро и женщина, созданная из ребра, начинают ассоциироваться непосредственно с сатаной, ср.: *Седьма в бороду, бес в ребро; В нем бесово ребро играет; От кривого ребра бес жену создад, оного и кривда пошла; Он нашего ребра нам не ждало добра; Где сатана не смежет, туда бабу пошлет; Баба да бес, один у нас; Перед этой женою сатана – младенцу мнорочный; Отвлася от рук жена, так что шкой сатана; За черта отдай ее, и того угодит (перережет)*. Женщина и дьявол сопровождаются эпитетом *нечестивый*, -ая; *лукавый*, -ая (ср.: *Лукавой бабы и в ступе не истолчем*). Данная точка зрения бытовала на Руси еще в XVI в., когда Сигизмунд Герберштейн (1486–1566) в «Записки о Московитских делах» писал: «Всею, что задумешо руками женщи, они гнуванются как нечестивым. Если они хотят зарезать курицу, а мужа их и рабы случайно отсутствуют, то они стоят перед дверями, держа курицу или другое животное и нож, и усердно просят проходящих мужчин, чтобы те умертвили животное» (Герберштейн, 53). Ср. русское устойчивое выражение: *Бабе кровь проливать не годится (им обмыка, что бабы не колотят птиц)*. С этим воззрением Церковь активно боролась, и еще в XII в. в «Вопрошании» Кирика Новгородца на задаваемый вопрос «Если [так] случится, что женский лоскут вошьют в одежду священнику, можно ли служить в такой одежде?» епископ Нифонт с негодовавшим и изумленным отвечал: «Разве женщина нечиста?»

Однако поскольку Христос претерпел распятие за грехи человеческие, то Он тем самым исцелил ребро как символ греха. Это подчеркивается тем, что в Ин 19:34 вода и кровь Спасителя изливаются из Его ребра для омовения людей от грехов: «истекла кровь и вода из ребра Христова, чтобы Его кровью мы смогли очиститься и вновь получить рай» (Иоани Златоуст. *In triduanam resurrectionem domini* – PG 50, 822). Славяне усваивают данные представления (в первую очередь содержащиеся в сочинениях Иоанна Златоуста), что находит отражение в Златоустове, Шестоднев, Палее Толковой и других текстах (см.: *наъ ѿ рѣра хрѣсти гурѣхъ съти, и женоу вѣнети къ члвкъ, рѣди же съсѣ ѿ рѣра нѣтъ кровь и водѣ, водѣ жеи вѣнчати гурѣхы, кровь дамъ наъхъ чѣнчѣжъ (Шестоднев Иоанна Экзарха, л. 274а); то же: Златоустуи XII в.: рѣра ѿи конже оубо вѣни отъ рѣра тою крѣти, ижебюу прѣсторѣшныи, ажеи же отъ гурѣхъ (пар. ои жѣи водѣ и къ адамѣ) съсѣ же хрѣтѣ ижеу ижебѣнѣи прѣнѣи на крѣтѣ къ жѣруи (пар. конже) рѣра,*

Да стьмьндѣ же истьви стьрѣмь стьтѣдѣ же да прѣвѣтѣть обѣни, нѣдѣ ѿ рѣи
 крѣмь и вода — тьгда рѣи истьвились стьтѣдѣ обѣни. (л. 2 г-3а); Тьлькь же оубо,
 како ѿ рѣи хьтѣши гьрѣмь быти и живи нѣдѣ съ чьтѣстѣмь, тьлькь же оубо и смьсь
 вышъ амысрѣдѣнъ на крѣсть козньскѣ, хьтѣши нѣрѣнѣи рѣи адѣмькѣ. ѿ рѣи же адѣмькѣ
 нѣдѣ стьрѣмь, и прѣмьнѣи смьртѣмь стьрѣмь нѣдѣмь чьтѣмьскѣ; ѿ рѣи же смьтѣмь
 прѣмьнѣи нѣдѣмь крѣмь на амысрѣмь гьрѣмь (Псалмь, л. 33 в). Поэтому женщина
 тоже может быть исцелена от грехов, если она будет следовать предписаниям,
 изложенным в Библии, византийских и русских нравоучительных сочинениях,
 и Священная история не должна служить оправданием для ее неблагоприятных
 поступков. Так, Василий Великий указывает: «И сотворил Бог человека по образу
 Своему». «Человека, – говорит жена, – по какое это имеет отношение ко мне?
 Сотворен был муж, – продолжает она, – ведь не сказал Бог: ‘Та, которая есть
 человек’, но определенем ‘человек’ Он показал, что речь идет о мужском
 существе”. – Далекое не так! Чтобы никто по незнанию не подумал, что
 определенем ‘человек’ обозначается только мужской пол, [Писание] добавляет:
 ‘мужчину и женщину сотворил их’. Жена наравне с мужем имеет честь быть
 сотворенной по образу Божию. Природа того и другого равночестна, равны их
 добродетели, равны награды, одинаково и возмездие. Пусть (женщина) не говорит:
 ‘Я бессильна’. Бессильна ведь пресуше плоти, а сила – в душе. Поскольку образ
 Божий, конечно, почитается в них одинаково, пусть будут равночестными
 и добродетели их ‘обоих и проявление благих дел’ (Vasiliius Caesar. *Noti in*
Hexaemeron, 10–11). Григорий Богослов среди положительных качеств женщины
 отмечает целомудрие и трудолюбие, находя подтверждение этому в Библии:
 «Божественный Соломон в книге детоводственной мудрости, то есть в Притчах
 (гл. 31), похваляет в жене то, что она сидит дома и любит мужа; и жене, которая
 блуждает вне дома, неволедержки, бесчестна, наружностью и языком блудницы
 уловляет честных, противопоставляет жену, которая усердно занимается
 домашним, неутомима в делах женских, руки свои протягивает к прилке... хорошо
 кормит слуг, угощает друзей обильным столом и исполняет все прочее, что
 Соломон восхваляет в жене целомудренной и трудолюбивой» (Григорий
 Богослов. – Т. 1. Слово 8). Приветствуется также полное подчинение Богу
 и своему мужу: «Ибо она не отлучилась от Духа оттого, что сочеталась с плотью,
 и не забыла о первой Главе оттого, что признала главой мужа, но послужив миру
 и природе в немногом, и сколько требовал закон плоти или, лучше сказать, Тот,
 Кто дал такой закон плоти, она всецело посвятила себя Богу» (Там же). Отсюда
 поговорки, указывающие женщине на ее место в обществе: *Он лопыти чьмьб*
масто вьспрем, он лопыти дыном; Мужик да собака всегда на дворе, а баба да

кошка всегда в лапе; Жена мелеет, а мужик стает; Жена падает, а мужик плачет; Поберем, бог, мужа вдаль и поперек, а я без дела ни за порог; Не хвати жону телом, а хвати делом!; Не марай жону красит – домохозяйства; Доброю женою и муж честен; С доброй женою горе – полтора, а радость вдвойне; Дал муж жене воло – не быть добру. Тогда благочестивая женщина вполне может победить дьявола: Дняволо же вольшию казнью осуди и на верху его повелѣи выстѣпати раду адамъскому. Не такою о(т) вьговѣрнѣхъ мужа пошраемъ, но и о(т) жинь. Мучиница зуще свѣтлѣмъ парвара, аки хуудѣу птициу създаи. (Дьявола же [Бог] осудил на большую казнь, повелев потомству Адама наступать на его голову. И он был пошраем не только благоверными мужами, но и женами. Например, святая мученица Варвара связала его, словно слабую птицу¹⁷).

Таким образом, как видно, представления о сущности женщины и ее месте в обществе, бытующие в настоящее время и оказывающие влияние на семантику и внутреннюю форму русских устойчивых выражений, сформированы под влиянием сюжета 2-й главы Книги Бытия, который определенным образом истолкован в святоотеческой литературе.

¹⁷ Богослужебные тексты великомученице Варваре содержат мотивы, упомянутые Составителем Псалов, но с обратными ролями: с птицей неоднократно соотносывается сама Варвара, а сети на нее расставляет дьявол. Троица: *Варвѣи създѣи птициу; адръма же съзи свѣи създѣи, и аки птициу вдръмакъ ѿ мръи, пошедице и оубоимъъ Крѣста, крѣстѣи; кондакъ 3 акафѣста св. Варваре: аки птициу, далъ галъи Бѣи. См.: Псалов, л. 39а и примечание.*

ГЛАВА 3

В рай просветный порываемся, в преисподнюю угодившем...
Эсхатология и русская библейская фразеология

Картина Последних дней и Страшного Суда изображена Христом в Евангелиях от Матфея (25:31–46), Иоанна (5:28,29) и подробно описана в Откровении Иоанном Богословом. Перед наступлением последнего суда все умершие оживут, и праведники воскреснут для вечной блаженной жизни – *пойдут в жизнь вечную* (Мф 25:46) или рай, а злые люди будут отправлены в *духу вечную*, ад или геенну.

Традиционно считается, что русское слово *рай* иранского происхождения. Буквально оно означает 'счастье' (ср. авест. *rāy* 'богатство', 'счастье'; др.-инд. *rāy*, *rās* 'сокровище', 'богатство', *rāyis* 'дар', 'владение' – Фасмер III, 435). Древнерусские представления о рае, как показывает материал, восходят в основном к Священному Писанию, впрочем, понятие *рай* как место или состояние первоначального или вечного блаженства мы находим у многих народов.

Шумерские, египетские, а позднее греческие источники описывают начальный этап существования мира – так называемое *совершенство мира*, первое время, *золотой век*, когда «всякая вещь была совершенна» (Эпос о Гильгамеше)¹, «не было ни гнева, ни шума, ни борьба, ни беспорядка, ни смерти, ни болезни»², «люди никогда не старели, танцевали и много смеялись» (Гесиод. Труды и дни, 109–201). В шумерских текстах мы встречаем представление, что рай расположен на острове Дильмун (Тильмун) – современный Бахрейн³, где также нет болезни и смерти, «никакой лев не убивает, никакой сторож не уносит агнемок»⁴. Этот остров, благодаря использованию пресной воды, был превращен в цветущий сад (миф «Энки и Нишурсаг») ⁵.

В Библии описание рая во многом соотносится с шумерскими представлениями. Для его обозначения используется греческое *παράδεισος*. Данное

¹ См.: Castellino 1967, С. 176–181.

² Clark 1959, С. 263–264.

³ Некоторые шумерологи соотносят Дильмун с областью реки Инд или Востуджистаном (Кramer 2002).

⁴ Миф о Дильмуне см.: Frithard 1955, P. 34–41, а также Крамер 1991.

⁵ Интересно, что в Вавилоне долгое время сохранилось представление, что царская власть имеет божественный источник, поэтому в вавилонских источниках указывается, что царь живет в непосредственной связи с богами, в сказочных садах, где растет Древо Жизни и течет Живая Вода (Wiedengren 1951, P. 22 и след., 59 и след.).

слово заимствовано из древнеарамского (< *ra'itida* 'огороженное место'⁶), отсюда и греческое *parádeisos* 'сад, лес, в первую очередь огороженный'; 'вообще, любое место за стеной'. Именно это слово используется для номинации рай в Быт 2:8: «И посадил Господь Бог рай (буквально: сад) в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» – здесь *parádeisos* является соответствием древнееврейского *gan* 'сад', 'огороженное место', 'вечто закрытое, замкнутое' (этимологически это слово восходит к корню со значением 'защищать, окружать, охватывать'). Поэтому в Быт 2:8 и возможно сочетание *nasadim* *raiy*. Неудивительно, что для обозначения в Ветхом Завете места пребывания первых людей в счастье и гармонии также использован образ сада: он весьма значим и для культуры Палестины, где почвы часто бесплодны, а земли пустыни. При этом обратим внимание, что, как следует из внутренней формы данных слов, и *gan* и *parádeisos* обозначают место, отделенное от остального мира, в том числе и стеной. Рай иначе называется Эдемом: это слово (евр. 'eden) некоторые исследователи возводят к аккадскому *edina* и шумерскому *eden* 'равнина, степь', потому его можно воспринимать как географический ориентир. Однако обычно данное слово переводится как 'наслаждение': возможно, оно отсылает читателя к термину 'dn в значении 'нега', используемого для номинации потустороннего райского мира в угаритских текстах⁷. Потому и выражение *сад Едемский* (עֵדֵן עֵדֵם) означает *сад наслаждения, сладости*. Именно здесь, в раю, по мнению Отцов Церкви, человек вкушал самое высокое наслаждение. Данные воззрения заимствуют и славяно, которые указывают, что «Едемом называется благоулавная и благоприятная равного рода радость» (Палей, л. 316-г.). Так формируются представления о том, что рай – это место радости, блаженства, с другой стороны, место это ограничено в пространстве (огороженный сад, остров). Отсюда такие русские устойчивые выражения: *райский уголок; как хлеба край, так и под стью рай. [а хлеба ни куска, и в тереме тоска]; как хлеба край, так и под рыктой (вербой, стью) рай, [а как хлеба ни куска, так и в муртне тоска]* (здесь *уголок* или *место под вербой, стью* является достаточно ограниченным).

В рай Господь помещает созданного им Адама, а затем и его помощницу Еву: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт 2:18). К данному отрывку восходит выражение: *и в раю жить тошно одному*.

Созданные Богом Адам и Ева, пребывавшие в раю, были наги. Как полагали некоторые Отцы Церкви, эта нагота есть не что иное, как духовное тело, подобное

⁶ См.: Фасмер III, 435–436; Аларинца 2001, С. 148.

⁷ См.: Титловской 2000, С. 104; О Бу'лу. 1999, С. 45, 254, 272.

ангельскому. После грехопадения Господь одел Адама и Еву в одежды кожаные, то есть облек духовное тело плотью⁵. Некоторые исследователи считают, что осознание первыми людьми греховности наготы есть отражение борьбы с культом ее святости, который существовал у хананеи и вавилонян⁶. Возможно, нагота Адама и Евы – это указание на детскость человека, это некий образ доверия по образу Божию: «до преступления, будучи [как бы] младенцами, они не видели греха и своей наготы не видели, после же преступления Божией заповедью они вошли в грех и увидели, что наги, и потому скрылись от Господа» (Псалм., л. 37в-г). В одном из славянских апокрифов нагота указывает на недостаточную разумность человека, он еще сродни животным: «Были [Адам и Ева] покрыты шерстью, как козы. Как съели они яблоко, так спала с них шерсть, и они спрятались в пещере»⁷. Данный эпизод в русском языке определил появление таких выражений, как *в кошмине Адама (Евы)* – вероятно, это калька с одного из европейских языков, а также *райский народ* (ср. у Н. С. Лескова: «Книзь... в этом же райском нарде выпроводил ее [тетку] на крыльцо до самого экипажа» («Смех и горе»)).

В раю «Господь Бог произрастил из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт 2:9), на котором находился запретный плод. Еще иудейские, а затем и раннехристианские богословы спорили о природе этого дерева. Высказывались предположения, что это смоковница (иудейские апокрифы, богословы антиохийской школы: Феодор Москузтийский и др.), виноград (апокриф «Откровение Варуха»), пшеничный ствол, хлебное дерево, финиковая пальма или лимон (или иное цитрусовое дерево)⁸.

Подобное возникает мнение, что Ева соблазнила Адама яблоком, которым тот и подавился. Отсюда и выражение *адамово яблоко* – «небольшой выступ впереди на шее у мужчин, утолщение щитовидного хряща гортани». Полагают, что это выражение – калька с немецкого *Adamsäpfel*⁹, однако болгарские исследователи приводят славянский апокрифический рассказ о сотворении мира, в котором «Женщина [Ева] (женщины ведь половичек) взяла и проглотила [яблоко]. А у Адама яблоко в горле застряло, потому у мужчин „Адамово яблоко“

⁵ Данные представления заимствуются и славянами: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их» (Быт. 3:20–21), то есть [облек их] в земное тело, ибо они устыдились телесности Его души. И больше им нельзя находиться [в раю] и служить Ему с небесным воинством, но – облечься в это тело, как в кожаные одежды» (Псалм., л. 31б–г).

⁶ От северомесопотамских племен амореев, по преданию, потомков Сифа, ассиритов и израильтян заимствуют обычай закрывать женским лицо. Тютчевский 2000. С. 111–112.

⁷ Сказание, взятое от [книжата] Бытия, 336. См. также: Балалаева 1997. С. 43.

⁸ См.: Gen. Rab., 139–142.

⁹ См.: например: Бирш, Моканен, Степанова 2001, С. 647.

и осталось с тех пор»¹³. Возможно, этот сюжет был заимствован с Запада, однако не исключено, что он мог также независимо бытовать и у славян.

Необходимо отметить, что, по всей вероятности, если не учитывать экстранигвистические факторы, появление представлений о яблоне как древе познания может быть обусловлено исключительно языковыми причинами. Вечнозеленое дерево или кустарник рода цитрус семейства рутовых (лимон, цитрон, апельсин или помпельмус) по-гречески мог называться словом *μήλον* 'яблоко', 'вообще: древесный плод', 'шир', 'округлость' (ср., например, у Плутарха: *Μηλίκε μήλον* 'лимон' – буквально: *лисийское яблоко*). Такое употребление мы, например, встречаем в Песни Песней 2:3 и 2:5: «Что яблоня между листьями деревьями, то возлюбленный мой между конюхами...», «Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками», где, согласно тиргумам, имеется в виду не яблоня (она вообще не росла в Палестине), а какое-либо из вышеназванных растений рода цитрус. Это соотносится и со взглядами на природу древа познания, которое, как говорилось выше, могло быть одним из цитрусовых. Интересно, что помпельмус сейчас также носит название *адамово яблоко*. По всей видимости, использование слова *μήλον* для номинации растений рода цитрус обусловлено тем, что данное слово означает и 'древесный плод вообще', что фиксируется уже в словаре Гезихия (Исхия): *πᾶς καρπὸς δένδρον μήλον λέγεται* [всякий древесный плод называется *μήλον*], IV в. н. э.¹⁴ Ефрем Сирий пишет о произрастающем в раю *μήλον εὐσποῖον* – это плод (или буквально: яблоко) пахучий, душистый, благоуханный (Ephraem Syrus. 2 *Prædicationes ad dei matrem*, 4). В дальнейшем в известном и на Руси византийском житии Ефросина сообщается, что он передает монаху, «восхищенному» в рай, три яблока. Наконец, сложившееся представление о райском саду, где растут яблоки, соотносится с греческим мифом о яблоках Гесперид в саду, окруженном со всех сторон стеной, на счастливом острове или в земле Гиперборея, которые жили в райской стране, не зная болезней. Данный миф был известен раннехристианским богословам и цитировался ими (см., например, Климент Римский. Письмо к Климентине). Известно, что в ирландской легенде о трех сыновьях Коналла мореплаватели в поисках рая приплывают на некий остров, где растет чудесный яблоневый сад¹⁵, а в русских сказках описывается мир «ногого царства», где насажены богатые сады с золотыми, серебряными, медными деревьями, на которых растут золотые или

¹³ Сказание, взято от [англата] Бытие, 336. См. также: Бадаланова 1997. С. 43.

¹⁴ Обратите внимание на номинацию европейцами помидора, заимствованного из Америки в XVI в.: итал. *pomidoro*, от *pomò d'oro* – золотое яблоко; французское *apple* *loiben* *rouille* *d'aitain*. Существовало и название *райское яблоко*.

¹⁵ The Voyage of Nui Colla, 26–63. Русский перевод: Плавания святого Брендана, 126–143.

мелодильные яблоки¹⁶ (возможно, у славян мы наблюдаем сочетание христианских и исконных языческих мотивов).

Анализируемый образ мы находим и в русском устойчивом выражении *яблоко в тереме*, что *яблочко в рай*. Здесь терем – это закрытое, отгороженное от остального мира место. При этом, с одной стороны, яблоко – это может быть и одно из прекрасных райских плодов (то есть отражение идеи красоты), а с другой – если это плод дерева познания – значит запретный плод.

Адам и Ева совершают грехопадение и изгоняются из рай (ср. выражение *из светлого рай, да на трудную землю*). Однако это не значит, что рай перестает существовать. Он лишь закрыт, «заключено». Отсюда также русские устойчивые выражения, как *Ева прельстила древом, прельстота чреком; Адам дрех самоврил – рай затворил. Ай-ай, касточек рай!*

Хотя слово *parádeisos* и позднее в Библии используется для обозначения сада или леса (ср.: Екк 2:5; Песн 4:13; Нее 2:8), во П. в. до н. э. у данного слова развивается значение 'рай как место или состояние вечного блаженства'. В это время в иудаизме среди фарисеев возникает идея воскресения мертвых и посмертного воздаяния. До этого времени евреи верили, что умершие продолжали свое существование в могилах до тех пор, пока сохранялись их кости¹⁷. Тени мертвых пребывали в скрытом в глубине земли Шеоле, где не было разделения на праведников и грешных. В древнееврейских текстах эллинистического периода постоянно указывается на скорый и внезапный приход царства справедливости, когда дух добрых благословится (Книга Хранителей), наступит воскресение праведных (Завещания Нуды и Завулона), которые будут вечно радоваться, видя, как проклятия падают на их врагов (Книга Юбилеев). Таким образом, после конца времен и Страшного Суда для праведников возвратится блаженное состояние, утраченное человеком после грехопадения Адама и Евы, когда святые будут есть плоды с дерева жизни (Завещание Левия). Эти представления, по всей вероятности, и отражены в Откровении Иоанна Богослова, сообщающего: «Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия» (Откр 2:7). Таким образом, возникает

¹⁶ См.: Трубицкой 2000. Ср.: «И я посмотрел на землю ту и увидел, [что] по ней течет река, [именная] молоко и мед. И были на берегу реки той деревья посажены, [и были деревья те] полны плодов, и каждое дерево приносило ежегодно по тринадцать плодов, сладких [и] райских». (Видение апостола Павла – Мильков 1999. С. 368.)

¹⁷ Бикерман 2000. С. 325 и след. Впрочем, существует и точка зрения, согласно которой в книгах Ветхого Завета можно найти и представления о том, что души выходящих предков переходят в разряд ангеловоподобных существ; сначала все души исходят в Шеоле, где происходит суд и возвоживание душ (сераф), возможно, по аналогии с древнеегипетской Книгой мертвых, 125. Затем души праведников возносятся в Бегу. Аргументацию см.: Тантлевской 2000. С. 356–362.

убежденные, что так называемый первый рай, в котором находились первые люди, существует скрыто от людей (так называемый промежуточный рай) и провидится после конца света. Возможно, первоначально это лишь особая, отдельная часть Шема¹⁵. Основанием для этого служат определенные библейские отрывки: Лк 23:40–43: «И сказал ему [разбойнику] Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю», а также Лк 16:22: «Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово». Кстати, выражение *лоно Авраамово* в значении 'рай' известно не только в Евангелиях, но и в новозаветных апокрифах: «Если обращаются они [племена, не знающие Закона] к крещению Моему, и принимаю Я их вместе с праведниками Моиими в лоно Авраамово» (Откровение Седраха 14:4). Авраам, имя которого означает отец множества народов, апостол Павел называет также отец всем нам (Рим 4:16). Как указывает С. Аверинца, «он [Авраам] усыновляет не только избранный народ, но и каждого верующего. Быть на лоне Авраамовом – значит быть intimately соединенным с Авраамом, как дитя, сидящее на коленях отца, укрывающееся за его пазухой»¹⁶. Именно Авраам одним из первых праведников попадает в «промежуточный рай» (согласно иудейским сочинениям, уже Моисей, которому был показан рай, увидел в нем сидящего на самом большом и красивом троне Авраама¹⁷), о чем повествует апокриф «Завещание Авраама». В христианской иконографии обычно изображается восседающий Авраам, на коленях или за пазухой которого сидят души в виде детей. В славянской традиции с Авраамом как хранителем душ верующих сравнивается глина дома или семья, отвечающий за ее членов: отсюда выражение *Хозяин в дому, как Авраам в раю*.

В то же время некоторые эпизоды Священного Писания дают нам более конкретные указания на местонахождение «промежуточного» рая: так, например, евангельский эпизод «Преображение Христово» (Мф 17:1–3), возможно, указывает, что высокая гора, где происходит действие, расположена в непосредственной близости от рая. Во 2 Послании апостола Павла к Коринфянам представлена идея рая на «третьем небе»: «знаю человека во Христа, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю; Бог знает) восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке (только не знаю – в теле, или вне тела; Бог знает), что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор 12:2–4). Потому сначала среди иудейских богословов, а затем и в раннехристианских сочинениях высказываются разные предположения о том, где локализуется

¹⁵ Charles 1893, P. 93–94 и 168–169.

¹⁶ Аверинца 1997, С. 118.

¹⁷ Bate Midrashot, II, 284–85 / Ed. S. Wertheimer, Jerusalem, 1914.

промежуточный рай: на окраинных землях (апокриф «Сказание о Макарии Римском»), под землей²¹, на острове (сочинения Ефрема Сирина; апокриф «Хождение Агапия в рай»; здесь возможна контаминация с древнегреческим представлением о местонахождении посмертной обители праведников на островах в океане (так называемых Островах Блаженных²²), на высокой горе²³ или непосредственно на небесах («Видение апостола Павла», «Книга Екклесиаста»).

В славянской традиции были представлены почти все версии местонахождения рай. У славян бытовали апокрифы «Сказание о Макарии Римском»²⁴ (рай на окраинных землях ойкумены); «Хождение Агапия в рай»²⁵ (рай на острове в океане). В послании новгородского архиепископа Василия Калики к тверскому епископу Феодору Доброму (составлено около 1347 г.) сообщается, что новгородские путешественники достигли острова, где рай находился на высокой горе: *и то мѣсто святыхъ райа находитъ Мислманъ Новгородца, и сыгы его Николь; а вѣду нѣхъ было три нѣмы [ляды], и одна из нѣхъ пошла... а дѣѣ... принесе къ высокымъ горама. И видѣша на горѣ три написанъ Дѣнсеу лазоревъ чюднымъ... И свѣтъ высть къ мѣсти томъ самосвѣтитъ, жо ни мощи чюднѣхъ неискѣдати. А на горахъ тѣхъ анкопанна многа слышадуть»²⁶.*

В то же время одним из самых распространенных было убеждение, что рай находится на небесах (длинное представление сопоставляется с воззрением о Царствии Небесном). Отсюда такие выражения, как *Дума его в небесах; Приходящим в небеса нет отходу; Свидѣна на небе*. В выражении *Мне нечем, уболую*, в рай *преходитъ*, глагол, вероятнее всего, указывает на движение вверх.

Этот путь доступен не только избранным, которые могут позволить себе отправиться на поиски рай, но всем, кто ведет праведную жизнь. Об этом говорится в «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского так: *аще же вы мѣждѣ дѣяти, то нисте же прже богатырѣ ни серѣтъ переды, но ѣъ же вѣтъ*

²¹ См.: Midrash Rabbah, 158. Цит. по: Гревс, Патай 2002.

²² Впервые у Гомера: Одиссея, IV, 526–568. См. также: Томсон 1953. С. 267–268.

²³ Ср. Иез 28:13,14: «Ты находишь в Едем, в саду Божием... Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней». И. Р. Титленковский указывает на возможную связь описания райской Горы в Иез 28 с шумерской композицией «Горы человека жонки (то есть бессмертия)», на которой процвели вечные растения (бессмертные) кедр, срубив которые Гильгамеш рассчитывал обрести вечную жизнь. Обратим внимание, что шумерской термин *kur*, использовавшийся для обозначения потустороннего мира, также имел значение 'большая гора'. См.: Титленковский 2000. С. 109.

²⁴ Древнейший список: РНБ, Кирилл-Болотов. собр. № 4/1081.

²⁵ РГБ, ф. 236, № 56. Л. 104 об–115.

²⁶ Памятники литературы Древней Руси 1981. С. 46–48.

заканчивая. $\bar{\omega}$ *субогныхъ*. и $\bar{\omega}$ *богатыхъ*. да точно не доверши дѣла и окрѣтается поуть тѣмъ канонъ съ тѣрѣшаши патриарси. и прѣ(д)роши бѣши хутащи индѣти ран нѣ на окрѣтѣша. раздѣнникъ же поуть тѣмъ окрѣтѣ. не шѣдѣ намъ не вѣрѣвалъ не истиннѣ. ниа гѣтъ. азъ есмь поуть (Если бы [до рай] можно было дойти, то никто раньше богатых не нашел бы его, но Бог скрыл его и от бедных и от богатых, чтобы только с помощью добрых дел они нашли туда дорогу. Сколько трудился патриарх и святые пророки, желая видеть рай, и не обрели его! Разбойник же нашел этот путь, не идя по нему, но понестине уверовав [в Христа], в того, который говорит: «Я осемъ путей») (Шестоднев, 2676).

В небесный рай человек может попасть только после своей смерти, откуда выражение: В рай просямся, а смерти боится! Согласно древнерусским сочинениям, и(д)а хуца(т) дѣла раздѣнникъ $\bar{\omega}$ тѣла. прѣжа не прѣидѣу(т) вѣсон. и прѣ(д)става(т) ии всѣ дѣла иаи согрѣшная вѣде(т) $\bar{\omega}$ конети и до старости. Чѣшѣщи хурашнина свѣтѣи. и назнѣтъ шѣлчати дѣиоу. испѣкѣдѣщи грѣхѣ съ. иаи съгрѣшникъ в се(м) жѣтѣи скѣи(м). рѣкѣщи онъ ци завѣла исп. не мы и(х) не завѣхѣ(м) не шѣноа написѣхѣ(м) и по се(м) прѣ(д)станѣта дѣла агѣла посланная $\bar{\omega}$ вѣга по дѣиоу. Вѣгда же оудѣ дѣиѣ его и оужаснѣта и окрѣзѣ и лепѣта анѣоу измѣннѣта. и роуѣѣ и нѣгѣѣ прѣмѣлѣнѣта и сѣуѣ(х) с ѣиѣа и азѣкъ молчѣиѣ(м) заграднѣта. оѣио зра(с) измѣннѣта. и оудѣтъ всѣ оушѣмъ и скрѣннѣ. и да сѣмъ шѣнѣтъ шѣртѣ. зраѣѣа носѣщи (Л. 207) всѣгда мѣча и вѣиѣа и сѣкѣры и рѣкѣны и прѣиш(д)иш раздѣлѣтѣ всѣ оудѣ чѣшѣиѣа по състава(м) и посѣ(м) гѣвоу оуѣбѣтъ. И пѣто(м) горѣти мѣтѣла напоиннѣи чѣшу даѣтъ ю испѣти. и тако нажѣно страшнѣо дѣиѣ не тѣиѣи оудѣтъ. и станѣтъ дѣиѣ дрѣжѣиѣа зраѣщи на скѣи тѣла. иако же вы кто оуѣлѣмѣа нѣтъ рѣиѣи сѣмѣа. и пѣто(м) вы стальѣ зраѣ на нѣа. и тако станѣтъ дѣиѣ зраѣщи на скѣи тѣла $\bar{\omega}$ нѣго же изѣду (когда захочет душа выйти от тела, сначала придут бесы и представляют ей [душе] все грешные дела, которые она сотворила с конети и до старости. Они развернут свитки пергамѣна, рассказывая душе ее грѣхи за всю ее жизнь, говоря: «Неужели ты [их] забыла? Мы же их не забыли и [все] записали!» Потом перед ней предѣтѣт два ангѣла, посланные Богомъ за человеком. Когда же увидит их человек, то он ужаснѣтѣа; облик и красѣта лица его измѣнѣтѣа. Руки и ноги ошѣмѣют, человек лишнѣтѣа рѣчи, слѣза и зрѣнѣя. Станѣт он ушѣл и скорѣиѣа. Явнѣтѣа смѣртѣ, неѣя оружѣа: разлѣчнѣе мѣчи, вѣиѣа, сѣкѣры, рѣкѣны. Приѣда, она рѣссѣѣт тѣло человека на частѣа. Потом она, напоиннѣа чѣшу людѣскими горѣстѣаи, дѣст человеку испѣти

ее. И по такому страшному проужужению выйдет душа из тела. И застынет душа, смотря на свое тело, как, если бы мы освободились от своей одежды и потом бы стали смотреть на нас). Затем душа «станет умилно взирать на ангелов, видя свои дела: добрые и злые, которые перед ней предстают. Душу известят о том, какие дела перевесили, и если это добрые дела, то душу несут к райским вратам» (На собор архангела Михаила, Л. 206 об.–207). Данные представления отражены в следующих выражениях: *Шел я мимо Петровска, видел дело таковоко: головы разбиты, брела вынатыма, думу в рай несут*.

В небесах существуют ворота в рай. Представления об этом восходят к Пс 77:23: «Он повелел облакам свыше и отверз двери небас». В апокрифах сообщается о том, что ангел относит героя к *первому лебу* и показывает *прекрасные врата* (Откровение Варуха). О райских вратах говорится в Евангелии от Никодима, 19:3: «Когда я, Сиф, молил Господа у врат райских, затворил их Михаил, архангел Господень». Отсюда выражение: *Пост приходит ко вратам рай, а милостыня отворает их*. Согласно Евангелию от Матфея, существует узкий путь в жизнь и широкий в погибель (Мф 7:13–14). Отсюда выражение: *Узко дорожка в рай, да обходу мот* (в апокрифах мы читаем о двух небесных вратах: широких и узких – Завещание Авраама 11:1–15).

Перед райскими воротами, Бог расположил двадцать «става» или мытарств – от греческого τάλαια 'таможи', 'места взимания пошлины' – для испытания всех душ, выходящих из тела²⁷. Души в определенных местах задерживаются бесами и подвергаются допросу относительно грехов. Отсюда устойчивые выражения *По борюде холь в рай, а по делам – ой, ай!*; *И рад бы в рай, да грехи не пускают*²⁸; *тажедены по мытарствам*²⁹.

В славянских устойчивых выражениях находят отражение преимущественно представления о небесном рае, по всей вероятности, и потому, что дохристианские представления славян также содержали идею о рае на небесах (однако не для

²⁷ У Л. Н. Толстого зафиксировано иное народное представление, согласно которому за сорок дней после смерти душа человека проходит сорок мытарств: «Прежде чем душа праведника в рай идет – она еще сорок мытарств проходит, мой батюшка, сорок дней, и может еще в своем доме быть...» (Л. Н. Толстой. Детство, Наталья Савишна).

²⁸ «Рад бы в рай, да грехи не пускают» (А. С. Пушкин. Письмо к жене, Июль 1834);

²⁹ «И рад бы в рай, да грехи не пускают» (Л. Н. Толстой. Воскресение, XLV).

³⁰ «Эти удивительные моменты души человеческой, это хождение ее по мытарствам, это животная жажда самоспасения – ужасны и вызывают иногда содрогание и сострадание к преступнику даже в следователе!» (Ф. М. Достоевский. Братья Карамазовы, II, IV, 11, 9). Также в других сочинениях Достоевского: *прозябать по мытарствам, омыряться по мытарствам*. У Н. В. Гоголи: *мытариться мытарствам, вояжи, первый мытарства* (Мертвые души, II).

праведников, но для всех умерших)³⁰. Подтверждением этого служит тот факт, что праславянский лексический состав не содержит слова, обозначающего 'ад'³¹, а значит лексико-понятийной оппозиции между раем и адом не существовало³². Рай расположен между небом и землей и, возможно, освещен ночным солнцем. Описание рая, наполненного светом, характерно и для христианских сочинений³³; отсюда такие выражения, как *В рай пресветлый торываемся, в престоимую улождаем; Из светлого рай, да на трудную землю*. Славяне в языческий период также верили, что в раю (*рай*³⁴, *ырий*³⁵) живут птицы, которые возвращаются к нам весной (ср. в «Поучении Владимира Мономаха: *сему ся подвизуемъ, како птица небесная из зряя идуть*). Отсюда устойчивые выражения: *Придет мессю май, вылетит птица в рай; кто зму птицу убьет, том свою кровь пролет; Летели птицы райские, тели песни царские: «Боже, ты, Боже, не дал ты нам волн над рыбой в море»*. В то же время райские птицы как принадлежность рая представлены и в христианских сочинениях, впервые – в «Житии мученика Перепетуну» (ум. 203 г.), где небесный рай описывается как обширный сад, в котором представлены прекрасные деревья, благоухающие цветы и чудно поющие птицы (отсюда и устойчивое выражение и термин *райская птица*). В «языческий рай», как и в христианский, также, вероятно, можно было войти через ворота. Об этом сообщает арабский дипломат Ибн-Фадлан (922 г.). Девушка, которая предназначалась в жертву во время похоронного обряда, выполняла обряд «заглядывания в царство мертвых». Изготавливались большие деревянные ворота, и мужчины поднимали девушку над воротами. Девушка сообщала, что она видит «всех своих умерших родственников»³⁶. Не исключено, что, по славянским языческим воззрениям, иной мир находился за чертой видимого мира и земли, и в него необходимо переправляться через воду, что и отражено в праславянском *гаъ-, замещаванным не из иранского гъу, как считается традиционно, а родственным, по аргументированному мнению О. Н. Трубачева, словом *гоъ и *гѣка, таким образом, *гаъ – 'связанный с течением, заречный'³⁷. Через некий

³⁰ Известно, что слово *рай* употреблялось среди славян еще в эпоху язычества: Meife 1951. С. 411.

³¹ Moszyński 1992. S. 97.

³² Трубачев 2003. С. 421.

³³ См., например: Ефрем Сирий «О рае», а также апокрифы «Хождение Агании в рай» и др.

³⁴ Предположительно – *рай*: слово *гаъ принадлежит к гласной лексеме: *га-/ *га-/ *га-/ *гаъ (Трубачев 2003. С. 190). В «Словаре древнерусского языка Н. Срезневского слово *гъни* с пометкой «?»,

³⁵ Ср. польское *гу-гай* 'место, куда улетают птицы на зиму', что может быть белорусизмом из *гу-гаъ, а приставка вариативна в отношении к *ъ-гаъ (Трубачев 2003. С. 190).

³⁶ Путешествия Ибн-Фадлана. 1938. С. 38; Рыбаков 2002. С. 263–264.

³⁷ Трубачев 2003. С. 189.

водный поток мертвых «перевозит» в лодке – корабле мертвых (**plim*), откуда и **lamija* – ‘мертвец, погребаемый в лодке’.

Отметим, что пересечение водной преграды для проникновения в царство мертвых характерно для многих древних культур. Так, в древнем Шумере умерший перед погребением получал определенную сумму для оплаты за перевоз человека с того берега реки³⁸; то же мы встречаем у греков; согласно египетским представлениям, вход в небесное обиталище защищен озером с извилистыми берегами, а перевозчик наделен властью судьи. Чтобы получить место в лодке, надо пройти ритуальные очищения³⁹.

Однако не менее важно, что воззрения о нахождении рая за рекой или океаном, были характерны, как указывалось выше, и для раннехристианских сочинений.

Как считали большинство представителей антиохийской школы богословия (Феодор Мопсуэстийский, Севериан Габальский, Козьма Индикоплов), согласно Быт 2:8 рай находится на востоке, по всей видимости, на земле, на которую опирается небосвод. Именно в этом земном раю и совершается грехопадение. После того как Бог наказывает Адама и Еву, Он отправляет их на «землю терновную». Она помещается здесь же, в Эдеме. Данные представления отражены в византийских и древнерусских апокрифах: так, в «Исповедании Евы» и «Житии Адама и Евы» указывается, что Адам и Ева, изгнанные из рай, живут близ райских мест. Им отведена седьмая часть Эдемского сада. Незадолго до смерти Адама Сиф и Ева отправляются в рай, чтобы принести растения для облегчения болезни Адама⁴⁰. После убийства Авеля Каин получает новое наказание: *иже ѿ кѣа ѿгнавъ, иже пиньтса, измде кань ѿ м//ца кѣна, и посланс к зѣ земле нандѣ*⁴¹. *да реч иже на зѣмѣ//нѣ вы(с) кань ѿ лица кѣа, и посланъ вы(с) к зѣ заточени к зѣ мѣ//мѣ зѣмѣ* (Он был изгнан Богом, так как написано: «Пошел Каин от лица Бога и поселился в земле Нанде, то есть сказано, что Каин был изгнан Богом и был послан в заточение в плохую землю») ⁴². Последовал запрет общения потомков Каина, называемых сынами человеческими, и потомков третьего сына Адама и Евы – Сифа, которых называют сынами Божьиими. Это наименование

³⁸ Емельянов 2003. С. 110.

³⁹ См.: Тексты пирамид 519, 1116, 2061 в: ФаЙвер 1969. Ср. также: Энаде 2002. С. 91; Барт 2003.

⁴⁰ Памятники окрестной литературы. 1863. С. 330; Мильков 1999. С. 298–300.

⁴¹ Ср.: Быт 4:16: «И пошел Каин от лица Господина и поселился в земле Нод, на восток от Едема».

⁴² Кинг, парижана Козьма Индикоплов. Л. 34.

возникает потому, что, согласно распространенному мнению, которое приводится, например, в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, *часть тѣмъ авлаищесѣ, иже //вандъ соущи зѣло раа сѣвѣ сѣфови, иже на(д) промысла(м) кѣи//и(м) соущи, в частѣи еъ игѣ Бисѣдеушии пр(с)не сѣи кѣи //парцахура* (Бог часто приходил и являлся тем, кто жил недалеко от рая, – детям Сифа, которые находились под покровительством Господа и нередко разговаривали с Ним. Оттого они назывались сынами Божиими)⁴³. После нарушения запрета общения сынов Божьих и человеческих Господь насыпает на Землю потоп, в результате чего спасен только праведник Ной, который переносит в ковчеге на землю, *где сейчас живут люди*. Она кажется спасенным намного лучше райской (имеется в виду не собственно Эдем, а места, где жили люди после грехопадения) потому, что в Эдеме после проклятия Бога земля «прерастала» Адаму только «терния и волчьи» и он «штался полевою травом» (Быт 3:17–18). После потопы рай на краю ойкумены недоступен – только святые или блаженные могут добраться до него (см.: византийские и древнерусские апокрифы, например «Хождение Агапия в рай»).

Данная точка зрения находит отражение в практической географии: на миниатюрах, представленных в византийских рукописях «Христианской топографии Козьмы Индикоплова», рай изображается в виде цветущего сада, отделенного от ойкумены океаном (в Ватиканской IX в., Лаврентьевской и Синайской X–XI вв.). В Ватиканском Октавехе № 746 рай прорисован более подробно, включая древо добра и зла и райское озеро⁴⁴. Об озере в раю сообщают византийские апокрифы «Откровение Варуха», где воды этого озера наполняют облака, которые затем проливаются на Землю дождем⁴⁵, а также «Видение апостола Павла».

Согласно Ефрему Сирию, рай расположен на острове в океане. Возможно, источником данной точки зрения, как считают исследователи, наряду с библейскими образами послужило древнегреческое представление о местонахождении посмертной обители праведников на островах в океане (так называемые Острова Блаженных)⁴⁶. Об этих островах впервые упоминается у Гомера в «Одиссее» (IV, 526–568), указывая, что там «ни метелей, ни ливней, ни хладов зимы не бывает». Плутарх в жизнеописании Сертория дает достаточно конкретное описание данных островов: «Они отделены один от другого очень узким проливом, находятся в десяти тысячах стадиев от

⁴³ Там же.

⁴⁴ Айвазов 1900, С. 216–218.

⁴⁵ Мильков 1999, С. 491–492.

⁴⁶ См.: Томсон 1953, С. 267–268. См. также: Мильков 1999.

африканского берега... Острова пользуются приятным климатом благодаря своей температуре и отсутствию резких перемен во временах года»⁴⁷. В то же время в отличие от античных воззрений, как следует из концепции Сирина, воды океана образуют стену, которая претраждает человеку путь в рай, что согласуется с внутренней формой греческого *παράβολος*, рай – недоступное, огороженное место. Эта точка зрения находит отражение в византийских и древнерусских апокрифах. В «Хождении Зосимы к рахманам» (V–VI вв.) рай окружает поднимающаяся из вод облачная стена. В рассказе об Аполлинарии Тирском герой встречает в море блестящую стену⁴⁸. В сочинении «О всей твари» указывается, что рай и муки помещаются на острове, отделенном Океаном от четырехугольной Земли⁴⁹. Идея Бифрема Сирина находят отражение и в практической географии: так, остров святого Брендана был назван по имени открывшего его монаха, который отправился на поиски рая после встречи со святым Баринтом, который вместе со своим сыном уже побывал в блаженной земле. В «Жития св. Брендана» (сохранившийся текст восходит к XI в.) райский остров описывается так: «[Там] росло много трав и плодов... Мы обходили его в течение пятнадцати дней, но не смогли обнаружить его предела. И не видели мы ни одной травы, которая бы не цвела бы, и ни одного дерева, которое не плодоносило бы. Камни же там – только драгоценные... [На острове путешественники обнаруживают реку,] текущую с востока на запад»⁵⁰. В 1489 г. путешественник Иоанн де Хоэ описал остров вблизи Индии, на котором находилась гора Эдем. В лучах заходящего солнца на горе высветывались стены рая⁵¹. Интересно, что в классических древнегреческих источниках острова блаженных также отождествлялись с реально существующими островами в Атлантическом океане, например Азорскими или Канарскими⁵².

Подробное описание рая, находящегося на острове, содержится в апокрифе «Хождение Агапий в рай». В нем сообщается о «двух частях рая». Агапий добирается через океан на корабле до райской земли, где он видит райских птиц, Христа и двенадцать апостолов в окружении херувимов и серафимов. Собственно рай, как сообщается в апокрифе, отделен от мира неприступной стеной: [Агапий] *идѣ мнози днѣи в окрѣти стѣны как стаятъ етъ земля до невисѣи* (Агапий шел много дней и нашел стены, которые стоят от

⁴⁷ Цит. по: Романов 2001. С. 148. Перевод Н. С. Горелова.

⁴⁸ Веселовский 1875. С. 1–7.

⁴⁹ Памятники окрестной литературы. 1863. С. 330.

⁵⁰ Цит. по: Романов 2001. С. 162.

⁵¹ Мильков 1999. С. 197.

⁵² Томсон 1953. С. 267–268; Романов 2001. С. 154–155.

земля до неба)⁵³. В этой части рай Агаша поражает яркий свет, *сидящие 61(7) света свѣтѣмъ* (в семь раз земного света светлее)⁵⁴. Отметим для сравнения, что представления о двух частях рай – Эдеме и собственно саде (рае) как «лаборатории» Бога – характерны для позднего иудаизма⁵⁵. Агаший описывает крест высотой до неба, виноградник и райский источник.

Таким образом, славянские языческие воззрения о потустороннем мире обнаруживают определенные параллели с христианскими представлениями о рае; возможно, именно поэтому после принятия христианства у славян для обозначения места пребывания праведников используется языческое слово *рай*, а для поминания места наказания грешников преимущественно применяются заимствования: *ад*, *древостодыя*, *гесима* (*огненная*). В европейских же языках несомненно были как раз названия, позднее ставшие обозначениями преисподней: лат. (*locus*) *inferus*, итал. *inferno*, франц. *l'Enfer* 'нижнее место', нем. *Hölle*, англ. *hell*, др.-сканд. *hel* 'место сокрытия', а наименования рай заимствованы из греческого: лат. *paradisus*; англ. *paradise*, *Elysium*; нем. *Paradies*; фр. *paradis*⁵⁶. На наш взгляд, у многих неславянских народов Европы и Азии потусторонний мир представляется как место под землей: у шумеров обитель подземного мира – большое и грязное помещение без света, в котором не было пищи и питья, а только глина и мутная вода⁵⁷; у хананян и других семитских народов, в том числе евреев, – Шеола (*эма*), находящийся под землей (возможно, на обратной ее стороне)⁵⁸, морями и Океаном; у греков – анд – пространство в недрах земли, что соотносится с представлениями о христианском аде.

Отдельного комментария требует выражение *гесима огненная*, которое в византийских и славянских источниках имеет различные толкования.

Как в древнерусском, так и в современном языке выражение *гесима огненная* (*гесима озняна*) является одним из названий ада⁵⁹. Обычно указывается, что слово *гесима* (древнерусское *гесима*) образовано от названия Генномской долины возле Иерусалима, где некогда язычниками совершались человеческие жертвоприношения, то есть замково сжигали людей⁶⁰. Однако данное объяснение

⁵³ Л. 109 об. См.: Мильков 1999. С. 643. В данной книге представлен древнерусский текст агиографа по рукописи сер. XVII в. из собрания Погова (РГБ. Ф. 236. № 56. Л. 104 об.–115). Перевод Л. Н. Смытковой.

⁵⁴ Мильков 1999. С. 644.

⁵⁵ Берман 1997. С. 42.

⁵⁶ На этот факт обращено внимание Трубачевым: Трубачев 2003. С. 421.

⁵⁷ Емельянов 2003. С. 110.

⁵⁸ Ср. Втор 32: 22 и Виз 31: 16.

⁵⁹ См.: Сафья XI–XVII; СДРЯ XI–XIV; Средневский.

⁶⁰ Бирн, Мозинко, Степанова 2001. С. 647.

неполно, так как не до конца проясняет образ, лежащий в основе данного выражения, и его семантику: на самом деле жертвы приносились не на всей территории Гесины, но в ее юго-восточной части, которая получила название Тофет (исл.мо ома). В то же время ад или место мучений называют сейчас не мофом, а лесны, – это становится возможным лишь после осквернения долины израильским царем Иосией (ок. 622 г. до н. э.), когда вся Гесина начинает восприниматься как нечистое место: «в этой долине огонь никогда не угасал: здесь жгли кости и трупы нечистых животных, преступников, а также другой мусор и городские нечистоты»⁶¹. Поскольку космологические и эсхатологические представления иудеев менялись, позднее сформировались определенные значения слова *lesnna*, которые получают отражение в славянских текстах.

1. ГЕЕННА КАК КАРАЮЩИЙ ОГОНЬ

Как указывалось выше, первоначально евреи верили, что умершие (а точнее – их тени) пребывают в скрытом в глубине земли Шеоле, где не было разделения на праведников и грешных. Идея наказания зла и поощрения добродетельного поведения формируется постепенно, однако уже в книгах Ветхого Завета встречаются упоминания о том, что грешники могут быть уничтожены небесным божественным огнем (Втор 4:24: «Господь, Бог твой, есть огонь, подающий, Бог ревнитель»; Втор 32:22: «ибо огонь возгорелся во гниве Моим, жжет до ада преисподнего, и подает землю и произведения ее, и поपालит основания гор»; Числ 16:35: «И вышел огонь от Господа и пожрал тех двести пятьдесят мужей, которые принесли курение») ⁶². Образом наказания огнем становится Геенномская (Геинская) долина, однако первоначально ее юго-

⁶¹ Sopher Court, 57. 2. Цит. по: Gill 1999.

⁶² Данное представление отражено и в славянских текстах, например, в Псалме Толковой: «И ныне, дети, те из вас, кто послушается заповеди Закудона, ванаго отца, кто всех сил и всей душой бойется Господа Бога. На тех, кто не внимает моим словам, Господь наведет на них огонь вечный» (Л. 1126-в); «Ибо огонь возгорелся во гниве Моим, жжет до ада преисподнего» (Втор 32:22) (Это великий Моисей открывает, что они будут преданы бесконечной муке в огне геинны)» (Л. 1386); «Ибо из словни собрания глас Господень ирех Моисею: «Извне за их непокорность вет и огонь навел на них Господь») – конюну, и доину, трудою младонца и старца» (Л. 158а); «Не вас ли, окаянные, судил Господь, по вам ли готовились огонь неугасимый и червь неуслышающий?» (Л. 104а); «Отчего же ты не оумрилась, почему не восприняшь от жестокогоря фараона? Как он погуб, ожесточившись против Божьего народа, так и ты, ожесточившись против Завета, избранныго Богом, погибая погибаете; жестоко разрушив свою жизнь, вы будете преданы вечному огню» (Л. 126а); «После этого сообщество сыновей Корей было сожжено небесным огнем, когда они хотели принести жертву Богу без правды» (см.: Чис 16:1–40); «Как муж, видя свою жону, рещует о том, чтобы она не преступала закон его, так и Бог, желая открыть их от их зловерия и рабства, являет Собой не только Ревнителя, но и «Огнь подающий» (Втор 4:24)» (Л. 148а).

восточная часть Топет (Ис 30:33: «Ибо Топет давно уже устроен; он приготовлен и для царя, глубок и широк; в костре его много огня и дров; дуновение Господа, как поток серы, зажжет его»).

Идея наказания зла и поощрения добродетельного поведения формируется постепенно: еще пророк Исаия (ок. VIII в. до н. э.) восклицает и призывает к справедливости: «Оживут мертвые Твои, восстанут мертвые тела!» (Ис 26:19); «Бели нечестивый будет помилован, то не научится он правде, – будет злодействовать в земле правых и не будет взирать на величие Господа» (Ис 26:10). Затем в эллинистический период под влиянием древнеегипетских и древнегреческих идей возникает представление, что Царству Божьему будет предшествовать Страшный Суд, на котором все грешники будут брошены в огонь и погибнут: в Заветах двенадцати патриархов (конец III в. до н. э.) указывается: «На нечестивых же наведет Господь огонь вечный и погубит их до рода родов»⁶³. Слово вечный (греч. αἰώνιος 'постоянный', 'вечерняемый'), упоминаемый в Заветах двенадцати патриархов, следует понимать как 'не имеющий обратной силы' (Винет) в том же смысле, что и в 2 Фес 1:7–9: «в кам, оскорбляемым, отрадою вместе с нами, в явление Господа Иисуса с неба, с Ангелами силы Его, в пламенюющем огне совершающего отмщение не познавшим Бога и не покаяющимся благоговествованию Господа нашего Иисуса Христа, которые подвергнутся наказанию, вечной погибели (ἀνάβρα αἰώνιον), от лица Господа и от славы могущества Его». Подтверждением этого служит и встречающаяся в Евангелии от Марка фраза «где червь их не умирает и огонь не угасает» (Мк 9:44,46), которая в современном русском языке также является устойчивым выражением. Это цитата из Ис 66:24, где речь, как видно из контекста, идет о полном уничтожении грешника: «И будут выходить и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умирет, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти». В Книге Еноха так же, как и в Заветах двенадцати Патриархов, говорится о том, что в Судный День души грешников будут брошены в горящий пламень⁶⁴. Да и позднее (Откровение Ездры, 14; текст написан не позднее IX в.) данные представления сохраняются: «Не помни [христианину] прежних прегрешений его в судный день. Все же не поверившие книге сей будут сожжены как Содом и Гоморра». Образом огня, карающего грешников, также является Гееннская долина, при этом, поскольку осквернение всей долины царем Иосией уже произошло, в Священном Писании мы встречаем фразу: «За то вот, приходит дни, говорит Господь, когда место сие не будет более называться

⁶³ Заветы двенадцати патриархов, 309.

⁶⁴ См. подробнее: Викорман 2000, С. 325 и след.

Тюфетом или *долиной сыпавшей Емисловых, но долиною убивения*» (Иер 19:6). Не исключено, что данный образ выбран не только потому, что, как указывалось выше, это нечистое место, в котором ждали *кости и мруны, мусор и народские мечевыны*. Страшный суд, согласно пророческим книгам, должен проходить в некоей долине Носафата (Иовль 3:14: «Толпы, толпы в долине суда! ибо близок день Господень к долине суда!»; 15: «Солнце и луна померзнут и звезды потеряют блеск свой»; 12: «Пусть воспринут народы и изойдут в долину Носафата; ибо там Я восяду, чтобы судить все народы отовсюду»; 2: «Я соберу все народы, и приведу их в долину Носафата, и там произведу над ними суд за народ Мой и за наследие Моё, Израиля, который они рассеяли между народами, и землю Мою разделили»). Однако местоположение этой долины точно неизвестно; есть предположение, что она находится, вероятно, воле Иерусалима (ст. 16). Именно там Господь будет вершить суд над народами. Видимо, пророк Иовль выбрал подобное название, руководствуясь значением имени Носафат – ‘Яже рассудил’. Иудейские и христианские легенды отождествляют носафатскую долину с долиной Кадрона, однако известно, что она сливается с Геттономской долиной, расположенной к югу от Иерусалима, образуя единое пространство, именуемое Вади-ои(эль)-Нар (долина огня).

Можно предположить, что и в Новом Завете слово *осениа*, выступающее с определенным значением (Мф 18:9, Мк 9:47) или с пояснением *оломь неумалимая* (Мк 9:43), это первоначально не образ места пребывания душ (в отличие от ада или Шеола), но места наказания, а скорее самого наказания, в результате которого грешники мгновенно погибнут. И в славянских текстах мы находим отражение подобного представления: на *омакъ свѣтъкъ* [Бог] *гь гонѣтъ омакъ ты омакътъ* (ВМЧ, акт. 1–3, 119), в том числе наряду с традиционным представлением о вечном мучении: *кто гонѣтъ омакъ, негнѣмѣтъся и камо гонѣтъ, огнѣрѣшии омакъ ко гни негнѣмѣтъся* (Памятник прений о вере, 325).

2. ГЕЕННА КАК ЧАСТЬ АДА, В КОТОРОЙ ПРОИСХОДИТ ВЕЧНОЕ НАКАЗАНИЕ ГРЕШНИКОВ ОГНЕМ

В библейских и иудейских источниках формируется и другое представление: грешники, не наказанные при жизни, будут мучиться вечно, праведники же, как указывалось выше, благословятся (Книга Хранителей)⁴⁵. Иосиф Флавий сообщает, что *есен* отводит злым [душам] «зрачную и холодную пещеру, полную беспрестанных мук» (Иуд. война, 11, 155). Фарисеи также считали, что под землей (в Шеоле) грешникам назначена вечная тюрьма (Иуд. др.,

⁴⁵ Бинерман 2000, С. 325 и след.

18, 14). Праведники же, по мнению фарисеев, пребывают на небесах, откуда через определенное время отправляются обратно на Землю (Иуд. война, 3, 375). Оправдана на Дан 12:2: «И многие из спящих в проле земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление», воскресение мертвых таким образом должно совершиться в два приема, а в преисподней существуют две различные части, отделенные друг от друга непродолимой пропастью; одно из них для праведников, другое для грешников. Известно, что разделение ада на Элизийум и Тартар, встречающееся у Вергилия, восходит еще к греческой традиции (место праведников – Елисейские поля – мы находим еще у Гомера (Одиссея, IV, 561–569); суд над грешниками, по всей вероятности как египетское влание, – у Гомера, пространно – у Аристофана и Платона (диалог «Федон»); впрочем, известна и индонравская концепция об отделении добрых душ от злых на Мосту Чинват или о Суде, когда Мост расширяется под ногами праведников и становится как лезвие бритвы, когда к нему приближаются нечестивые⁶⁰).

В русле данных представлений можно рассматривать притчу о богаче и Лазаре, где богат-грешник испытывает вечные муки, а нищий праведник Лазарь отправляется на лоно Авраамово (возможно, в рай): «Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богат, и похоронили его. И в аде (въ тѣхъ мѣстѣхъ), будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел в адеи Авраама и Лазаря на лоне его и, возопив, сказал: отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладит язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь – злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к вам не переходят» (Лк 16:22–26). Обратим внимание, что здесь в аду (то есть в Шеоле) имеет место наказание огнем, однако оно не одновременное и уничтожающее, но, по всей вероятности, вечное. Данное представление пространно изложено в Откровении Иоанна: «И третий Ангел последовал за ними, говоря громким голосом: кто поклонится зверю и образу его и принимает начертание на чело свое, или на руку свою, тот будет пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его, и будет мучим в огне и сере пред святыми Ангелами и пред Агнцем; и дым мучения их будет восходить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью поклонившиеся зверю и образу его и принимающие начертание имени его» (Откр 14:9–11). Таким образом, постепенно гесина как образ карающего смертию огня переосмысливается как огонь

⁶⁰ Зинада 2002, С. 301–302.

вечных мучений в аду, и слово *лешма* становится синонимом слова *ад*. Это представление усваивается и христианством. Словосочетание *вернуться в лешму* рождает у Отцов Церкви (Климент Александрийский, Ориген) ассоциации с греческим Тартаром – темной бездной, куда после смерти переселялись грешники (ср. русский фразеологизм *дровамишься в тартарары*). Именно в ней мучаются грешники, облитые языками пламени, что описывается в многочисленных апокрифах. Вечность мучений неоднократно подчеркивается в греческих и славянских текстах: *гньмъ, рдѣтѣ огнни, проворазвѣщаномъ в вѣногда во вѣгасари* (Алф., 446, XVII). Попытка предположить конец мучений воспринимается как ересь, восходящая к Оригену: осуждаются те, кто *ггннъ вѣснѣннѣи вѣнцъ, помгати дѣтѣри* (Курб. Пис., 111).

В то же время в некоторых апокрифах в аду выделяют бездну, пронасть (ср. греч. *Tartarus*) и место (или места) наказания огнем. Часто это горящее озеро (Откровение Петра, 22; Откровение Пресвятой Богородицы (Хождение Богородицы по мукам), которое и осознается как собственно *лешма*. Именно потому сочетание *гньмъ огнѣмъ* и *ггннъ гьдари* начинают пониматься в значении 'одна из частей ада, место наказания огнем': *вдѣвѣ, Вадъѣмъ, дѣвѣцѣ, пронасти в гннѣи озвнѣмѣ и проуцѣ авнѣгараднѣвѣцѣ, нѣцѣ* (Пам. Смуть. Врем., 258); *Бѣть во мѣстѣ вѣдѣдѣрѣцѣ гьдѣ, гдѣ вѣдѣдѣтѣ тымъ вѣннѣи, в вѣнѣцѣ, и сѣвѣнѣцѣ дѣцѣ, и вѣнѣи вѣнѣнѣнѣцѣ, и дѣмѣ дѣвѣцѣ и гьдѣ в гннѣи лѣтн* (Памл. Ант., 206, XI в.). В гннѣи может быть и более ужасная область огня: *В вѣнѣнѣцѣ, рѣмъ мн, гннѣцѣ гннѣи вѣвѣнѣцѣ вѣдѣтѣ гьдѣмѣмъ бѣмъ гьдѣмѣмъ: мѣдѣнн, рѣмъ...* (Скриж., IV, 97, 1656 г.).

По аналогии с фразеологизмом *лешма огненная* пересмысливается и выражение *лѣ червь их не зѣмрѣет и лѣмѣи мѣ ужасѣмъ*, которое становится образом не смерти, но вечных мук совести: «А червь и огня, терзающие грешников, есть совесть каждого и воспоминание о гнусных делах, совершенных в сей жизни»⁶⁷.

3. ГЕЕННА КАК ОГНЕННЫЙ ПОТОП И ОГНЕННОЕ ОЗЕРО

Еще в Ветхом Завете при описании суда Ветхого днями (Господа) в долине Иосафата указывается, что перед Ним «выходила и проходила» огненная река...; тысячи тысяч служили Ему и тысяи тем предстояли пред Ним; судьи сели, и раскрылись книги» (Дан 7:10). Образ пламени, огненной реки или озера

⁶⁷ Феодосий Болгарский 2000, С. 228.

в судный день заимствуется новозаветными и апокрифическими сочинениями. Так, в Откровении Иоанна Богослова, входящем в библейский канон, сообщается, что в день Страшного Суда Земля будет сожжена огнем: «За то в один день придет на нее казна, смерть и плач и голод, и будет сожжена огнем, потому что силен Господь Бог, судящий ее» (Откр 18:8); в апокрифическом Откровении Петра мы встречаем пространное описание огненного потока (Откр. Петр., V–VI)⁶⁸. Затем огненная река становится огненным озером, в котором будут мучиться грешники: Откр 19:20: «И схвачен был зверь и с ним лжесророк, производивший чудеса пред ним, которыми он обольстил принявших начертание зверя и поклоняющихся его изображению: оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою»; Откр 20:10: «а диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжесророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков»; Откр 20:14: «И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая»; Откр 20:15: «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное». Данный отрывок многократно цитируется Отцами Церкви и фиксируется в славянских текстах: **И по си(м) огнь негасимыи потече(т) ѿ востока и до запада . поадаа камнѣи . и сокрушаа горы . и дръвеса и мори несоу(а) . и савинаа твердь . яко и кресто свертнса . и вса видимаа соущая вещь . раздѣлѣ чѣмъ ѿ ярости огньныа м(к) воскресъ встанѣ(т) . и изгоритъ вса земля . И сжедѣтъ тыи огнь негасимыи по(д)еи(т) всакома члч(с)кому роду прѣн(т)тн... горе же соудеть тѣмъ пкѣ е грѣбѣ(х) и скорбѣм . но къ аднии и в пѣтѣи по вса дни и къ шпрѣдѣ помнѣа . тѣмъ ярость тѣа мота соудеть . прѣн(д)шии(а) же нѣмъ отвоюю си рѣку . огньныа же си рѣка по повелѣнне ежже послѣдшавши . и ѿш(д)ши к западоу . тоу оушнѣтнса къ озеру отъвои на маку грѣбнны(а)ъ («И потечет с востока до запада негасимый огонь, сжигая камни, сокрушая горы и деревья, иссушая моря, и твердь, как береста скрутится, и все видимое, даже человек, от силы того огня, как воск, растает и сползет вся земля. Сжедет тот огонь следует всему роду человеческому проити... Горе будет тем, кто не скорбел о своих грехах, но жили все свои дни в чревоугодии, пьянстве и неправде. На тех обращена будет лютая ярость Божия, когда они пойдут через огненную реку. Эта река служит воле Бога: она течет на запад и превращается в огненное озеро, предназначенное для страданий грешников») (На собор архангела Михаила, л. 213–214); и потечеть ѿ востока негасимыи огнь . горы и камнѣи и дръва неогнѣа . мори в(д)соушаа и всако животное дашкаши(с) . ѿ ярости огнь того яко воскъ растаетъ и згара(т) . и сжедѣтъ огнь . тѣ всакоу родоу чѣлч(с)кому**

⁶⁸ Откровение Петра // Апокрифические апокалипсисы.

пронти, будуть як скорба і болѣзнь, и печаль, тѣмъ (м) какъ грѣш(х) не скорѣлым, но не мнѣдѣи ници и въ нѣмѣстѣтѣ и въ мѣстѣтѣ и в прочн(х) аломѣ(х) дѣи свои изъими. тѣмъ шрость ѣкѣна гѣбана поудѣ(т). а при(д)ѣма(м) хам(д) швнтѣ, ако (ж) трин(а) штрѣко(м), а ики шѣдѣи соудѣтъ мало согрѣшнѣи имѣюще тѣ(х). шмѣ же шч(ѣ)тѣтѣ шгн(м) шкѣдѣнѣ ш, и тѣмѣа нѣкъ просвѣтѣтѣ. при(д)ѣма же въ шѣтѣтѣ и радѣ(ѣ) и в веселѣ швдѣ(т). а грѣшнѣи же в мѣстѣ шкѣдѣтѣ, а шгнѣнаа рѣка послѣдѣнѣи шкѣдѣнѣи ѣкѣно те шрѣннѣтѣ во шлѣре шгнѣно на мѣстѣ грѣшнѣи(м) («И потечет с востока негасимый огонь, сжигая горы, камни и деревья, иссушая моря. И все движущееся животное от силы того огня, как воск, растает и сплетет. Словно тот огонь следует всему роду человеческому пройти. Охватят скорбь, болезнь и печаль тех, кто не скорбел о своих грехах, но в чревоугодии, пьянстве, в блуде и в прочих грехах дни свои проживали. На них [использется] крестный Божий гнев, а праведным будет послан холод, как и трем отрокам⁶⁹, а те немощие, кто мало грешил, очистятся огнем, который испытает их. И тогда тела их просветятся. Праведных [Господь] введет в свет, радость и веселье, а грешников осудит на [вечную] муку. Огненная река, послужив велению Бога, превратится в огненное озеро, уготованное для страдания грешников») (Слово Кармалла об исходе души. Л. 261–261 об.).

Описание огненной реки и озера является контаминацией иудейских представлений о карающем огне, древнеегипетских и древнегреческих воззрений. Так, в египетском пантеоне Нех-хет, рассказывающем о суде над мертвыми, изображено чудовище Ам-мит («пожиратель мертвых»), ожидающее момента, когда оно может съесть сердце грешника, рядом с огненным озером, по углам которого сидят павианы. То же озеро изображено в XXXVI главе Книги мертвых. Древнеегипетские рассказы о пролождении Солнца через подземный мир также сопровождаются изображениями крошечной тьмы, рек огня, огненных змей, скорпионов⁷⁰. Днидор Сицилийский указывал, что Орфей заимствовал представления о загробном мире у египтян. В описании Аида у Платона («Федон» 112a–113e) в подземном царстве вокруг Тартара течет «огненная река» Пирафлегетон (Флегетон); душа, совершившие также грехи, выносятся через Пирафлегетон в Ахеронское озеро.

⁶⁹ Имяется в виду Седрах, Мисах и Авденаго из Дан 3.

⁷⁰ Данные представления, накладываясь на библейские, получают отражение в Житии Пискентия, епископа Кефского (VII в. н. э.): «Некоторые [грешники], чьи грехи были многочисленными, пребывают сейчас в Аида [то есть в аду], другие – в крошечной тьме, другие – в амах и рвах огненных, третьи – в реке огненной, где никто не может даровать им покой» (Ed. Amelineau, Paris, 1887, P. 144 и след.).

В греческих и славянских текстах огненный потоп также может называться *огонь*: *востыма в ады отъ оуѣдѣца и зрѣкъмаъ отъ неваы гыны* (Козма Индиколов, 132, XVI в.); как сообщает Ягич, греческое *огонь* в славянских текстах может передаваться сочетаниями *оуѣ гырыи* или *радъ огымаы*.

Итак, представления о рае в аде (госине огненной), отраженные в устойчивых выражениях русского языка, являются переосмыслением идей, которые содержатся в тексте Священного Писания. Определённым образом истолкованные как Отцами Церкви, так и анонимными авторами многочисленных апокрифов, данные представления приходят на Русь. Здесь они взаимодействуют с воззрениями о потустороннем мире, уже существовавшими у славян в языческий период.

ГЛАВА 4

О чистых и нечистых...

Русская библейская фразеология и представления древних народов
о ритуальной и обрядовой чистоте

Евреи, исповедовавшие иудаизм, считали свой народ богоизбранным: как сообщается в Библии (Лев 20:24), еврейский народ должен принадлежать только Господу. Именно поэтому они стремились отделиться от языческого окружения во всех сферах социальной жизни, ужесточая нормы нравственного и религиозного поведения.

Во многом с этим связано соблюдение иудеями правил ритуальной и обрядовой чистоты, в том числе наличие в иудейские пищевых запретов и разделения животных на чистых и нечистых.

1. ЧИСТЫЕ И НЕЧИСТЫЕ ЖИВОТНЫЕ

Как указание на отделенность от всех остальных народа Божия было введено разделение животных на чистых (то есть тех, мясо которых можно было употреблять в пищу: жующих жвачку и при этом имеющих раздвоенные копыта; из рыб – имеющих плавники и чешую; из насекомых – только несколько видов саранчи) и нечистых (запрещено употреблять их в пищу и прикасаться к их трунам). Это животные, у которых не представлено хотя бы один признак чистого животного; кроме того, нечистыми являются 20 видов птиц, питающихся падалью, а также мыши и пресмыкающиеся: змеи, черепахи, ящерицы (ср. Быт 7:28, Лев 11, а также Лев 20:24–26).

Представления о чистых и нечистых животных существовали у многих народов Ближнего Востока, позднее о них узнают и в Греции. В то же время воззрения древних евреев были настолько своеобразны, что их нельзя возвести к представлениям определенного ближневосточного народа.

Так, шумеры считали, что собака – это коварное, вероломное и непредсказуемое существо; кроме того, это слово встречается как уничижительный эпитет верности и преданности правителя своему Богу: *собака Нише*¹. Эту особенность при обращении нижестоящего к вышестоящему, а также при самоуничижении мы находим затем в Библии: «И сказал Адам: что такое раб твой, пес [мертвый], чтобы мог сделать такое большое дело?» (4 Цар 8:13), а также

¹ Емельянов 2003.

в Новом Завете: «Он [Христос] же сказал в ответ: нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. Она сказала: так, Господи! но и псы едят крохи, которые падают со стола господ их. Тогда Иисус сказал ей в ответ: «, женщина! велика вера твоя; да будет тебе по желанию твоему» (Матф 15:26–28); ср. у Отцов Церкви: «,Ей Господи: ибо и псы едят от крупниц, падающих от трапезы господей своих». Сознаюсь, что я псу; удостоив меня, как пса, хоть крупниц от трапезы» (Иоанн Златоуст. Беседы на Книгу Бытия 45,7), а также в древнерусских текстах: «Мы же мало наслаждаемся, как псы от крошек, падающих со стола своих господ» (Носиф Волоцкий); подобная утрированная семантика при обращении к нечестивцам: **Кастъ онъ, псы, смеють про моѣ царскѣмъ владѣнствѣ такъ говорить** (Ал. пов. (скл.), 154), **цѣль же прелесть афинскую рече: что сотвори псы славу?** (Хр. Псалтырь Малая, 14. XVI в.).

В Египте в определенное время запрещалось есть рыбу (например, в 22-й день первого месяца, когда, как считалось, бог Ра и создал рыб), в некоторых случаях запрещалось есть мясо (см.: Пашерус Нут) и некоторых птиц. Как сообщает Геродот, у египтян нечистой считалась свинья: «Свинья египтяне считают нечистым животным. И если кто-нибудь, проходя мимо, коснется свиньи, то сразу же идет к реке и в одежде, которая на нем, погружается в воду. Также и свинопасам, единственным из всех египтян, несмотря на их египетское происхождение, не дозволено вступать ни в один храм». Впрочем, далее Геродот указывает, что «Прочим богам, кроме Селены и Диониса, египтяне не приносят в жертву свиней, да и этим богам – только в известное время, а именно в день полнолуния. Затем после жертвоприношения вкушают свишину» (Геродот II; 47). По всей вероятности, указанная двойственность определяется тем, что свинья начинает восприниматься как нечистое животное лишь с периода Среднего Царства (2106–1786 до н. э.)¹: так, Сет, противник Гора, изображается в виде свиньи. В Пашерусе Нут (Brit. Mus. № 10477, л. 18) мы читаем: «Ра сказал двум другим богам: „Свинья вызывает у Гора отвращение; но, хотя это отвратительное ему существо, он поправится“».

В Персии, по словам Геродота, «маги... считают великой заслугой, что уничтожают муравьев, змей и пресмыкающихся и летающих животных» (Геродот I, 140).

Иудейские представления о чистом и нечистом отражены во внутренней форме таких библейских фразеологизмов, как *не мечите бисера пред свиными* 'не

¹ В это же время активно развивается свиноводство (археологами обнаружены свиноводческие фермы); изображение свиньи служило амулетом, богиня Нут изображается в виде свиньи.

тратите слов с людьми, которые не могут их понять³ (ср. Мф 7:6), *пу лежному лучше, чем летучему лему* (Еккл 9:4), *одежницею кольара* 'влившие заботы о мелочах, забывая о главном'⁴ (ср. Мф 23:24), *легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому войти в Царство Божие* 'о невозможности достичь чего-либо' (ср. Мф 19:24), а также употреблявшиеся в древнерусских памятниках выражения *возмущаясь, как пс, на свои близовишы* (Прит. 26:11 и 2 Пет 2:22) и *симвля, возмущаяся в драги* (< *вызывая сивья идет вагаться в драги*) (2 Пет 2:22); ср.: конечно русские со значимой взаимозаменимостью черт-пес: *Будь лоть пс (черт), лшь бы ялда пс; Завный – лоть, а незавный – пс (ме черт ево пс); Черт (пс) те пс на людой по лот, а также: Наряди сивью в сары, а ома в наот.*

Крайне нечистыми животными, согласно иудейским представлениям, считались свинья и собака⁵.

Свиньями в Библии обычно называют нравственно испорченных людей, которые неспособны воспринять истинные ценности: *не лечите бласра пред свиньями* (ср. также Прит 11:22: *Что золотое кольцо в носу у свиньи, то легица красная и – безрасудная*; ср. др.-рус.: *иже же сучьрала зачь въ ноздрьхъ свинни, таже жюгъ зачь-мысльгъ крыса* (Ноборник Св. 1073, 150). Нечистоплотность свиньи делает ее символом легкомыслия и пренебрежения благодеянь⁶: *сивья, возмущаяся в драги* (< *вызывая сивья идет вагаться в драги*) – *въ пьчъныюхъ страстьхъ, алы свинни въ кьрени калятиса въчънмь* (Там же, 38), *алы свинья въ кьлкъ гркузюгьмь прино калящиса*. (Пов. врем. лет, 6576 г.); греха и отсутствия угрызений совести: ср. др.-рус.: *услышавъ же такова осквернителямъ и жиднакомъ сивья* (Хронограф 1512, 316). Сивья ассоциируется с дьяволом, ведь именно свиньей Христос отправил бесов (Мф 8:32). Данные образы зафиксированы в древнерусских источниках. Так, в Московской летописи сообщается о демоне, *сѣдѣща на свинѣ*.

Библейское выражение *не бросайте легица вшего перед свиньями* не зафиксировано в талмудических источниках, но употребляется в современном

³ В словарях и справочниках обычно трактуется как выражение из Евангелия, ср.: Анукин, Анукина 1996. С. 440; Барх, Мошенок, Степанова 2001. С. 47: 'говорить, объяснить что-либо тому (тем), кто не может понять и по достоинству оценить этого'.

⁴ Обычно трактуется как выражение из Евангелия: Анукин, Анукина 1996. С. 256; Барх, Мошенок, Степанова 2001. С. 289.

⁵ Ср. Лев 11:7; Ис 66:3; Втор 14:3 и др.

⁶ Прохоров, 194.

нверите⁷. Возможно, как считает И. Гурн, это влияние Нового Завета. Не исключено, однако, что данная поговорка имеет давние корни, но по каким-либо причинам она была зафиксирована только в Библии.

Собаки, так же, как, кстати, и кошки, в древнем Египте были священными животными. Так, египетский бог Анубис изображался с головой собаки. У Гомера сообщается, что и в Греции собаки пользовались большим уважением и расположением, в особенности сторожевые и охотничьи. Обратим в этой связи внимание и на внутреннюю форму слова *лес*. Согласно одной из этимологий, слово *лес* родственено латинскому *resca* 'скот', то есть собака – это либо 'лохматая', 'мохнатая', либо 'сторож стада'. В Иудее же как бродячие собаки, так и те, которых использовали для охраны дома или стада (ср. Ис 56:10), считались достойными лишь презрения. По всей вероятности, это, как указывалось выше, шумерская традиция. Возможно, на ее основе созданы два иудейских апокрифа, отражающие отвращение к собакам. Согласно первому из них, после создания Богом человека пришел дьявол и покрыл божественное творение слюной и скверной. Из этой слюны и скверны Бог затем сотворил собаку⁸. Как рассказывает другой древнееврейский апокриф, мужские и женские особи входили в Ковчег, сделанный Ноем (ср. Быт 6-8), раздельно и жили в нем раздельно. Запрет этот нарушили Хам, пес и ворон⁹. Видимо, поэтому, с одной стороны, образ пса ассоциируется с дьяволом¹⁰ и бесами¹¹, с другой – символизирует плотские

⁷ Гурн 1993.

⁸ Правда, затем, когда дьявол пришел снова, собака завыла и прогнала его.

⁹ Берман 1997.

¹⁰ Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам, PG 60, 391-682: «Дьявола, подобно псу, бросается на богатых, как бы желая вырвать кусок хлеба или пирога из рук у ребенка» (ср. древнерусский перевод: *иже же не вьсть тако выкала на богатых дьявола* (Златоустий, XII, 117)); Слово о Лазаре, PG 48, 963-1054: «Как пес, стоя у стола и видя, что человек, выходящий отцу, часто бросает ему что-нибудь из лежащего на столе, остается тут бездумно; если же, поставивши раз и два раза, не получит ничего, то отойдет прочь, как приставивший тишью и напрасно; так и дьявол постоянно стоит пред нами с открытою пастью; если бросимь ему, как псу, божоудольное слово, то он, слышавъ его, опять приступит; если же вестра будеть благодарить Бога, то уморить его голодом и скоро отгонять и изгнатьи отбавити»; Eusebius. Historia, 10, 12: «И теперь, когда так велика благодать и оказано столько милости, неизвестный демон, напавши зла и враг добра, вооружил против нас все свои смертоносные силы. И прежде всего, подобно пшотому псу, который прызет зубами бросаемые в него камни и обращает свое врьсть на бездушные предметы, которыми, защищаясь, в него бросают, он в зверском своем безумии кинулся на камни и на бездушный состав, из которого были построены храмы, и в надежде откусить череп те наши Церковьи. Ср. ижизмененность в русских поговорах: *Будь лавь лес лавь (чорт), лавь бы лава лес, Лавый – лавь, а лавый – лес (не чорт это лес); Чорт (лес) по лес на лава на лава.*

¹¹ Не дьявол лавь и смъртнин, дьявол автчка? И чег радн? – Дьявола ради пса Бисана Бисаниа? (Посл. Нв. Грозного в Кар.-Балох. монастырь, 173. 1573 г.).

чувствования¹², страсти¹³ и обычно используется для номинации грешника¹⁴, который *возвращается, как пёс, на свою блевотину* (это устойчивое выражение как в Библии (Притч 26:11, 2 Петр 2:22) и сочинениях Отцов Церкви¹⁵, так и в древнерусских текстах¹⁶). Нередко это человек, отличающийся бесстыдством и наглостью¹⁷, вор¹⁸, убийца¹⁹. В Апокалипсисе сообщается, что псы присутствуют и в аду: «А внс – псы и чародси, и любодси, и убийци, и идолослужители,

¹² *Слова, мужина Кирилла! За что сержастыда чюкина жинана?* (Был. Т., 28); *Ан молада Анна Влахова [стала] Марину како краинты, ан сука ты кода артыца... станца, ты сука не горды, хадуть, а станца, ты Марина много за оскон носы, ходты* (Кирин Д., 30).

¹³ В древнерусских текстах: *Малари же рече: ты еси страсти и всѣх чюлбѣх окаянѣшии, аз скварныи и нечестын* (ВМЧ, Окт. 19–31, 2084).

¹⁴ В том числе и для самонаименования: *Увы жеи грѣшнику? Кто есмь, азъ пѣсь унын, сморданин, такыая злая съдѣвалъ?* (Ник. л. IX, XVI в.).

¹⁵ Правила Вселенских соборов: «Благодатно призванные к исповеданию веры, и первый порыв раскаяния являющие, и сложившие воинские помыслы, но потом авш псы, на свою блевотину возвращающиеся, так что некоторые и серебро употребили, и посредством даров достигли восстановления в воинский чин» (Правила I Никейского собора, 12); «Почему усещию всех вас преступель и божественным таинствам не по поводу праздника только, но если вы покажете приобщиться этого святого приношения, то за несколько дней должны омыть себя покаянием, молитвою, милостынею и заветом духовными предметами, и не возвращаться назад, как псы на свою блевотину» (Иоанн Златоуст. Против арианов, PG 48, 795–802); «И якоже псы, егда возвратитца на свои блевотны, и мерзок бывають, тако божанныи слово любою возвратиши на свой грѣх» (К. Феодору паллимеу увещание 1, 18, см.: *Janines Sphouros. Ad Theodosium*); «Но мы должны всего сильнее хрипты себя чистыми от скверных дел, чтобы, слово возвратившись подобно псу на свою блевотину, нам опять не сделать себя рабами греха» (Давидовн, 4, 9).

¹⁶ В древнерусских текстах: *Тыме да не возвратитца, но пѣсь на свои каветины*. Книга степенная царского раскола, 649; *ни ринуте нимаъ поѣдыватица свои каветины* (Пролог XIV в. БАН², л. 141 (Слово Ефрема Сирина)).

¹⁷ Ср.: «Потому и божественное Писание людям, оскверненным разумом, за столь возмутительная страсти их, дает имена бесчестных, часто даже и зверей. Так оно называет их – иногда псами, за бесстыдство и наглость» (Иоанн Златоуст. Беседы на Канту Бытия XII, 3); «А какой нужен тебе другой большой грех, когда они, сделав себя совершенными предуболевши, бесстыдно, как бешенные псы, устремляются к этой священной трапезе?» (О Давиде и Сауле, PG 54, 673–708). Ср. также в русских текстах: «Что [он] у меня за столом сидит, во клягине онъ, собака, руки в катуку кладет, поутуть в усть скварыю» (Кирин Д., 78).

¹⁸ *Яко же члвчн пѣсь* (Св. Друк, 65, XVI в.); «Самъ пѣсь, самъ воръ, и самъ разбойник...» (ВНП, 369); «Об еси пѣмъ воры доведеи казакъ!» (Сказ. пов. об Ал. вл. 70–80-е гг. XVII в., 96–97); «Воръ ли ты собака, разоубий такой словъ!» (ВНП); *Здѣсь, какъ твои пѣсы крадутъ, вѣнчюу дѣтѣсть, приваждѣть, чюмъ съдѣлаеи такой же поношнѣтъ, какъ и всѣ* (Давидовн. Кн. 2, стб. 2265–2266, 1763–1788 гг.).

¹⁹ *Всечюица ую чюица они окаянии Кучковичи со арскии к ному, пѣсь длинни еси*. (Пов. о начале Москвы, л. 43 об. XVI в. Сп. XVII в.); *Таче прикладывати къ пѣсь дѣтѣмъ, скварыювардѣтъ, гниладѣкыватица пѣмъ (с)тѣмъ, и страннѣтъ дѣтѣмъ, и адуу, но ни*. (Перевел. лет. XV в.)

и всякий любящий и делающий неправду» (Откр. 22:15). Однако это метафорическое употребление, которое закрепилось: в сочинениях греческих отцов Церкви и в древнерусских текстах встречается устойчивое выражение *адов мес: проклянуть сканнина адов месъ* (Чел. Авраам. 1669–1670, 31); *Какъ говаряшъ Никонъ, адовъ месъ*. (Авв. ж., 66).

Устойчивое выражение *ождать (мело) псам (и воронам)* на съедини употребляется применительно к позорной смерти человека, в первую очередь врага Бога, грешника или еретика: «И возвратились, и довели ему. И сказал он: таково было слово Господа, которое Он изрек чрез раба Своего Ишаю Фесвитянина, сказав: на поле Израельском съедят псы тело Иезавели, и будет труп Иезавели на участке Израельском, как навоз на поле, так что никто не скажет: это Иезавель» (4 Цар. 9:36,37); *сквернаго и законпреступника и еретика Зосиму чинима въ градѣ Ярославѣмъ, и въ тѣло его яды псомъ и враномъ* (Моск. лет., 144. XV в.); *тѣмса нхъ [враговъ] псам на снѣдине вѣдшихъ* (Пов. об осаде Пскова, 134. XVI в.); *Господа Богъ раздѣляетъ на насъ и конечно даучеть насъ предати насъ, аки псомъ на снѣдине* (Пам. Смутн. Врем., 2).

Согласно Мф 15:27 Христос называет псами язычников; именно поэтому это слово применяется в позднейших текстах к представителям иных, нежели православное, вероисповеданий, и даже к христианам-католикам: *Пси кънечинюу соуть: и въ тѣмъ нехрици, и въ обращающае на свои кадьветни по брѣдини* (Апок. XII–XIII вв., 107); *Мни далаган псы всеромона* (Хожение за три моря Афанасия Никитина, л. 374. XV в. Сп. XVI в.); *Пондемаъ мы каданъ протви свѣачива войска псомъ татаръ* (Аз. пов. (нар.), XVIII в., 281); *Но владѣ, что надъ сономъ и греки чинимы, ко нху езда на Флоренскомъ совѣрѣ*²⁰. Собака является слугой языческих воцехов: *Во Армении въ гѣмъи кадекъ ивниль Берги. [Он] посылаши пса [своего] на всякую свою скверную смркъю* (Алф.¹, л. 28 об.). В Ис 56:11 псами называются лежучители²¹. Отсюда и в древнерусских текстах: *О чухтѣмъ правдѣстинѣ! Зриги истини, галгальмаыя святыми отци! Яко же нсѣ ибшнвыи на всякого наметаетъ, тако и вы сотвористи злоухитише на Сына Божия и на рождающу его* (Челоб. Лаз., 230).

²⁰ См.: Авв. ж. В данном случае говорится о Флорентийской унии 1439 г. Под псом имеется в виду римский папа Евгений IV.

²¹ «И это псы, жадные душию, не закономъ сытости, и это пастыри бессмысленные: все смотрят на свою дорожку, каждый до последнего, на свою корысть».

Наконец, слова *лесъ* и *собака* выступают как аффективны: *Собаками насъ называлъ* (ДАН, VII, 1679, 282–283); а въ *допросѣ* огъ *Минюшка* съдѣлалъ священника въ *псалм* не *называлъ* (ДАН, VIII, 1679, 214); *Лавръ* ми *посадини* *вашъ* *Фотафей* *двориница*, *лес* и *псомъ* *называлъ* *яя* (Пшк. лет. X, под 1346, 217).

Парафраз выражения не *давайте святыни псам*; они *дакоу* *святымъ* *псам*, чтобы же их или многократно встречается в славянских источниках: Т. Ваѣ. Темга, 17. 1; 31. 1; 33. 2. Весогоу, 15. 1. – Т. Негоу. Ресачимъ, 27. 4; Маасер Шени, 53. 3. В древнерусских текстах оно также являлось устойчивым сочетанием: не *дадутъ* *ѣтго* *псомъ*, *те* *суть* *пси* *нози* *не* *пшуть* *вѣла* *моу* (Слово и поучение противъ язычников XV–XVI вв., 273). На основании данного запрещения новгородский епископ Нифонт указывает: «Если кто-то по болезни извернет причастие, то пусть постится 3 дня, а то, что извернет, пусть сожжет на огне и сплет 100 псалмов. А если то, что извернет, съедят собаки, пусть постится 100 дней». В то же время грешник не является абсолютно потерянном человеком: ему еще дается шанс на спасение (ср.: *ому* *земолу* *лучше*, *чем* *жертволу* *льну*).

Интересно, что образы собаки и свиньи в сознании носителя ближневосточной культуры были тесно связаны (ср. «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями» – Мф 7:6; а также в Ветхом Завете – Ис 66:3: «[Беззаконникъ же,] заколающий вола – то же, что убивающий человека; приносящий агнца в жертву – то же, что задушающий вса; приносящий семидат – то же, что приносящий свиную кровь...»). То же мы находим и в древнерусских текстах: не *зуподѣвѣи* *свиньями*, *радующицѣи* *свиарѣкѣ*, не *радуѣи* *псомъ*, *пѣдѣвѣцима* *свои* *кляветны* (Пролог XVII в., л. 141); *Псомъ*, *ка* и *свинья* *не* *надеветъ* *злата*, *ни* *серебра* (Даниил Заточник, 24), *ка* *свиньями* *жорювати*, *ононе* *пшудъ*, *яко* *пси* *пожирати* (Материалы для истории раскола). Так же, как и собака, свинья ассоциировалась с чувственными наслаждениями: въ *пальтѣшнѣхъ* *страстѣхъ*, *акы* *свинни* *въ* *вѣрнн* *калѣтѣса* *въ* *члвчнѣ* (Изборникъ Св. 1073, 38), *акы* *свинни* *жвѣшнѣ* *въ* *вѣсѣмъ* *неведѣвѣшии* (Псал. Авт, XI в., 52); давное слово использовалось применительно к еретикам и врагам христиан: *Сви* *свини* *свиарнои* *ведѣвѣки* *пшуду* *на* *Христа*, *гоннии* *ведѣвѣки* *на* *христѣнны* (Хронограф 1512, 275), хотя и гораздо реже, поскольку, согласно комментарию Феофилакта Болгарского, *свинни* – *верующие*, *но* *ведѣвѣи* *жизнь* *печелюру*.

В то же время постепенно отношение к собаке в византийской культуре становится все более и более двойственным. Это находит отражение уже

в сочинениях Отцов Церкви: так, Василий Великий отмечает положительные качества собаки: «Пес не одарен разумом, но имеет чувство почти равновесное разуму. Что едва избрали мирские мудрецы, просидев над сим большую часть жизни, – разумно затресплетение умопаклочений, – тому пес оказывается наученным от природы... А памятование милости в этом животном не пристыдит ли всякого неблагодарного к благодарениям? Рассказывают, что многие псы, когда господа их были убиты в пустом месте, умирали над ними. А некоторые, вскоре по совершении убийства, служили путеводителями сыщикам убийц и достигали того, что злодеев предавали казни» (Шестоднев, 9). Григорий Богослов указывает на двойственность восприятия этого животного: «Пристужи, пес; назову так не за бесстыдство, но за дерзновение, не за нечистоту, но за то, что ограничиваешься насущным, не за даяние, но за сбережение доброго, за неуспешность в охранении душ, за то, что ласкаешься ко всем, которые тебе – свои в добродетели, а лаяшь на всех чужах!» (Слово 25. В похвалу философу Герону, возвратившемуся из изгнания) и ищет оправдание собаке в Лк 16:20–21: «был также некоторый иудий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струнах и желал напитаться крошками, падающими со стола богача, и псы, приходя, лизали струны его: псы облизывают струны Лазаря... [так] святые учителя, принимая исповедания язычников, врачуют раны душевныя» (Слово 12)²². На данный отрывок обращает внимание и Иоанн Златоуст: «Псы приходили и лизали раны его: псы были человеколюбивее человека, лизали раны Лазаря, снимали и очищали гной» (Слово о Лазаре – PG 48, 963–1054). Также Златоуст возвращает читателя к античному греческим представлениям, согласно которым в Греции пользовались особенной любовью и расположением гонимые и охотничьи собаки: «Раскинем же сети учения, станем кругом, как лютые псы, и будем отовсюду гонять их в пределы церкви. А если угодно, выведем на них, как какого-нибудь превосходного лютяго, блаженного Павла, который вопиет и говорит: „се аз, Павел, глаголю вам, яко, аще обрежетеся, Христос вас ничтоже пользует“ (Гал 3:2)» (Против иудеев, Слово 2 – PG 48, 1075–1080); «подобно тому, как поступают верные псы, увидев волков, нападающих и повреждающих все стадо, они восстали против них и перестали выгонять их отовсюду и преследовать не прежде, как сделали то, что по всей вселенной разосланы были апостолами догматы, полагающие преграду такому нападению на верных как этим людям, так и всем после них» (Против иномесв. Слово 2 – PG 48, 795–802). Собака как образ верности и дружбы встречается и в древнерусских источниках, однако переводных (начиная только с XVII в.) или

²² Впрочем, Григорий Двоислов в подобном контексте отмечает, что «Лизанием псов может быть еще означен широкий язык ласканию» (Беседы 36).

оригинальных с конца XVIII в.: *вѣкии цѣсарь* для слова жены своей *ушкъ* *пѣа* надежного своего, а *вѣсь* же издавна *снѣ* *вѣ* *отъ* смерти (История семи мудрецов, 212), *на отъ* *сѣкака* [означает] друга, *лншадѣ* *варега* (Анекдоты древних пошехонцев), *вѣсь* *съ* *жмраненъ* *дытъмъ* *на шѣт*, *внцѣ* *вѣторого* *внѣтъ* *пѣсь*, *нмѣ* *цѣтъ* *днѣтъ* *вѣрнѣсти* (История о ординах, 1, 167).

Представления о самом большом и чистом животном – верблюде – отражено в следующих выражениях: *анализировавшемся* *выше* *легче* *верблюду* *пройти* *сквозь* *узкое* *узкое* *узко*, *чем* *богатому* *войти* *в* *Царство* *Богие* *и* *оцмѣннѣть* *комара*, *(а* *верблюду* *полноцѣтъ)* (< Мф 23:24).

Выражение *легче* *верблюду* *пройти* *сквозь* *узкое* *узкое* *узко*, *чем* *богатому* *войти* *в* *Царство* *Богие* долгое время вызывало споры у исследователей: многих ученых смущала «плитинная» метафоричность данного выражения. Предполагалось, что за греческим «узкое узко» (*τὸ ἕνδιαιμα*) стоит некое драматическое соответствие со значением 'узкий вход куда-либо', в том числе 'дыра, пещера, узкие ворота', поэтому указывалось, что здесь речь идет о узких воротах одной из застав Иерусалима, в которые верблюду пройти было невозможно или почти невозможно²³. Однако данному факту нет исторических подтверждений. Не исключено, что данное мнение возникает из буквального понимания комментария Иеронима Стридонского, где данный автор сопоставляет Мф 19:24, Ис 60:6 и Мф 7:13 («Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими»: «Действительно, если верблюд не может пройти сквозь игольное ушко и если подобно этому богат не может войти в Царство Небесное; то никакой из богатей не спасется. Однако, если мы прочтем у Исайи о том, как верблюды *Мидяны* и *Эфы* *пробудут* *в* *Иерусалим* с дарами и сокровищами, а также и то, что бывшие первоначально согнутыми и искривленными безобразия пороков *сладки* *в* *ворота* *Иерусалима*, то мы увидим, что и эти верблюды, с которыми сравниваются богатые, после того как сложат с себя тяжесть грехов и освободятся от всего безобразия телесного, *могут* *войти* *в* *узкие* *(тесные)* *ворота* и вступить на узкий путь, ведущий к жизни»²⁴. Также предполагают, что вместо греческого *κάρηλος* 'верблюд' первоначально в тексте было слово *κάρηλος* 'веревка, корабельный канат'. «Порча» могла произойти вследствие того, что в эллинистической греческой койне буквы η и ι читались как [и]. Вариант *κάρηλος* встречается в некоторых греческих рукописях, однако они менее авторитетны, чем те, в которых фиксируется вариант *κάρηλος*²⁵. В «Словаре

²³ Займовский 1950, С. 198; Барух, Мозженико, Степанова 2001, С. 74.

²⁴ См.: Иероним. Четыре книги толкования на Евангелие от Матфея, С. 172.

²⁵ Рукописи 379, 1424, а также армянский перевод Нового Завета. См. Nestle-Aland 1993.

русской фразеологии» указывается на существование арабской поговорки *он ломит через золотое ушко слова* 'о человеке, который желает совершить нечто заведомо невозможное', что наталкивает комментаторов на мысль о том, могла быть представлена и поговорка с вариантом *верблюд* (слов и верблюд как самые большие животные). Более того, в раввинистической литературе мы также встречаем давнюю поговорку с акцентом *слово*; *ничто не может предстать себе слова, проходящего сквозь золотое ушко* 'о чем-либо трудном или невозможном' и сходных с ней по форме выражений²⁶. Известно, что в Коране данное выражение фиксируется письменно в «новозаветном варианте»: *«никто из них не войдет в рай до тех пор, пока верблюд не пройдет сквозь игольное ушко»*²⁷. Это и приводит исследователей к мысли, что перед нами универсальное выражение, зафиксированное в фольклоре многих народов с взаимозаменяемыми вариантами *верблюд*, *слово*²⁸. Однако наличие в Коране варианта *верблюд* может свидетельствовать не о том, что в арабской среде также бытовала поговорка с вариантом *верблюд*²⁹, а о том, что в Коран включен новозаветный материал. Таким образом, по всей вероятности, вариант *верблюд* в Новом Завете первичен. Откуда же выражение с вариантом *верблюд* в Евангелии? Несет ли оно определенный смысл? Возможно, сам Христос мог использовать уже существовавшее устойчивое сочетание, при этом заменив слово *слово* на *верблюд* (*gambá*)³⁰. При этом оказывается, что само арамейское *gambá*, которое, вероятно, стоит за греческим *κέρβλος* *верблюд* может быть переведено и как *верблюд*, и как *веревка*, и даже как *деревянный столб*³¹. Не исключено, что слушателю предлагалось выбрать любое значение слова *gambá*: 'верблюд' или 'веревка' или понять, что здесь возможны оба значения³². Однако все же, на наш взгляд, Иисус

²⁶ 'О чем-либо трудном или невозможном': «Это [золотую пальму] невозможно увидеть и только представить, как слова, проходящего сквозь игольное ушко» (Т. Ваб. Ветской, 55,2); 'о чем-либо абсурдным': «Наверное, ты ит Пунбедита [гора в Вавилонии, где находилась раввинская академия], где говорят слова сквозь игольное ушко» (Т. Ваб. Вав. Метца, 38,2).

²⁷ Коран, 7.

²⁸ Такая взаимозаменяемость характерна и для современного русского языка: «Что у меня не глаза, а вместо глаз два микроскопа, и что я каждую муху преувеличиваю в верблюда! Нет-с, тут не верблюд... Как вы уходите?» (Достоевский. Подросток 4, 2). Выражению употребляется и Л. Н. Толстым: «Ибо легче верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» («Так что же нам делать?», II, XXII).

²⁹ Об известной арабской поговорке *он ломит через золотое ушко слова* 'о человеке, который желает совершить нечто заведомо невозможное' упоминается в: Барк, Мокленко, Степанова 2001. С. 74.

³⁰ Савитка 1996. С. 143–144.

³¹ Этим также может объясняться вариативность в греческих рукописях (*κέρβλος* – *κέρβλο*).

³² Прием языковой игры (игра различными значениями слова или соотнесенными слов) был характерен для ближневосточной культуры. См.: Гринберг 1999. См. также: Авринцев 1987.

здесь имел в виду значение 'верблюд': тогда в данной фразеологической единице не только представлено редкое противопоставление *верблюд* – *маленькое животное*, но и содержится сравнение *большого человека* с *верблюдом*, самым большим, как считали иудеи, нечистым животным, что в свете негативного отношения Христа к собственности весьма значимо. Таким образом, выражение *легче верблуду пройти сквозь игольное ушко, чем большому войти в Царство Божие* в такой форме не является универсальным, а несет на себе отпечаток древнееврейской культуры, в первую очередь представлений о чистом и нечистом.

Образ, лежащий в основе фразеологизма *ожесточить комару (и верблюда моллодомъ)*, определяется обычаем, которого придерживались представители одной из ревностных иудейских сект – фарисеев. Неукоснительно соблюдая все заповеди иудейского Закона, фарисеи ужесточили ритуальную систему обрядов и правил, в особенности тех, которые касаются ритуальной чистоты. Так, недостаточно было не употреблять в пищу мясо нечистых животных. Необходимо было тщательно оберегать себя от случайного осквернения. Именно поэтому вода процеживалась через сито или полотно, чтобы в нее не попала муха или мошка (греч. *κόμωφ*, в русском переводе *комар*) – самое маленькое нечистое животное³³. В то же время, следуя предписаниям Закона в мелочах, фарисеи незаметно стали делать упор лишь на внешнем исполнении обрядов, становились высокомерными, самодовольными и двуличными, тем самым как бы *моллодали верблюда* – самое большое, как уже указывалось, нечистое животное, то есть осквернялись морально. В рассматриваемом случае Христос также, возможно, изменяет уже существовавшее арабское выражение *слон моллодит, а комаром лодыжился*³⁴, используя образы, связанные с фарисейскими обычаями и религиозными установлениями о чистом и нечистом. Возможно, фразеологическая единица *оужесточивъ комару, а верблюда моллодомъ* существовала в таком виде в древнееврейском языке. Так, образ мухи (мошки) встречается в Талмуде: «Р. Меир говорил: у иного человека муха пролетит над чашею, и он выхватывает чашу, не дотрагиваясь... у иного муха упадет в чашу, и он оставляет ее, не дотрагиваясь... у иного муха упадет в чашу, он муху выбросит, а чашу выпьет... – таковы все люди, которые дозволяют женам своим разговаривать с братьями»

Ср. также примеры из Талмуда: «Он сказал: как хороша эта гостиница» (*аканја-гостиница*, 'трактирница'); Он сказал ему: *рабби*, у все глаза слезятся» (Т. Bab. Sanhedrin, 107b = Т. Bab. Sota, 47a); «Привели Тоду и он спросил [судья]: разве Тода должен быть казнен? Ведь написано: «Псалом хлебный (тода)» (Пе 99:1). Он [судья] отвечал: Конечно, Тода должен быть казнен, ибо написано: «Кто принесет в жертву хвалу (тода), тот чтит меня» (Пе 49:23)» (Т. Bab. Sanhedrin, 43a).

³³ Комментарий к Евангелию от Матфея, 1998, С. 642.

³⁴ Толковное Евангелие, 1993, Т. 1, С. 429.

(родственниками и соседями)... у иного муха упадет в миску, он вынимает ее, обсыпывает и ест содержимое миски: таков нечестивец» (Тос. Сота 5.9). Также в Вавилонском Талмуде мы встречаем следующие отрывки: «Кто ест блоху или комара, – они говорят – отступника» (Т. Bab. Avoda Zara, 26.2); «Если муха падает в кубок одного из них, он процеживает ее и пьет» (Т. Bab. Megilla, 13.2; Т. Hieros. Sota, 17.1).

Интересно, что русское слово *комар*, родственное литовскому *kamšne* 'дикая пчела', *kamšne* 'шмель', ср.-в.-нем. *hammen* 'жуужать' от **kam* 'жуужать, гудеть' (ср. литовское *kišni* 'хрипеть, свистеть')¹⁵, – по-древнерусски это *мъшница*, *мышница*, что восходит к каретину **muš*, собственно, 'серая' – одному из древнейших индоевропейских табуистических названий животных¹⁶, возможно, нечистых (ср.: *мышь*, *муха*, *мошка*, *мошкварь*)¹⁷. Ср. русские поговорки и приметы: *Сныть и мыши сено едят – к худому року*; *Я тебе посажу блоху за ушко – сделаю что-либо на зло*; *Докон, что блох – не оберешься*; *Мошка крошка, а человеческую кровь пьет*; *Муха зимю в избе – к покойнику*; *Смерть, как мышь, голую опьест!*; *Если мышь попадет за пазуху, то будет большой беде*; *Если мыши поедят зубранные остатки ужина, будут у лошади болеть зубы*; *Мыши разошлись или мыши птицам – к голоду*.

Итак, как мы видим, Христос при обличении иудеев, для которых было чрезвычайно значимо разделение животных на чистых и нечистых, использует традиционную образность, однако Сам к такому разделению относится отрицательно.

Это касается не только правил о чистой и нечистой пище, но и многих других законов, о которых речь пойдет ниже.

2. ЧИСТЫЕ И НЕЧИСТЫЕ ЛЮДИ И ПРЕДМЕТЫ

По закону Моисея нечистыми могли быть не только животные, но и люди и любые предметы. Нечистым можно было стать от прикосновения к нечистоте человеческой (больному, его выделениям, трупу), к нечистому животному или его трупу, а также к предмету, которого они все касались (ср.: Лев 11–15; Чис 19; Втор 14). Нечистыми считались язычники, самаритяне, грешники, в том числе представители «нечистых профессий» (жытари, пастухи и др.). Очищение от нечистоты требовало омовения водой и жертвоприношения¹⁸. Все, что имело

¹⁵ См.: Фасмер II.

¹⁶ См. примечание О. Н. Трубачева в: Фасмер III, 28.

¹⁷ О свойствах *людей* и *покоящихся* в славянском народном сознании см.: Гуря 1997. С. 273 и след.

¹⁸ Васильева 1999; Ностром, 275, 325.

соприкосновение с трупом нечистого животного, само становится нечистым: человек – после совершения омовения до вечера («нечист будет до вечера и не должен есть святых, прежде нежели омоет тело свое водою» (Лев 22:6)); глиняные сосуды, печь, очаг должны быть уничтожены, медные сосуды надлежит почистить и вымыть. Считалось, что глиняный горшок впитывает нечистоту и не может быть подвергнут обновлению.

Данные установления определяют образ и значение таких библейских выражений, как *добрый самаритянин* (< Лк 10:30–37), *гробы помятые (окрашенные)* (Мф 23:27), из *Израиля можете ли быть что доброе?* (Ис 1:46), *отрапсы прыг от ног своих* (Мф 10:14, Мк 6:11, Лк 9:5, Деян 13:51), *будьте мудры, как змии, и кротки, как голуби* (Мф 10:16), *медь мечащая или канкан мечащий (лучащий, брызгающий)* (1 Кор 13:1), *предоставь мертвым погребать своих мертвецов* (Мф 8:22), *ищи им делом* (Мк 5:9; ср. 5:15).

а) Человеческая нечистота (прикосновение к нечистым предметам): *гробы помятые (окрашенные)* 'о чем-либо лицемерном, ничтожном, бессильном, прикрывающемся наружным блеском' (Мф 23:27), *добрый самаритянин* 'добрый, отзывчивый человек; пример христианского милосердия' (< Лк 10:30–37).

Образ, лежащий в основе выражения *гробы помятые (окрашенные)*, определяется указанным выше иудейским установлением о том, что человек становится нечистым после соприкосновения с мертвым телом человека. Гробы (то есть могильные камни) красили мелом, растворенным в воде, или известью для того, чтобы они были видны издали и путник случайно не наткнулся на них и не осквернился. Эта процедура совершалась каждый год после сезона дождей, когда старая побелка срывалась. Несмотря на то, что снаружи могилы были свежесыкрашены, внутри, как указывает Христос, они были полны *костей мертвых и всякой нечистоты* (Мф 23:27), что определяет и значение данного фразеологизма в современном русском языке 'о чем-либо лицемерном, ничтожном, бессильном, прикрывающемся наружным блеском'⁷⁷. Внутреннюю форму данного выражения может определять не только вышеописанная реалья. Дело в том, что исследуемую фразеологическую единицу Христос относит к фарисеям, которые, как уже говорилось, отличались известным лицемерием⁷⁸. Саддукейский царь Александр Яниус (103–76 до н. э.) называл фарисеев

⁷⁷ Аллукин, Аллукина 1966. С. 89; Барях, Мокшеник, Степанова 2001. С. 138: 'что-либо ничтожное, лицемерное, прикрывающееся наружным блеском'; 'человек, внешность которого скрывает что-либо, вызывающее отвращение'.

⁷⁸ «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф 23:27).

«окрашенными»⁴¹, ессеи же именовали их «белыцниками»⁴². Эти названия возникают по аналогии с Иср 13:8–15⁴³. В Девр 23:3 мы также встречаем подобное выражение: *тоде кокомарим 'стена подделанная'*. Таким образом, можно предположить, что Иисус, «отталкиваясь» от уже известного наименования, предлагает на его основе более яркий образ лицемерия. Сообщение об обычаях окрашивать мотылы содержится в Мишне: «и мотылы [отмечали] мелом (известью), смешанным с водой» (*Mish. Maaser Shen*, 5.1).

В притче о добром самаритянине указывается, что священник и левит не подходят к раненному человеку, ограбленному разбойниками. Однако происходит это не столько из-за того, что они были абсолютно лишены душевных качеств, столько потому, что, во всей видности, они решили: человек на дороге мертв или серьезно болен (ср. Лк 10:30: «некоторый человек... попался разбойникам, которые... изнашили его и ушли, оставив его *едва живым*»), поэтому, прикоснувшись к нему, они могут оскверниться. Обратим внимание, что героями притчи являлись служители Храма. Дело в том, что ритуальная чистота не была для иудей самоцелью. Иудей мог пребывать в состоянии нечистоты максимально долго, если при этом он воздерживался от соприкосновения со священными предметами и священнослужителями. Таким образом, самих служителей Храма осквернение лишало возможности участвовать в богослужении. Отметим, что в особых случаях (так называемое Торжественное очищение) даже после ритуального «омоения» человек оставался нечистым до ночи и мог быть источником нечистоты для других⁴⁴. Однако Мессия Иисус вновь выступает против «предания старцев» и осуждает поведение служителей Храма, называя ближним иудею самаритянина, который помог раненному путнику. Это

⁴¹ «[Остерегайся] окрашенных, дела которых подобны делам Замин, но требуют вознаграждения как Пинхас» (*Sota 22b*).

⁴² *CD 8:12; 19:25*.

⁴³ «(8) Посему так говорит Господь Бог: так как вы говорите пустое и видите в видениях дождь, за то вот Я – на вас, говорит Господь Бог. (9) И будет рука Моя против этих пророков, видящих пустое и предвещающих дождь; в совете народа Моего они не будут, и в список дома Израилева не войдут, и в землю Израилеву не войдут; и узнаете, что Я Господь Бог. (10) За то, что они вводят народ Мой в заблуждение, говорю: „мир“, тогда как нет мира; и когда он строит стену, они обмазывают ее грязью [др.-евр. *шомель*]. (11) Скажи обмазавшим стену грязью, что она упадет. Пойдет проливной дождь, и вы, камни грады, упадете, и бурный ветер разорвет ее. (12) И вот, падет стена; тогда не скажут ни вам: „где та обмазка, которую вы обмазывали?“ (13) Посему так говорит Господь Бог: Я разрушу бурный ветер во гласе Моём, и пойдет проливной дождь в ярости Моёй, и камни грады в негодовании Моём, для истребления. (14) И разрушу стену, которую вы обмазывали грязью, и повергну ее на землю, и откроется основание ее, и падет, и вы вместе с нею погибнете; и узнаете, что Я Господь. (15) И истощу дробь Мою на стене и на обмазавших ее грязью, и скажу вам: нет стены, и нет обмазавших ее...».

⁴⁴ Бингерман 2000, С. 159.

противоречило иудейской традиции, поскольку самаритяне, как указывалось выше, наряду с грешниками и язычниками, также считались нечистыми, общение с ними запрещалось: назвать иудея самаритянином считалось жесточайшим оскорблением (Ис 8:48); иудеи не поддерживали с самаритянами никаких отношений (Ис 4:9) и, переименовав название главного города Самарин Сихарь в Шиккор или Шеккер (евр. *приют джестов и улыбок*)⁴⁵, никогда не рисковали ходить из Галилеи в Иерусалим через Самарию⁴⁶.

б) Нечистота человеческая (язычники): *медь звенящая или кимвал звенящий* (звучащий, бряцающий), *окраски прах от ног своих, будьте людьми, как злим, и просты, как голуби*.

Наряду с самаритянами, как уже говорилось, нечистыми считались и язычники: так, евреи ели только то, что приготовили их соотечественники, и никогда не варили пищи в сосуде иноплеменика. Жертвы, приносимые язычниками, по иудейским законам, являлись приношением бесам, поэтому считались бесплодными и бесполезными. Это определяет образ, лежащий в основе фразеологизма *медь звенящая или кимвал звенящий*: апостол Павел сравнивает себя, говорящего без любви, с этими ударками музыкальными инструментами, вероятно, наподобие современных тарелок (возможно, меньших размеров), с резким пронзительным звуком, которые обычно использовались во время языческих жертвоприношений и, по всей видимости, поэтому уже в новозаветное время были символом духовной пустоты. Такое значение у выражения *медь звенящая или кимвал звенящий* (звучащий, бряцающий) очень громкое, но по существу пустое и бесплодное; пышно, торжественно звучащее, но малосодержательные слова⁴⁷ сохранилось в современном русском языке.

Когда израильтянин возвращался из языческой земли, он должен был на границе отряхнуть прах (пыль) с одежды и обуви, чтобы ни одна нечистая языческая пылинка не осквернила Святую Землю. Даже если иудеи сомневались в том, что он мог принести в Израиль частички почвы на обуви или корнях принесенных им растений, он должен был принести жертву и очиститься от нечистоты⁴⁸. Это и определяет внутреннюю форму библейского выражения *окраски прах от ног своих*. Со временем этот ритуал сделался знаком крайнего отвращения на всем Ближнем Востоке⁴⁹. Обратим внимание, что Христос в Новом Завете относит это действие не столько к язычникам, сколько к тем, кто

⁴⁵ Саватта 1996.

⁴⁶ Васильцев 1999.

⁴⁷ Алукина, Алукина 1966. С. 198; Барак, Мокшено, Степанова 2001. С. 260–261.

⁴⁸ Мисл. Tahaot, 4:5; 5:1; T. Bab. Sanhedrin, 12.1.

⁴⁹ Кузнецова 2009.

неспособен воспринять Его учение. Такое переосмысление характерно и для выражения *будьте мудры, как змеи, и просты, как голуби*, которое в древнееврейских источниках звучит как *Господь сказал об Израиле: со Мной [серпе] мудры, как голуби, во среде других народов [язычником] просты, как змеи*⁵⁰. В данном случае, по всей видимости, сравнение иудеев со змеями в стане язычников Христос использует для номинации своих учеников среди тех, кто противодействует Ему.

в) Нечистота человеческая (галилейцы): *из Назарета может ли быть что доброе?*

В презрении за смешение с язычниками и нечистую религию были у иудеев и жители Галилеи. Нередко даже галилейские учителя закона, которые часто оказывались гораздо либеральнее иудейских, удоставались многочисленных оскорблений от иерусалимских законников и членов их семей. Так, иудейское предание в Абот 1, 5 сохранило ставшее впоследствии устойчивым выражение *идиотский галилеянин*, сказанное женой одного набожного раввина по отношению к законнику Носии из Галилеи⁵¹. Кроме того, галилеяне отличались особенностями диалекта (как предполагают исследователи, почти полным исчезновением гуттуральных⁵²), который был легко узнаваем (ср. Мк 14:70) и служил предметом насмешек. По каким-то причинам, до сих пор недостаточно выясненным, Назарет был особенно неприятен не только жителям Иудеи, но и самой Галилеи. Предполагают, что недовольство вызывало не только смешение с языческим населением, но и тот факт, что многие жители Назарета, располагавшегося недалеко от караванных путей, занимались, как и многие язычники, торговлей различными безделушками, то есть духовно пустыми вещами. Как известно, торговля в представлении ортодоксальных иудеев была тождественна воровству (известна еврейская поговорка *если ты учишь ребенка воровать, то ты учишь его воровству*⁵³; в Мишне приводятся слова р. Шимона бен Элазара: «Вы когда-нибудь видели зверей или домашних птиц, которые торгуют? Тем не менее они кормятся без труда»⁵⁴). Поэтому выражение *из Назарета может ли быть что доброе?* (Ин 1:46 – риторический вопрос, заданный Нафананом, как предполагают, жителем Вифсанды Галилейской) могло быть устойчивым выражением уже в древнееврейском языке. Впрочем, некоторые исследователи не считают возможным считать жителей Назарета грубыми,

⁵⁰ *Sederhashirim Rabba*, 2.14; 12.1. Цит. по: Gill 1999.

⁵¹ Ср. подробнее: Aboth 1, 5, а также Sattala 1996.

⁵² Левинская 1999: С. 119.

⁵³ Ср.: Sattala 1996.

⁵⁴ *Mish. Kiddushin*, 4.14.

необразованными людьми, подверженными языческому влиянию. Тогда образ, лежащий в основе данного выражения, может определяться мессианскими представлениями иудеев. Согласно данным воззрениям, под «добрым» имеется в виду то, что принесет с Собой в мир грядущий спаситель Израиля, который, по распространенным иудейским представлениям, должен родиться только в Вифлееме (см. Мкх 5:2) (EBD).

г) Нечистота человеческая (грешники): *побить камнями, моя им (мне) лешон* (Мкх 5:9; ср. 5:15).

Нечистыми для иудеев были и грешники: как люди, нарушавшие заповеди Бога, так и представители нечистых профессий: мытари, пастухи, а также люди, которые переписывали Священное Писание за деньги. Грешниками считались и все члены их семей. Столпы зрения фарисеев, грешниками были те люди, которые не исполняли Закон так тщательно, как они сами. Благочестивый человек должен был избегать общения с грешниками⁵⁵; за свои грехи человек мог быть отлучен от синагоги (на неделю, месяц или на неопределенный срок) и исключался из общественной жизни. За отдельные преступления и нарушения Закона (богохульство, прелюбодеяние и др.) грешники могли быть действительно приговорены к смерти: *побить камнями* (ср. Ин 8:5, 10:32)⁵⁶.

В выражении *моя им лешон* слово *лешон* (лат. legio, legiōnis), казалось бы, однозначно отсылает нас к реалии древнеримского мира: это воинское соединение численностью 3000 пехоты и 3000 всадников при Ромуле; позднее – 4200–6000 человек пехи и 300 всадников. Однако в данном случае, как мы видим из контекста, слово *лешон* употребляется в переносном значении 'множество'. В латинских текстах обычно фиксируется переносное значение 'большое количество сторожиков, большое число, армия' (OLD), но реже, чем прямое 'легioen' и 'войско вообще, армия, вооруженные силы'. Использование данного слова в переносном значении мы встречаем и в древнееврейских источниках: 'большое количество, множество чего-либо', например, в словосочетании *лешон* (то есть большое количество) *масаму* (Bereshit Rabba, 20; 17.4). Обратим внимание, что в тексте Евангелия (Мкх 5:9) мы встречаем фразу *моя им лешон* (использовано местоимение единственного числа). Значит, слово *лешон* применяется к одному человеку, а не ко множеству лиц (в данном случае – богов). Такое употребление мы также можем найти в древнееврейских текстах: например, *лешон* – это военачальник без армии⁵⁷ и, что важно для нас, при обозначении человека, по повелению царя собиравшего в языческой стране дань, которая была признана

⁵⁵ Jeremias 1975. P. 303–312; Куницова 2000.

⁵⁶ Подробнее о данном ритуале см.: Саттала 1997. С. 42–43.

⁵⁷ Zohar in Genes., 96, 4.

нечистой³⁸: таким образом, данный человек являлся средоточием нечистого (нечистых донет). Так и в Евангелиях: бесноватый был одержим большим количеством нечистых духов, потому и мог быть назван *легион*. Возможно, слово *легион* употребляется в таком значении вследствие того, что в прямом значении это реалия языческой, «нечистой» культуры. Обратим внимание на интересные детали: бесноватый жил на кладбище – ритуально нечистом месте, которое, как указывалось выше, по иудейским представлениям, было излюбленным местом обитания бесов³⁹ (ср. Мк 5:3); он бил себя камнями – так, как говорилось выше, поступали с грешниками и преступниками (ср. Мк 5:5). Наконец, после приказа Иисуса бесы вышли из нечистого человека в свиней, которые, согласно представлениям иудеев, являлись одним из самых нечистых животных. Таким образом, на внутреннюю форму выражения *мыя им легион* оказывает влияние как сама реалия древнеримской культуры, однако, возможно, в большей степени – восприятие данной реалии в древнееврейском обществе в свете представлений о чистом и нечистом, характерных для иудаизма.

Итак, как мы видим, Иисус во многом отменяет привычное для евреев разделение на чистое и нечистое. Объясняется это особенностями месснянских представлений иудаизма. Как указывают исследователи, каждый иудей обязан соблюдать Закон, то есть Тору. Однако «Тора, которой [Израиль] обладает сейчас, – писал средневековый рабби Рамбам, – была дана Моисею; эта Тора не будет изменена, пока Создатель... не даст другой Торе... Новую книгу Торы напишет для себя Царь-Мессия»⁴⁰. Таким образом, Мессия может упразднить любое предписание Закона, в том числе и в первую очередь правила, регулирующие ограничения в еде. Данная идея проводится и в мидрашах на Псалтирь, например, на Пс 145:7: «[есть] те, кто говорит, что в [месснянском] будущем Святой Бог очистит всякое нечистое животное, чтобы сделать его пригодным в пищу»⁴¹. Итак, если Иисус является Мессией, Он, согласно иудейским представлениям, имеет право давать новые установления для Торы (так называемые *Teamei Torah hadashim*).

Именно поэтому всякое творение Божие, как следует из Библии, само по себе хорошо (1 Тим 4:4; ср. также Быт 1:8 и след.). В Книге Деяний сообщается о том, что однажды апостол Петр увидел «сходящий к нему некоторый сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю;

³⁸ Vajikra Rabba, 39. 170. 4. Цит. по: Gill 1999.

³⁹ Кузнецова 2000.

⁴⁰ Saegert 1897. С. 126. Цитируется: RaMBaM, Hilkot Melakhim, III, l. ra. V и VI.

⁴¹ Mid. Tehilim 146, 7.

в нем находились всякие четвероногие земные, звери, пресмыкающиеся и птицы небесные. И был глас к нему: встань, Петр, заколи и ешь. Но Петр сказал: нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого. Тогда в другой раз был глас к нему: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (Деян 10:11–16). Петр истолковал это видение так: «вы знаете, что Иудею возбранено сообщаться или сближаться с иноплемениником; но мне Бог открыл, чтобы я не почитал ни одного человека скверным или нечистым» (Деян 10:28).

В дальнейшем христианские богословы и толкователи опирались на новое установление, содержащееся в Новом Завете (ср. Деян 15:20: «а написать им, чтобы они воздерживались от оскверненного идолами, от блуда, удавленныи и крови, и чтобы не делали другим того, чего не хотят себе»; ср. также Деян 15:29: «воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленныи, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите»; Деян 21:25: «А об уверовавших язычниках мы писали, положив, чтобы они ничего такого не наблюдали, а только хранили себя от идоложертвенного, от крови, от удавленныи и от блуда». Вообще, как указывается в Послании к Титу: «Для чистых [т. е. внутренне очищенных от греха] чисто все (Тит 1:15) – давнее выражение стало источником для русской поговорки *Чистому чисто все*).

Противопоставление ветхозаветных и новозаветных установлений было предметом обсуждения на страницах византийских и древнерусских сочинений. Так, например, в «Правилах» Василия Великого, которые широко были известны и на Руси, сообщается: *иже свиныхъ мясъ не ести есѣщая ея, помявшащъ есть, мѣст ни една отъ тѣхъ ꙗзыкъ ни ѿмѣтъ* (Кормчая 2004, 605). В «Вопрошании Кирика Новгородца» (анализируется по рукописи Устюжской Кормчей XVI в., БАН, МДА № 54, л. 274 об.–288 об.) епископ Новгородский Нифонт регламентирует правила соблюдения чистоты, опираясь как на ветхозаветные, так и на новозаветные установления:

а) Пищевые запреты: в первую очередь запрещается употреблять в пищу мясо удавленных и мертвых зверей, а также кровь животных (ветхозаветные предписания Книги Бытия и установления Книги Деяний Апостольских).

«Спрашивал я [Кирик Нифонта] о пище: „Может быть, мы или белое духовенство едим то, чего не следует?“ И вот что сказал владыка: „О рыбе и мясе: если сам стыдишься, испытываешь отвращение, если укорнешь себя, а ешь – это грех“. Я сказал: „А если я ем кровь рыбы?“ – „Нет в этом беды, – сказал Нифонт, – это не кровь животного или птицы“⁶². Сказал я ему: „Услышав от других епископов, так делают люди: если находят в сетях удавленного

⁶² В Библии запрещается употреблять в пищу кровь. См. Быт 9:3.

зверя, то зарежут, не вынимая. Салки ради этого поставили”. – „Лгут, – отвечал Нифонт, – не говорил этого ни один ениской”. Затем владыка обратился к [Писанию]: „Так говорит Господь: „Я сказал вам: есть мясо так же, как траву, а кровь всякого животного проливать на землю”⁶³. Если ешь [мясо с] кровью – ты противник Бога. Ешь [только тогда], когда [из мяса] вытечет кровь. Все это Он строго запрещает”. Привесли ему на шир тетеревятину, а он повелел перебросить ее через тын: „Не следует причинаться, – сказал он, – если [с] ел. Након, брат Господа, ничего не возбравил, кроме блуда, жертв идолом, мяса удаленных животных⁶⁴, крови [в пищу], мертвечины”⁶⁵. Прибавил Нифонт и относительно крестьян, которые живут в деревнях, а каются у нас, что некоторые [из них] едят беличье мясо⁶⁶, но гораздо грешнее есть мясо удаленных животных, а если и едят беличье мясо или другое мясо незарезанного животного, нет беды; не стоит [за это] так строго наказывать. „Плохо и негодно, – сказал Нифонт, – пить молоко”⁶⁷, так как оно бывает с кровью. Пусть будет три дня теленку, тогда [надо] донть. А потом сами пили бы чистое [молоко]”. И рассказал ему его священник, что в этом городе пьют молоко многие. И Нифонт замолчал» (л. 283 об.–284).

б) Нечистые люди и предметы:

Как указывалось выше, глиняные сосуды, печь, очаг при соприкосновении с нечистой пищей должны быть уничтожены, так как они «впитывают» нечистоту: «Глиняный сосуд, к которому прикоснется имеющий истечение, должно разбить, а всякий деревянный сосуд должно вымыть водою» (Лев 15:12). Согласно Нифонту, над всяким сосудом достаточно совершить молитву: «Следует ли, – спросили владыку [Нифонта], – совершать молитву над оскверненным глиняным сосудом, или только над деревянным [следует это делать], а остальные нужно разбивать?» – «Как над деревянным, так и над

⁶³ Вроства контаминация Быт 3:3–4 («Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все; только плоти с душею ее, с кровью ее, не съеште») и Втор 12:27 («И совершая воссуждения твои, мясо и кровь, на жертвеннике Господа, Бога твоего; но кровь других жертв твоих должна быть проливася у жертвенника Господа, Бога твоего, а мясо ешь»). Ср. также: Втор 12:23 («только строго запрещай, чтобы не ешь кровь, потому что кровь есть душа: не ешь души вместе с мясом»).

⁶⁴ Др.-рус. **далычина** – мясо удаленного, вообще незарезанного животного (СДРЯ, II, 1989, С. 420).

⁶⁵ Ср. Деян 15:28–29: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленныи, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите. Соблюдая сие, хорошо сделаете. Будьте здравы».

⁶⁶ Др.-рус. **белычина** – мясо белки и других пушных зверей.

⁶⁷ Молоко – первое после родов молоко самок животных, которое бывает с кровью.

глиняным сосудом, а также над медью, стеклом и серебром, – [отвечал Нифонт], – над всем совершается молитва”» (л. 275).

Нечистоту вызывали месячные или патологические кровотечения у женщины (Лев 15:19–24⁶⁸). Согласно древнерусским представлениям, во время нечистоты не следует входить в церковь, печь просфоры, но прикосновения к просфорам допускаются: «Просфор не следует печь женщинам, когда это [запрещено] по обычаю. Если же привознется к испеченной просфоре – беды нет. Женщине, которая нечиста, следует есть просфору после проскомидии, но [не нужно] есть дору, целовать Евангелие и входить в церковь»; однако патологические кровотечения, возможно, под влиянием Мк 5:25, рассматривались более мягко: «Об обычном женском я советовался с игуменом Аркадием (л. 279), а при случае спрашивал и епископа, и они постановили [так]: [поскольку] это не болезнь, то можно стоять в храме, целовать Евангелие [и] есть просфору. Если же у нее не будет возможности причащаться год или полгода, то ей [нужно] вечером совершить омовение, а утром причащаться. Если же [кровотечение] начнется ночью или утром до литургии, то [причащаться] в другой день. Если из-за постоянства [кровотечения долго] нельзя [причащаться], то перед литургией совершить омовение и после принимать причастие. Это подтвердила и игуменья Мария, сказав: „Эта болезнь бывает и у мужчин”».

Истечение у роженицы (Лев 12⁶⁹) делает ее нечистой в зависимости от пола ребенка, а «Вопрошаниях Кирилла» такой зависимости не обнаруживается:

⁶⁸ «(19) Если женщина имеет истечение крови, текущей из тела ее, то она должна сидеть семь дней во время очищения своего, и всякий, кто прикоснется к ней, нечист будет до вечера; (20) и все, на чем она лежит в продолжение очищения своего, нечисто; и все, на чем сидит, нечисто; (21) и всякий, кто прикоснется к постели ее, должен вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера; (22) и всякий, кто прикоснется к какой-нибудь вещи, на которой она сидела, должен вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера; (23) и если кто прикоснется к чему-нибудь на постели или на той вещи, на которой она сидела, нечист будет до вечера; (24) если переспит с нею муж, то нечистота ее будет на нем; он нечист будет семь дней, и всякая постель, на которой он лежит, будет нечиста. (25) Если у женщины течет кровь многие дни не во время очищения ее, или если она имеет истечение долге [обыкновенного] очищения ее, то во все время истечения нечистота ее, подобно как в продолжение очищения своего, она нечиста; (26) всякая постель, на которой она лежит во все время истечения своего, будет [нечиста], подобно как постель в продолжение очищения ее; и всякая вещь, на которую она сидит, будет нечиста, как нечисто это во время очищения ее; (27) и всякий, кто прикоснется к ним, будет нечист, и должен вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера».

⁶⁹ «(2) ...если женщина зачат и родит [младенца] мужского пола, то она нечиста будет семь дней; как во дни страдания ее очищением, она будет нечиста; (3) в восьмой же день обрежется у него крайняя плоть его; (4) и трахать три дня должна она сидеть, очищаясь от

«Спрашивал я и о том: „Если женщина родит ребенка и окрестится, можно ли ей со своим мужем быть?“ – Лучше, – сказал он, – если они [остерегутся] до того, как она станет чиста. Если же они захотят быть вместе до 8 дней, то дать ей за это спитию. Родившая ребенка [мать] пусть 40 дней не входит в церковь», – таким образом, действуют предписания, установленные в Ветхом Завете только для мальчиков.

Наконец, главным источником ритуальной нечистоты, как указывалось выше, было соприкосновение с мертвым телом (Числ 19:1); в древнерусских источниках мы читаем обратное: «[Если] валяются где-нибудь кости умерших – большая награда тому, кто их похоронит» («Вопрошание Кирика»).

Как видим, в восточном православии на передний план выходит не телесная, но духовная чистота, что опирается на новозаветные установления и отражается в поговорках, которые приводит в своем словаре В. И. Даль: «Чистота духовная наче телесной»; «Чистому все чисто»; «Поганое к чистому не пристанет».

кровае свои; ни к чему священному не должна прикасаться и к святилищу не должна приходить, пока не исполнится дни очищения ее. (5) Если же она родит [младенца] женского пола, то во время очищения своего она будет нечиста две недели, и шестьдесят шесть дней должна сидеть, очищаясь от кровей своих. (6) По окончании дней очищения своего за сына или за дочь она должна принести одолевшего агнца во всесокоjenне и молодого голубя или горлицу в жертву за грех, во владу священни собраня и священнику; (7) он принесет это пред Господа и очистит ее, и она будет чиста от течения кровей ее. Вот закон о родившей [младенца] мужского или женского пола. (8) Если же она не в состоянии принести агнца, то пусть козмет двух горлиц или двух молодых голубей, одного во всесокоjenне, а другого в жертву за грех, и очистит ее священник, и она будет чиста».

ГЛАВА 5

О сарказме, иронии и болатстве...

Изменения понимания библейских фразеологизмов и свободных сочетаний под влиянием христианской культуры

В данной главе содержатся очерки истории четырех фразеологизмов: *врачу, исцелись сам; тыматься медом и окридаати; питие дуком; служити лямимомо; врудно против рожна врагги*. Анализ данных выражений покажет, как обороты (в том числе и отдельные их компоненты), в тексте Библии существующие как фразеологические единицы, наполняются новым христианским содержанием, а свободные сочетания переосмысливаются и становятся фактами языка.

Врачу, исцелись сам!

Как указывают исследователи, «фразеологизм *врачу, исцелись сам* 'исправься сам прежде, чем осуждать других', который восходит к церковнославянскому тексту Евангелия (Лк 4:23), обнаруживается уже у Еврипида и Плутарха»¹. Наш анализ показывает, что у Еврипида (Frag. 1086) действительно впервые встречается сходное по смыслу выражение *ἄλλω ἐντρέξαι αὐτόν ἑκαστὸν φίλον* (*врачу друзей, а сам в разит*), однако, во-первых, оно отмечено не только у Еврипида (480–406) и Плутарха, но и у Галлея; во-вторых, оно не является буквальным соответствием исследуемой фразеологической единицы. Со ссылкой на Плутарха выражение *врачу, исцелись сам* приписывается Александру Македонскому, однако данная точка зрения основывается не на первоисточнике, а на некритическом восприятии работы М. И. Михайлова «Русская мысль и речь»². В данной работе во фразе «Я ненавижу софиста, который не относится разумно к себе: *врачу исцелись сам* (Александр Македонский Каллифену)», курсивом набрано библейское выражение, близкое, по мнению автора, к приводимой им цитате. Однако оно, как ошибочно полагают некоторые ученые³, не представлено в оригинальном тексте: ср. греч. *μὴδ' ἑορᾶσθῆν, δεῖς οὐκ αὐτὸν σοφός* (Euripides, frag. 905).

¹ См.: Барна, Матвеев 1994, С. 45 со ссылкой на: Филиппов 1965, С. 391.

² Михайлов 1997, Т. 1, С. 126.

³ См., например: Библехина 1994.

Между тем, поскольку доказана непосредственная связь Библии с ближневосточным культурным контекстом, в поисках источников и параллелей фразеологизмов следует обращаться и к древнееврейскому культурному фону. Наш анализ показывает, что в древнееврейских источниках фиксируются такие устойчивые сочетания, как *идм, исцели себя* (Zohar in Exod. 31. 2. XIII в.) и *арав, исцели свою хромоту* (Beteshit Rabba, 23.20.4. XI в.) в значении 'заботиться сначала о себе и о том, что принадлежит тебе'. Следует отметить, что приводимые параллели достаточно поздние. Можно только предполагать, существовали ли данные выражения в устной традиции, однако оборот *арав, исцели свою хромоту!* может указать нам на источник и для исследуемого нами выражения.

По всей вероятности, данное обороты восходит к известной всей ойкумене в античности басне Эзопа «Лягушка-врач», где мы встречаем выражение ἄλλους σῴζεις, σαυτὸν δὲ χυλὸν ὄντα οὐ θεράπειεις (Aesopi fabulae 1925–1926) (ты спасешь других, свою же хромоту не исцелешь); ср. также сходное место в басне «Червяк и писанка»: ἄλλους ἰάμενος σαυτὸν χυλὸν ὄντα οὐκ ἰάσο (Fabulae 1970). В басне «Лягушка-врач» формулируется многозначительный смысл данного выражения: «Кто сам не учен, тот может ли для других быть учителем?»

Подтверждением служит и евангельский контекст (Лк 4:22): «И все... дивились словам благодати, исходящим из уст Его, и говорили: не Иосифов ли это сын? (23) Он сказал им: конечно, вы скажете Мне присловие: врач! исцели Самого Себя...»

Окружающих удивляло, что Иисус учит, не имея специальной выучки (ср. также Ин 7:15: «и дивились Иудеи, говоря: как Он знает Писания, не учившись?»). Таким образом, за выражением *арав! исцели Самого Себя* может скрываться Эзопова мораль: как Христос, не являясь ученым, может быть учителем для других. Подтверждает это и фраза *Конечно, вы скажете Мне присловие* (Πάντως ἐρεῖτέ με τῆ παραβολῆ τούτου), где *присловие* – это греческое παραβολή 'парабола', 'аллегорический рассказ', 'притча'. Исследуемое выражение в переносном смысле активно употребляется уже в сочинениях раннехристианских богословов: «Если же у тебя в доме царят беспорядок и неразбериха, то подвластные тебе люди обратятся к тебе с изречением: „Врач, исцели сам себя“. Потому прежде всего исцели самих себя!» (Василий Великий. Беседы на Шестоднев, 1).

Интересным представляется уточнить, почему у античных авторов образом неуча и невежды становится врач. Необходимо отметить, что в древности наряду с профессионалами практиковали многочисленные шарлатаны. Еще Гиппократ (460–370 до н. э.) писал: «Медицина поистине есть самое благородное из всех искусств. Но по невежеству тех, которые занимаются ею... она уже далеко отстает

от всех искусств. [Шарлатаны] очень похожи на тех, которых выпускают на сцену в трагедиях, ибо как они принимают наружность, одежду и маску актера, не будучи актерами, так и врачи: по прозвищу их много, на деле же крайне мало» (Гиппократ. Закон, 1). Басня Эзопа «Неумелый врач» обличает лекарей, неумелых, невежественных и лживых (Эзоп. Басни. Неумелый врач, 196). В баснях «Старуха и лекарь» (Там же, 120), «Лекарь и большой» (Там же, 138) также перед нами предстают образы врачей-воров и невежд.

Античный контекст определяет не только переносный, но и буквальный смысл данного выражения: врачу не рекомендуется иметь какой-либо внешний дефект. Гиппократ указывал: «Врачу сообщает авторитет, если он хорошего вида и хорошо унитан, соответственно своей природе, ибо те, которые сами не имеют хорошего вида в теле, у толпы считаются не могущими иметь правильную заботу о других» (Гиппократ. О врачах, 1).

Почему же на Ближнем Востоке не получило распространения выражение из Еврипида ἄλλων ἰατρῶν αἰτῶς αἰτῶς ἔλασεν βρῖον (врач дружит, а сам в ранах)? Возможно предположить следующее: слово ἔλασεν 'рана', 'язва', которое используется во фразе Еврипида, в Септуагинте могло использоваться для обозначения проказы (Втор 28:35, Лев 2:7). Прокаженный, согласно Лев 13:46, изгонялся из общины, жил отдельно, общение с ним запрещалось. Потому сочетание врач с язвами (проказой), по всей вероятности, было невозможным для иудеев. Зато образ хромого человека как грешника, слабого, неустойчивого духовно был чрезвычайно популярен в иудейской литературе: «В тот день, говорит Господь, соберу хромоходящее и совоюцую разогнанное и тех, на кого Я навел бедствие» (Мих 4:6); «Вот, Я стесню всех протеснителей твоих в то время и спасу хромоходящего...» (Соф 3:19). Ср. также Рим 12:13: «и ходите прямо ногами вашими, дабы хромоходящее не совратилось, а лучше исправилось»⁴. Именно поэтому данный образ и заимствуется иудеями.

Важным представляется рассмотреть, как переводится данное выражение на славянский язык. Для передачи греческого ἰατρῶς (< ἰαίω «нагреть(ся), согреть(ся), перенн, смягчаться, радоваться», первонач. 'распространяться') используется славянские слова *целии* и *врачъ* с общим исходным значением

⁴ Отцы Церкви также заимствуют этот образ: «[Господь] с укорившей укажет нам и на эти наказания, исчислит аскетства, от которых мы не исцелились, изовет нас хотя чадами, но пороками, хотя сынами, но чуждыми и хромоходящими по причине непроизводительности и кривизны путей своих» (Григорий Богослов. Слово 15). «Но вы народ жестокосердый, неразумный, слепой и хромой, и ослыны, у которых нет веры» (Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем). Таким образом, хромоый человек символизирует грешника, неверующего, идолопоклонника и, возможно, богоборца (см. Быт 32:25 – Бог сделал бороздаться с Ним Иакова хромым). Возможно, отсюда и хромота дьявола.

‘прорицатель, заклинатель, колдун’. У слова **ваини** индоевропейская основа **weh₂-* ‘говорить, рассказывать’. Именно данное слово, фиксируемое в Маринском евангелии, было выбрано первоначально, как предполагает А. С. Лавов, для перевода греческого *ἰατρός*³. Однако затем в старославянских текстах начинает преобладать слово **врачь** (см.: Ассеманово евангелие). Традиционно считается, что индоевропейская основа данного слова **weh₂-*, что- ‘говорить, вещать’, а славянское *врач* – это отглагольное образование от *врашъ*. Однако данный глагол – это, как указывает О. Н. Трубачев, только великорусское слово, местная семантическая эволюция древней основы **weh₂-*⁴. Действительно, мы находим слово *врашъ* только в русских текстах, начиная с XVII в.: часто оно встречается в посланиях Ивана Грозного: а у него влаети.. не поганоу, какъ вельфанинни по словемъ вельфиницамъ врашъ (Ив. Грозный королю швед. 1573 г., 36), старец ни провавил ни укавил ничиго, что ни умал увити, что захотел – то враш (Послание Ив. Грозного в Кирило-Белозерский монастырь, 1573 г., 190), А он... врет и сам не вадает что (Послание Ив. Грозного в Кирило-Белозерский монастырь, 1573 г., 190). Сравни также: Татъ удалей съ скалкѣ своей врачъ съ гадности, не смысая никакого приказного дѣла и съ молодѣиши (Д. Мос. Колом., 1675 г., 85). Мужъ зная, что жена его вельна хитра и лукава, врачъ ты, сказалъ (Вос. Мел. 88). Тѣфѣ, ты, встия, я говорю ми, а ты врачъ свой (Одиннадцать интермедий XVIII в., 2). В приведенных примерах слово *врашъ* используется в значении ‘говорить, сообщать’, хотя в большинстве случаев актуален дополнительный смысл ‘говорить вздор, неправду’. Отметим, что в исследуемых примерах контекст предполагает разговорный стиль, слово же *врач* книжное. К тому же, если считать, что *врач* < **vorokjos*, то у западных славян должно было получиться **чтоѣ*, а у восточных **вороч(ь)*. Однако ни в западнославянских, ни в восточнославянских языках нет подобных образований. В украинском языке отсутствует даже само слово *врач*. Разрешая данное противоречие, О. Н. Трубачев возводит славянское **врачь** к тюркскому языку-источнику (*врач* < **arvayŕu* ‘колдун’, ‘прорицатель’, ср. уйгур. *arvayŕu* ‘колдун’, телеут. *arvuŕ* ‘колдовство, заклинание болезней’, откуда же венгер. *arvos*)⁵. Данное слово могло быть заимствовано в эпоху контактов с дунайскими булгарами и отражать особенности доклармского шаманизма. Показателем того, что слова **ваини** и **врачь** не были полными соответствиями греческому *ἰατρός*, а выражали

³ Лавов 1954, С. 152.⁴ Трубачев 1963, С. 163–164.⁵ Там же.

древний смысл 'лекарь как колдун, заклинатель' свидетельствует тот факт, что данные слова в современных славянских языках еще употребляются в своем древнем значении: ср. сербохорв. *bođati* 'колдовать', словен. *bojati* 'болтать, говорить, заклинать', болг. *врач* 'колдун', сербохорв. *врач* 'прорицатель'⁸.

Отметим, что греческое *θεραπεύω* 'лечить, исцелять' (общее значение 'служить, прислуживать') передается славянским глаголом *исцѣляти*, производным от прилагательного *цѣлъ* (индоевр. основа **kai-l(o)/kai-l(n)* целый, цельный, здоровый)⁹. В старославянском языке у слова *цѣлъ* представлено значение 'чистый, без примеси, невинный, непорочный'. Возможно, это обусловлено тем, что данное слово в славянских библейских переводах употребляется как соответствие греч. *ἀόρατος* 'несмешанный, чистый', позднее – 'нравственно чистый, невинный, непорочный' (ср. *мѣди ажы дѣишѣ ꙗ ꙗцѣмъ чѣмъ гольмѣи* – Мф 10:16, Зографское Евангелие). Однако значение 'чистый' обнаруживается и у древнесл. *kěvala* 'целый, целостный, чистый, сплошной', а потому такая семантика у слова *цѣлъ* могла развиться еще в дохристианскую эпоху из значений 'целый как обладающий внутренним единством, неделимый на составные части' и 'исповрежденный, нетронутый чем-либо'. В то же время включение в данное значение нравственного компонента, скорее всего, связано непосредственно с христианским влиянием (*цѣмъ* в нравственном смысле: нетронутый пороком).

Таким образом, анализ позволяет высказать предположение, что на славянской почве возникнет новое, отраженное в языке понимание последующего нами выражения: врач, использующий практику лечения заклинаниями, станет истинным целителем, если он возвратит духовное здоровье самому себе, обратившись к Богу.

Почему возникла необходимость в передаче данного смысла?

Медицина как наука зарождается в Древнем Египте и Месопотамии. Однако шумеры редко лечили болезни сложным набором трав, обычно же – магическими заговорами¹⁰. Впрочем, и египтяне первоначально верили, что определенные недуги вызваны вселением в организм духов умерших. В таких случаях применялись природные средства в сочетании с использованием заклинаний

⁸ Фасмер, I, 297; Трубачев 1963, С. 168.

⁹ Фасмер, I, 297.

¹⁰ В Вавилоне колдовство каралось законом: «Если человек обвинение в колдовстве на (другого) человека возвел, но не уличил его, тот, на кого обвинение в колдовстве возведено, к Реке должен пойти, испытание Рекой он должен подвергнуться, и если Река возьмет его, обвинитель его дом его может забрать». (Законы Хаммурапи, § 2. Цит. по: История Древнего Востока. 2002, С. 170).

и заговоров. В Ветхом Завете подробно рассказывается о противостоянии Моисея с египетскими магами: «И бросил Аарон посох свой перед Фараоном и перед рабами его, и тот сделался змеем¹¹. И призвал Фараон мудрецов и чародеев; и сделали они, волхвы Египетские, своими чарами то же. И бросили они каждый свой посох, и те сделались змеями» (Исх 7:10–13). В то же время считалось, что причиной определенных болезней могли быть, например, нездоровая пища или неблагоприятный климат. Такие заболевания лечили с помощью мазей, пластырей и микстур врачи-специалисты, впервые появляющиеся именно в Египте, о чем сообщает Геродот¹². Уже в эпоху пирамид в Египте развита хирургия.

В Древней Греции в гомеровское время считалось, что все болезни вызываются богами: «Если болен, то воля на это Зевеса, ее не избежишь» (Гомер. Одиссея, IX, 410–411). Тем не менее магические искусства для гомеровских героев – это уже «преданья старины глубокой»¹³. У Софокла мы встречаем следующее изречение: οὐ γὰρ ἰατρὸς ἰσχυροῦ φρονεῖν ἰσχυρὰς τοιαύτης (Софокл. Аякс, 581) (не в обычае умного врача унижать заклинаниями зло, которое должно быть отсечено [железом]). Значимо, что встречающееся у Геродота и Еврипида слово γάρς 'заклинатель', 'колдун', у Платона и Демосфена получает переносное значение 'обманщик', 'шарлатан'. В баснях Эзопа магические искусства высмеиваются. Посрамленным предсказателем прохожие говорят: «Как же ты брался отворачивать гнев богов, а не смогла унять даже гнев людей?» («Ворожея»), «Как же ты берешься гадать о чужих делах, когда о своих ничего не знаешь?» («Гадатель»). Данные сентенции восходят еще к сочинению Ксенофонта (430–355 или 354 до н. э.) «Пир»: «Ведь и гадатели, говорят, другим предсказывают будущее, а для себя не предвидят, что их ожидает» (Ксенофонт. Пир, 4, 4–5). Все болезни может лечить сам человек: он принимает медицинские знания от мифических существ (Асклепий, являющийся у греков богом медицины, был царем Фессалии, который получает данные знания от кентавра). Подходящие методы диагностики и лечения различных болезней совершенствуются. Так, Гиппократ в своих сочинениях указывает, что болезни могут распространяться в зависимости от внешних влияний атмосферы, времен года, ветра, воды. Недуги могут возникать и в результате тяжелого труда, неправильного питания человека; причиной болезни также называется возраст. «Врачи склоняются перед богами, – пишет Гиппократ, – ибо в медицине нет чрезвычайного могущества.

¹¹ Дракон, змей, морское чудовище или крокодил'.

¹² Геродот. История II, 83: ἔκαστος ἰατρὸς ἑστὶ καὶ οὐ κλειόνων. Πάντα δ' ἰατρῶν ἐστὶ κλέει· οἱ μὲν γὰρ ἀφροσύμην ἰατρῶν κατακρίβει, οἱ δὲ καρπιάς, οἱ δὲ δόξονται, οἱ δὲ τὸν κατὰ σφῆν, οἱ δὲ τὸν ἀφροσύμην ἰατρῶν.

¹³ См. подробнее: Сотников, Белоконьцова 2002, С. 42–61.

Есть много такого, что превосходит их силу и делается само по себе. Но у врачей самих есть путь мудрости... Врач-философ [сам] равен богу» (Гиппократ. О благоприличии, 4–6).

В Древней Иудее, вероятно, под египетским влиянием, распространилось убеждение, что болезни – это действие злых духов умерших. Данные представления сохранились долгое время, и в Новом Завете мы также встречаем описания исцеления людей, одержимых нечистыми духами. В то же время духи умерших могли и исцелять больных. Они назывались по-древнееврейски *рефанмы* (рефебамы) ‘целители’, ‘врачи’, ‘благотетели’. Именно это слово переводится в Септуагинте греческим *iatriai*¹⁴. Когда мы читаем в 2 Книге Хроник (Паралипоменон) 16:12, что иудейский царь Аса, заболев, искал помощи не от Бога, а от врачей, врачи – это несть рефанмы, духи умерших. Как борьба с культом мертвых возникает идея, что болезни – не что иное, как испытание Божие (вспомним ветхозаветную историю Иова) или наказание за грехи человека. В Книге Еноха 19:35 мы читаем: «Горе вам, истребляющим проклятие... Ваше исцеление должно быть далеко от вас вследствие ваших грехов!» Прямой путь исцеления – раскаяние и обращение к Господу. Именно поэтому уже в Ветхом Завете осуждается и обращение для лечения к иным богам. Так, в 4 Цар 1:2–4 рассказывается, что царь Олофия заплатил за это смертью: «Олофия же упал чрез решетку с горницы своей... и занемог. И послал послов, и сказал им: пойдите, спросите у Веельзевула, божества Аккаронского: выздоровею ли я от сей болезни... За это так говорит Господь: с постели, на которую ты лег, не сойдешь с нее, но умрешь». Запрещается колдовство, возможно, потому, что маги использовали ритуалы, в которых призывались различные божества¹⁵. Именно поэтому Ветхий Завет содержит однозначные законы о колдовстве: «Ворожен не оставяй в живых» (Исх 22:18), «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сие: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делавший это, и за сие-то мерзости Господь Бог твой изгонит их от лица твоего» (Втор 18:9–12); пророки нередко осуждали иудеев за обращение к колдунам (4 Цар 21:6; 23:24; Иез 13:17–23).

¹⁴ Титлевский 2000. С. 355–379.

¹⁵ Ср. с идеей древнерусского текста: «Слово Святого Григория Богодлова, созданное его толкователем, о том, как прежде язычники-чужеземцы поклонялись идолам, [о том, что] и сейчас многие [люди это] делают».

Чрезвычайно значимым являются часто встречающиеся описания исцеления хромых в Новом Завете Христом (Мф 11:5) или Его учениками (Деян 3:2, 14:8), поскольку, как уже указывалось, хромой в ближневосточной культуре был символом грешника, идолопоклонника и, возможно, богоборца.

В эпоху заллинизма признается необходимость человека во враче, однако целитель должен полностью подчиниться Господу. В Вавиле, в Книге Сираха (38:1–14), мы читаем: «(1) Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, (2) и от Вышнего – врачевание... (9) Сын мой! в болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя. (10) Оставь греховную жизнь и исправь руки твои, и от всякого греха очисти сердце. (12) и дай место врачу, ибо и его создал Господь, и да не удалится он от тебя, ибо он нужен. (13) В иное время и в их руках бывает успех; (14) ибо и они молятся Господу, чтобы Он помог им подать больному облегчение и исцеление к продолжению жизни».

Такая тенденция продолжает развиваться среди иудеев и в средние века. «Доверься... Богу... ибо Он приносит и смерть и жизнь, Он бьет, и Он исцеляет, – сообщается в „Медицинской книге“ Асафа (написана до 650 г. н. э.). – Бог – с тобой, когда ты – с Ним. Не следуй за магами, чтобы очаровывать волшебством и колдовством... Никогда образом не поклоняйся идолам, чтобы не уверовать в их целительные силы, но презирай, не терпи и ненавидь всех их поклонников, кто доверялся им, и заставил других верить в то, что они ничего не стоят и нет от них никакой пользы. Люди полагаются на демонов и их хозяев, которые не существуют, и, раз они не способны помочь мертвым, как же они могут сохранить живых?»¹⁶.

В Византии заимствуется библейская идея о том, что исцеление осуществляется непосредственно Богом. Отсюда осуждение обращения к врагам Господа и верующих: идолопоклонникам, заклинателям (*ἐλκωδός* от *ἐλ-αράβ*, *эл-мон*, *ἐλκωιδή* 'злота, волшебная песнь, магический заговор, заклинание'), прорицателям (от греч. *ρυντήριον*, *мон. ρυντήριον* 'прорицание'), колдунам (*γυδός* 'заклинатель', 'колдун'), которые лечат с помощью заговоренных амулетов (*τεράματα* '(воспный на теле) амулет'), а также шкворцам¹⁷ и еретикам¹⁸. «[Такие]

¹⁶ См.: Maitner 1968, P. 96–97.

¹⁷ Ср.: *ἀρι ἴτε κ' ἐλκωιδῶν δερντ' ἀρατῆν ὀφθαλμοῦ κρῶν κ' ἄλλων κ' αὖθ' ἰατρικῶν ἀρι ἴτε βρῆσθαι ἴτε, δ' ἀρατῆσιν, ἄλλοις κ' δ' αὖθ' ἴτεσιν* (Сборник XVIII в. Цит. по: Гальковский 1913, Т. II, С. 115).

¹⁸ Так, Кирилл Иерусалимский рассказывает о еретике Манесе, который дерзнул назвать себя Духом Святым: «Когда сын персидского царя сделался болен; врачей было много, а Манес обещал исцелить посредством молитвы, как будто человек благочестивый. Престали врачи врачевать, вместе с тем престал острак жить; обнаружилась немощь человека, и философский священный возрек был в томизцу» (Catechesis ad Illuminandos, 1).

врачеватели... видят страдания, но знают тайны страданий» (Григорий Богослов. – Т. 1. Слово 21). Не исключено, что враги Божии могут вылечить болезнь, но душу исцелить они не в состоянии: излечившихся грешников ожидает огонь геенны. Нередко подобных лекарей сравнивают с дьяволом. Так, Григорий Двоеслов рассказывает о некоем враче-волшебнике Василии, «который просил поместить его в монастырь, управляемый Эквицем, представляя, что он может быть полезным монастырю своим врачебным искусством. Епископ тотчас отправился в монастырь вместе с джемонахом Василием и просил угодника Божия Эквиция принять просителя в число братства. Выглянув на Василия, святой сказал епископу: „Вот, ты приказываешь мне принять не монаха, а дьявола“». После непродолжительного служения Василия в монастыре «иноки, исполняя повеление своего настоятеля, изгнали племонаха Василия из своего монастыря. Когда же его изгнали, он сознался, что часто посредством своего волшебного искусства поднимал на воздух келью святого Эквиция, но никакого вреда не мог ей сделать. Спустя немного времени этот волшебник, по ревности здешнего народа, был сожжен в Риме на костре» (Григорий Двоеслов. Собеседования..., 1, 4).

Истинным Врачом в византийских текстах называется Сам Христос: «Писание обозначает Его тысячами других именовании, называя то Пастырем, то Царем, и также Врачом, и Его же именуя Женихом, Путем, Дверью, Источником, Хлебом, Секирою, Камнем... Ибо когда приемлет душу, изъязвленную жестокими ранами от дьявола, и исцеляет ее от тяжелого греховного недуга, тогда называется Врачом» (Василий Великий. О Святом Духе, 1). «Он – Податель жизни, ведущий к свету, наш великий Врач, Царь и Господь, Христос Божий» (Eusebius. Historia, 10). «Когда не помогают врачи, исцеление может прийти от Господа: Болезнь казалась не человеческой; не помогли ни искусство врачей... ни слезы родителей... Что же предпринимает эта великая и высоких наград достойная душа? Какое изобретает лечение болезни? Ибо в этом заключается уже тайна. Отвергнув все другие способы, она прибегает ко Врачу всех...» (Григорий Богослов. Слово 8). Однако сам человек должен верить в свое исцеление и, появившись, не проявлять бессилие перед болезнью¹⁸: «При исцелениях нужны и вера врачуемых и сила врачующего; то по недостатку одного делалось невозможным в другом» (Григорий Богослов. – Т. 1. Слово 30). Евсевий Кесарийский сообщает нам о судьбе императора Галерия Валерия Максимиана (Максиминиан – Maximianus): «Постигла его Божия кара: вдруг на тайных членах его появился нарыв, затем в глубине образовалась фистулообразная язва, от

¹⁸ В согласии с уже цитировавшимся выше Саракхом: «Сын мой! в болезни твоей не будь неброжен, но возлей Господу, и Он исцелит тебя».

которой началось нещепное разьедание его внутренностей. Внутри кишели несметные черви, и невыносимый смрад шел от его тела. Еще до болезни стал он от обжорства грузным и ожиревшим; невыносимым и страшным зрелищем была эта разлагающаяся масса жира. Те врачи, которые вообще не могли вывести это страшное и нестерпимое зловоние, были убиты; других, которые ничем не могли помочь этой раздувшейся глыбе и отказались спасти ее, безжалостно казнили. Появ в этих страданиях, какие преступления совершил он против христиан, он собрался с мыслями, призвал Бога Восдержителя, а затем, созвав окружающих его, велел немедленно прекратить гонение на христиан и царским указом и распоряжением побудить их строить церкви и совершать обычные службы, творя молитвы за императора» (Eusebius, *Historia*, 10). Затем император, по свидетельству Евсевия, избавился от страданий. Исследуемое нами выражение у Отцов Церкви в этой связи может встречаться и в прямом значении: «Почему домогаешься врачества, которые ни мало не помогут? Ждешь пота, обещающего перелом болезни, когда может быть близок пот смертный? Врачуи сам себя до наступления нужды; пожалуй о себе ты – близкий целитель недуга» (Григорий Богослов. Слово 40). Как образец достойной христианской жизни авторы обычно приводят в пример жизнь Нова и Лазара. Нов мужественно терпел болезни, зато после всех мучений полностью был исцелен Господом. Лазарь, о котором рассказывается в Евангелии от Луки, всю свою жизнь страдал от своих недугов и умер в нищете и болезнях, однако после смерти был отнесен на «слово Авраамово»²⁰. В этом смысле показательным является 6 Слово *Adversus Iudaeos* (На иудей) Иоанна Златоуста, реализующее данные представления (PG, 48, 935, 11–15; PG, 48, 936, 22–39)²¹. Христианам следует применять в качестве лекарств добродетели: «Перечти, сколько существует целительных средств для врачевания твоих язв: прикладывая все их, одно за другим, непрестанно: самоубижение, исповедание, неспамжотолобие, благодарение за посылаемые на тебя скорби, вспомоществование бедным деньгами и вещами, наконец, непрестанную молитву» (Иоанн Златоуст. На 2 Послание к Коринфянам. Гомлия 4 – PG 61, 427, 11–15)²² или следовать Священному Писанию: «Врачи, лечащие больных сообразуясь с райским режимом, запрещают обильную пищу и излечивают болезнь при помощи плодов и зерна» (Василий Великий. Беседы на Шестоднев). Врачу нужно отринуть собственные заблуждения, исцелить в первую очередь самого себя и действовать в согласии с Богом: «(не будь как)

²⁰ Ср. также подобные рассказы о жизни христианских мучеников, например, отроковицы Галлы, благочестивой Ромулы (Григорий Богослов. *Собеседования...*, 4, 1).

²¹ Маргарит. Рук. Тр-Серг., XV в. № 147, л. 116.

²² Подобные взгляды сохранились в древнерусском «Демострое».

немилосердный врач, который только и знает одно средство – прижигать и резать; познай самого себя и собственную немощь» (Григорий Богослов. – Т. 1. Слово 32). Отцы Церкви не отрицают достижений врачебного искусства: «мы не поступаем так, чтобы говорить: „набегайте врачей!“» (Ориген. Против Цельса, 3)¹², но лишь в союзе веры в Истинного Бога и медицинских знаний врач добьется результата: «Да если я и соглашусь с тем положением, что демон по имени Эскулап обладает силой врачевать телесные болезни, – пишет Ориген, – я все равно стану указывать людям, проникнутым чувством удивления перед этой целебной силой и перед вещанием Аполлона, на то, что эта сила врачевания болезней сама по себе не является ни благом, ни злом» (Там же). Как пример авторы приводят евангелиста Луку, врача по образованию, «[который] большей частью находился вместе с Павлом и действительно общался также с остальными апостолами. От них приобрел он умение врачевать душу» (Eusebius. Historia, 3). С врачами, действующими от Бога, сравниваются святые: апостол Павел, «проходя через Мелет и зная, что этот остров наполнен неверующими, молитвой излечивал отца Публия, страдающего горячкой и болью в животе (см. Деян 28:8). Сопутника своего в странствовании и помощника в святой проповеди, Тимофея, страдающего слабостью желудка, врачует не словом, но знанием медицины, говоря: „Вперед пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов“ (см. 1 Тим 5:23)» (Григорий Двоеслов. Собеседования...). Антоний Великий «как врач дарован был Богом Египту» (Афанасий Александрийский. Житие Антония Великого – PG 26, 841–844. На русском языке: Св. Афанасий, т. 3, с. 178–251). И сами врачи могут становиться святыми: это, например, «Зиновий, славный врач, который свончался, мужественно перенеся пытки, которым подвергали его бока» (Eusebius. Historia, 8).

Именно данные представления и обусловили особое внимание к переводу исследуемого выражения на славянский язык (вспомним, что *валин* и *врачь* первоначально означали ‘колдун, прорицатель’). У славян до принятия христианства врачебная наука не была развита. Колдуны, шептуны и волхвы лечили звучащим словом или комбинацией слов, которые оказывают то или иное действие на природу. С помощью слов, а также других средств (травы, коренья) угадываются, отыскиваются реальные свойства и явления реального мира. Колдуны и волхвы могли оберегать людей от злых сил, совершать привороты и одновременно заговаривать зубную боль и ломоту. Подчинение колдуну достижо

¹² В то же время Татиан пишет о медицине как о коварстве. (Татиан. Речь против эллинов, 1. См. Татиан).

быть полное, слепое. При этом особых усилий для исцеления прилагать было не нужно. Достаточно было вынуть зелье или надеть заговоренные амулеты (жуаны). Заговоры и заклинания активно использовали на Руси вплоть до XVIII–XIX вв.²⁴

После принятия Христианства из византийских текстов замечаются представления о необходимости лечить человека благодатью Божией, молитвой священника, запрещать обращение к врачам, не следующем Господу, колдунам и волхвам, что отражается во многих славянских текстах. Прямой врачъ неки мѣтъ, – сообщается в Изборнике Святослава 1076 (Изборник 1076, 66): **Учлаишея отъ врачья..., никогдѣ же ко отъ тѣхъ чювѣда можеша приити, но выговареныя и молитвы храни и всяко едравъ чюдощи (ВМЧ, апр. 22–30, 812).** Древнерусский богослов и математик XII в. Кирик Новгородец в своем «Вопрошании» отмечает, что больному в первую очередь необходимо сотворить молитву: **ѣанъ тѣбѣмъ, та(ж) ѣтъмъ ѣки, прѣтъмъ тѣ(е)щю, ш(у) шивъ, ѣи вымѣдѣ, ѣѣ, та(ж) мѣтъмъ за вымѣдѣ(е) (Устюжская Корочма XVI в. БАН. МДА № 54, Л. 278 об.);** **Или дѣтии дѣла, жюмъ они веремъ къ вырѣмъ вѣтъ, а не къ нине на мѣтъ, то а нѣ(д)акъ [снѣтима] (Там же, Л. 289).** Русский составитель «Слова Иоанна Златоуста о лечашеся в болѣзнихъ волхованиими и наузими» указывает: **Ѣгда бо еъ нѣдѣтъ лечъ выдши в аювѣ прѣдѣтъ ѣддари та, онъ еъ чарѣдѣтъ онъ еъ вырѣмъ, ты же ѣ ѣдъ чювѣки и тѣри, си ты мѣшѣла и чювѣкъ приносѣтъ и чювѣкани ѣ аювѣ мѣтъ, юмъ юмъ къ колѣкѣи сѣкѣри чѣдѣдари ѣдѣ... мѣдѣ глѣдѣтъ, і юмѣтъ юмъ мѣтъ юмѣтъ сѣмѣ... а чювѣкъ не чювѣка, онъ [святые] только чювѣки тѣрѣдѣ, а юмъ мѣри и мѣло юмѣмѣтъ, то чювѣкани и чювѣтъ къ долѣ сѣмъ приносѣтъ. Брѣтѣи шю чѣтъ бо шюи чювѣрѣтъ, тѣмъ и чювѣтъ чювѣкани ѣ тѣрѣкъ чювѣрѣтъ (РГБ, Тр-Серг. № 202, Л. 11).**

Именно поэтому врач, ранее использовавший практику лечения заклинаниями и заговорами, может стать истинным целителем, только если он возвратит духовное здоровье самому себе, обратившись к Богу. Действительно, славянские врачи-христиане, как, например, описанные в «Киево-Печерском патерике» древнерусские монахи Алапий, Аютоний и Алапите, использовали только христианские методы лечения: молитву, шаложение рук, диету (истощенному монаху не дают много пищи)²⁵. Н. А. Боголюбовский предполагает, что «лечебная слава Алапита в значительной мере покоилась на его тонком умении выбирать обычные пищевые средства и умело применять их у постели

²⁴ См.: Отреченное чтение, 2002.

²⁵ См. подробнее: Заблуждая, Мустафин 2002, С. 117–131.

большого»²⁶. Лекарства применялись ограниченно, если применялись вообще. Так, несмотря на то, что М. Б. Мирский однозначно трактует зелье, которое готовил сам Агапит, как лекарство²⁷, необходимо заметить, что древнерусское слово *зѣлѣи* имеет несколько значений: 'растение, трава, злак', 'верхняя зеленая часть растений', 'снадобье из трав', в том числе и как соответствие греческого *φάρμακον* '(волшебное) питье, лекарство, мазь', 'яд', и установить из контекста всегда кто *ѡ* врачъ *о*здѣлываѣ, снѣ [Агапит]... подѣламъ тѣмъ *ѡ* снѣми ядѣ, снѣ варѣми зѣлѣи (Киево-Печерский патерик, 144в-г), что именно варил Агапит, не представляется возможным. Врач-христианин должен использовать для лечения христианские добродетели: и възми варѣи дѣвѣнаго убожества и терпѣнѣи анистѣи и смиренѣи цѣлѣтъ и молитвы вѣлѣти и сѣрѣен в слѣбѣи в котѣлѣ посѣрѣнѣи (Врачебница, 217)²⁸.

Необходимо отметить, что применительно к Богу и христианским святым, исцеляющим людей, слово *врач* используется нечасто, а если и встречается, то с определенными конкретизаторами: *врачъ: влѣтити ѣкъ* – Нем., 166², 167. XV в., *дѣхуемъи* – ВМЧ, дек. 6–17, 885, *дѣшнѣ* и *тѣмъсь* – Стихирарь, XII в., 43 об., *всѣмъиымъи* – ВМЧ, дек. 1–5, 124; Львов. лет. ч. I, 275, *вѣлѣдѣмъи* *вѣлѣмъи* и *вѣлѣтѣи* – Мин. собр. 1097 г., 364, *святѣи* и *всѣмъдѣи* – Стихирарь, XII в., 24, ср. также: *врачи хѣоу* *подѣи* – Апок. XII–XIII вв., 40², *врачъ* и *спасѣ* *мои дѣи* – ВМЧ, дек. 6–17, 895. Также можно отметить употребление в подобных случаях слова *цѣлѣтель*: *вѣи* *вашѣ*, *снѣ* *цѣлѣтѣи* *подѣжѣнъи* – Евх. 40а, 1, *цѣлѣтѣи* *вѣлѣтѣи* – Евх. 40б, 22, *цѣлѣтѣи* *ивнѣ* (о Пантелеймоне) – Стихирарь, XII в., 173, а также (только в древнерусских текстах) *лѣчѣи*: *Ѡ* *Агапитѣ* *лѣчѣи*, *чтѣи*... – Пат. печ., 7.

К тем, кто стремится лечить, но не следует Господу, в древнерусских текстах прослеживается недоверчивое отношение. Считается, что травмами такие врачи хотят принести вред: [снѣи] *къ* *Александрѣ* *грамѣтѣ* *вашѣи*: *фѣи* *врачъ* *тѣи* *ядѣи* *тѣи* *вѣи* *умѣрѣи* *тѣ* *хѣитѣ* – Александрия, XII в., 80 (2)²⁹,

²⁶ Боговласовой 1960, С. 173.

²⁷ Мирский 2000, № 4, С. 57.

²⁸ Ср. с цитирующимся уже отрывком из 4 Говелии Иоанна Златоуста на 2 Послание к Коринфянам (PG 61, 427, 11–15).

²⁹ Подобные сюжеты нередки в хланистической и византийской литературе. Ср. у Исаиофа Филанка: «Фазель, как говорит, только что исцелился от старой раны; но врач, присланный Антигоном будто для лечения, наполнил рану ядовитым веществом и таким образом лишил его жизни» (Иуд. война, I, 13).

они медомны и серебротобцы: нетъщи съкровища своя заплата, даъ крахма, и никога же помыла прать от нихъ въ намъ горь – Ж. Нифонта 1219, 298³⁰. Представлено неверие в их возможности (не могут исцелить некоторые болезни: проказа во рту кровью иициана, а во утлыю тьму [кого] иициати – ВМЧ, окт. 4–18, 1184; воскресить мертвого: врачъ, хутиа приаждати пластырь... иентъ анъ въ сего чловека оставиша? – ВМЧ, окт. 4–18, 990), их образ мыслей вызывает неприятие: Аще во врачех... никакъ рассуждають, но наляхъ иицианно приаждати, врачехъ же да оставеть – ВМЧ, окт. 4–18, 1184), врач становится образом несовершенства: иже оудавитыю а не теудавитыю мождасть гдъ или теудати оубо а иикудъ ии оубити худому ииать мьдлу, иодавасть оубо оиже теудати: врачъ врачехъ снъ – Изборник 1076, 93–93²). В «Требник» 2-й пол. XVI в. строго спрашивается: ии худыа анъ ии н¹ врачъ, или н² сего ведыа? (Требник. Рукон. БАН, Арх. д., № 72, XVI в., л. 75²).

³⁰ Ср. также подобный сюжет у Григория Двоеслова: «Один монах по имени Иуст хорошо знал врачебную науку; он обыкновенно служивал мне, когда я жил в монастыре, и внимательно лечил меня в испрепанных моих болезнях. Когда же сам он впадал в болезнь и приближился к смерти, то ему прислуживал в болезни родной брат по имени Кониоз, который теперь добывает себе содержание врачебной же наукой. Когда упомянутый Иуст почувствовал, что близок уже к смерти, то сказал брату своему Кониозу, что имеет три скрытых золотых монеты. Это не могло укрыться от брата. Тщательно размышляя и внимательно пересматривая все его лекарства, они нашли три золотые монеты, скрытые в лекарстве. Когда меня известили о таком грехе брата, живящего вместе с нами, я не мог равнодушно пережить сего, потому что в нашем монастыре было введшим правилом, чтобы все братия жили общиною, чтобы в частности никому из них не позволялось иметь ничего собственного. Сильно огорченный, я стал размышлять, что делать: молиться ли по отношению греха брата или показать живущим братьям пример строгости? Я позвал к себе Прещиоза, наместника монастыря, и сказал: «Иди и не вози никому из братии подходить к умирающему, чтобы ни из чьих уст не получил он слова утешения; когда же, чувствуя близость смерти, станет звать брата, пусть скажет ему родной его брат, что все братия презрели его за золотые монеты, которые он скрыл, чтобы по крайней мере во время смерти сокровенно о преступлении проникло в его душу и очистило ее от греха, им сделанного. А когда умрет, тело его не погребайте вместе с телами братии, но выкопайте в какой-нибудь шаховой куче яму, бросьте в нее тело его и там положите на него три золотые монеты, им оставленные, возжигая в один голос: серебро твое с тобою да будет в погибель (Давид 8:20); и нотом закопайте сего». Этими распоряжениями я желал принести двоякую пользу – и умирающему, и живущим братьям, чтоб и его горечь смерти сделала свободным от вины, и братьям такой приговор над користовольцем воспретивствовал впасть в подобный грех. Так и случилось... Все братия, уstraшенные таким приговором над ним, стали каждый выносить наружу самые ничтожные и дешовые вещи, которые им обыкновенно всегда позволялось иметь, и старались оставить у себя что-нибудь такое, за что бы могли быть осуждены (Григорий Двоеслов, Собеседования...).

Именно в это время становятся устойчивыми представления, характерные для русского сознания: болезнь есть наказание Господа за грехи, лечение должно осуществляться посредством молитвы. Отсюда определенная боязнь ходить к врачам, отказ лечиться (ср. такие русские устойчивые выражения, как *даст бы Бог здоровья, а впереди дией никак; не дал Бог здоровья, не даст и лекарь; не лечиться душо, а лечиться еще хуже; помечай, авось дастся; помечай, авось даст Бог и поправит; мо душа не жани, что по лекарям пошла; лекарь свой карман лечит*). Представления о слепом подчинении врачам, которые могут без проблем исцелить любой недуг с помощью заветных слов и трав (отсюда отсутствие необходимости в ушных для исключения (ср. поговорку: *на всякую болезнь зелье вырастет*)), восходят в свое очередь к языческому славянскому прошлому.

Только к XVII–XVIII вв. отношение к врачам несколько смягчается, что, правда, в основном, мы можем наблюдать в переводных или подражательных европейских сочинениях: *идраць ѿ дванаць ѿвнучьь крамьчъ ногъць и днвнучь тыкованъ, и вратванъ лнотга помтрам ко здравъ тѣлеснъй* (Книга зовомая земледельческая... Л. 2 об.), *връчка въшь искорени крамъ и искоркѣ оурачывана ю. Ова ко съмьть здравъ в пьсмъ, авъ ннннъ изъ колѣбри вострада* (Чудо пресвятыя богородицы..., 261). Слово *врачь* встречается в значении 'лечитель любовного недуга': *Занька, не судить ли да врачамъ, Беленькой, не судить ли да врачамъ? – Хорошь вы вышь врачъ мнѣ – дочка твоя* (ВНП, 1780 г.), *Будь врачъ комедитъ мнѣя* (любовное письмо) (Александр, российский дворянин, 131. XVII в.).

Таким образом, как мы видим под влиянием христианской культуры меняется отношение к медицине и врачам, что находит отражение в выборе определенных слов для перевода греческого фразеологизма на славянский язык.

Пинаться акридами и диким медом

В Евангелиях от Матфея и Марка при описании служения Иоанна Крестителя сообщается, что его пищей в пустыне служили акриды (*ἀκρίδες*), то есть саранга, и дикий мед: Мф 3:4: «Сам же Иоанн имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, а пищею его были акриды (*ἀκρίδες*) и дикий мед»; Мк 1:6: «Иоанн же носил одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих, и ел акриды (*ἀκρίδας*) и дикий мед».

В современном русском языке данный фризологизм обычно выступает в форме *пикантаться акридами и диким медом*. Однако в русской классической литературе мы встречаем и выражение *есть (кушать) акриды (пикантаться акридами)*. Компонент данного выражения *дикий медом (дикий мед)* опускается или может заменяться другим¹¹.

Вариативность в форме данного выражения отмечается еще в греческой патристической литературе: когда вместо глагола *ἐσθίω* 'есть' используется глагол *μετάλαβω* 'вкушать' (Origenes. *Selecta in Psalmos* 12.1156.44, Philocalia 26.4.20, Eriphanius. *Haer. (Psalterion)* 1.359.17), опускается компонент *дикий*, например, у Епифания и Иоанна Златоуста (PG 59, 103), или сочетание *дикий мед* (Златоуст – PG 50, 786, Кирилла Иерусалимский – *Cyrillus Jerusal, Catecheses ad Instructandos* 3.6.17). Отметим, что выражение *ядущий единые акриды*, которое мы встречаем у Лескова, сходно с отрывком из сочинения Епифания «Панарий» (Eriphanius. *Haer. (Psalterion)* 1.359.17): *ἀκριδῶν μόνον ὁ Ἰωάννης καὶ μέλιτος μετάλαβονε (одна (единые) акриды и мед Иоанн вкушал)*¹².

Значение данного выражения 'постничать, жить впроголодь' также формируется уже в патристических сочинениях. Так, Климент Александрийский указывает, что *есть акриды и мед* – значит *вкушать сладкую духовную пищу* (Clement Alexandr. *Paedagogus* 2.10bis), Златоуст отмечает, что Иоанн, несмотря на то что ел акриды и мед, оставался голодным: *ὁ Ἰωάννης... ἕσπετος ἀκριδῶς ἐκ βοσκῶν ἐσθίον καὶ μέλι θύρον...* (PG 59, 762); «Человеческая его [Иоанна] скрывала пища, – отмечает в другом сочинении Златоуст, – не хлеб, вино и масло, но акриды и дикий мед» (Joannes Chrysost. *De virginitate*, 79.31).

¹¹ Ср.: «Постник, *ядущий единые акриды*» (Лесков. *Бождомы; Новаторы*); «*Пикантаться акридами и медом*» (Лесков. *Смех в горе*); «Он вытерпел десятки лет голодной и ягой пустыни, *пикантась акридами и кореньями*» (Достоевский. *Братья Карамазовы*. Т. I, 2, кн. 5, гл. V. Великий инквизитор); «*Акриды думая будешь, спастись в пустыню потащился*» (Достоевский. Там же. Т. II, 4); «А *вкушала ты когда-нибудь вот таких-то, вот что акриды-то едят*, да по семнадцати лет в голой пустыне молился, маслом обрести?» (Там же); «Пшущие домов не покушают, *вкусне первого класса не едят*, в рюлестку не играют и старшей ули не едят. *Пшца их – мед и акриды*» (Протопоповы Саврасовы, *малые – мебельрованные комманы, способ передвижения – пешее хождение*) (Челов. *Правила для начинающих авторов*); «*Совместно мне обирать тебя, ангел мой; знаю, что сам ты ела концы с концами сводила и акридыми питалась*» (Челов. Отец); «*Писка ты хороший, можешь заработать вдвое, а ешь дикий мед и акриды...*» (Челов. *Письмо Ал. П. Чехову*); «К департаменту матери; кофе у меня еще 1 1/2 банки; *попачась медом и акридами*» (Челов. *Письмо Чеховым*); «*Визу и лето одевается он в паруснику, пикантась саломой и акридами*» (Челов. *Осколки московской жизни 1883*); «*Аттекарский ученник, вчера ходивший в калонах на босу ногу и питавшийся акридами, сегодня трескает беф*» (Челов. *Осколки московской жизни 1884*).

¹² Возможно, Н. С. Лесков читал монографию протопрера Александра (Иванцова-Платонова) «*Религиозные движения на Востоке в IV и V вв.*».

В данном выражении еще в первые века нашей эры происходит пересмысленные компонента *арфы*.

Согласно Лев 11:22, саранча считалась чистым насекомым, ее разрешалось употреблять в пищу как насекомое, имеющее голени выше ног. Обычно саранчу жарят на углях, варят в подсоленной воде или высушивают, хотя питательность ее незначительна. Обычно саранча употреблялась в пищу бедняками; moreover, хорошо приготовленная, она считалась лакомством и подавалась на пирах и праздниках. Таким образом, Иоанн Креститель вполне мог использовать саранчу в пищу в пустыне. На это определенно указывают Ориген³³, Иоанн Златоуст³⁴, Кирилл Иерусалимский³⁵, Левсийон Сициды, Михаил Пселл (Michael Pselhis, Theologica, 17.4).

Однако в Евангелии эбионитов³⁶, фрагменты которого приводятся у Епифания в сочинении «Против ересей» («Паварий») слово *ἀρρίς* 'саранча' заменяется на *ἐύκρις* 'лепешка'. Возможно, здесь находит отражение следующий экстрабиблистический факт: высушенную саранчу нередко размалывают и подмешивают к муке, из которой затем выпекают хлеб. Этот хлеб едят с медом. Вполне вероятно, что именно такой и была пища Иоанна Крестителя. Однако внимательное чтение сообщения Епифания может привести к иным выводам: *Ἰωάννης ἐβύβηκε ἀπὸ τρεῶν κερήκων καὶ ζώου βερβηκίτην κατὰ τὴν ὁσφὸν αὐτοῦ, καὶ τὸ βρώσιον αὐτοῦ, φρού, μέλι θύρον, οὐ ἢ γαῖος ἢ τὸ μόνον, ὡς ἐύκρις ἐν ἑλαίῳ* (Evangeliū Ebionitū) (И носил Иоанн одежду из верблюжьего волоса и кожаный пояс на чреслах своих, и пища его (как сказано) дикий мед, у которого вкус манны, как лепешки в масле (с елеом/маслом)). Таким образом, из контекста видно, что Иоанн, согласно эбионитам, питался только медом. Видимо, считалось, что мед в пустыне – редкость, поэтому он был дарован Крестителю Богом как манна в пустыне (правильным во время Исхода, на что указывает и интерпретация эбионитов по аналогии с Исх 16:31 и Чис 11:8. Ср.: «И нарек дом Израилев хлебу тому имя: манна; она была, как кориандровое семя, белая, вкусом же как лепешка

³³ Origenes. *Nomine in Lucan.* 11.70.15: «Арфы – «пища» летящая, маленькая, поймавшая с земли... и чистая».

³⁴ В PG 59, 523 применительно к акридам используется слово *κρίς* 'жук».

³⁵ *Catecheses ad Iudaeos* 3.6.17: «[Иоанн] ел акриды и окрылял дунув».

³⁶ Эбиониты – самоназвание христианских групп, вероятно самых ранних. Слово «эбиониты» восходит к курианскому «евангелию» «манна». Христиане-эбиониты вытолкали предписания иудейства: совершали обрезание, праздновали субботу. По свидетельству самих христиан в первые века существования и распространения нового учения его последователи и проповедники почитали самые разные произведения, авторами многих из которых считались ученики Иисуса. Как указывает Иринеи, эбиониты признавали только человеческую природу Христа (Иринеи Лионский. *Против ересей*, 3, 1). См. Свенцицкая 1980.

с медом» (Исх 16:31), «и народ ходил и собирал ее, и молот в жерновах или толкал в ступе, и варил в котле, и делал из нее лепешки; вкус же ее подобен был вкусу лепешек с маслом (масто»)» (Чис 11:8). Итак, по мнению эбионитов, Иоанн Креститель питался в пустыне медом, вкус которого был подобен [вкусу] мамы и лепешкам (ἄκρις) в масле. Таким образом, эбиониты, сопоставляя служение Крестителя и события Исхода, могут следовать Септуагинте. Также существует мнение, что замена происходит вследствие доктринальных причин: возможно, эбиониты выступали против мясной пищи (Ж. Давь-слу)¹⁷.

Итак, замена ἄκρις 'саранча' на ἐφῆρις может быть обусловлена экзотрансигентическими факторами или формальным следованием Септуагинте при сопоставлении сходных мест Писания.

Несмотря на однозначность комментария Епифания («[эбиониты] слово истины обратили в ложь, вместо акрид выдумав (сделав) ἐφῆριδα ἐν ῥάβδῳ – левемму с медом»), определенные воззрения эбионитов продолжали бытовать в восточно-христианском мире. Так, в Лексиконе Свиды в статье ἄκρις мы читаем, что это «акриды – крошотные живые существа: Иоанн Креститель ел их в дикой мед, который, собираемый с деревьев, многими называется манной» (Suda lexicon).

В дальнейшем при сохранении в тексте Писания слова ἄκρις происходит его пересмысление, особенно в сочинениях византийских богословов. Объясняется это тем, что для представителей европейской культуры, саранча – это насекомое, вызывающее отвращение, как замечал еще византийский автор XII в. Михаил Пселл (Michael Psellus, Theologica, 17.4)¹⁸. Кроме того, саранча, которая, как описывает Библия, летит огромным роем и, приземляясь, покрывает землю сплошным ковром (см. Исх 10:5), оставляя после себя опустошенное место, нередко воспринимается как наказание Божье (ср.: восьмая египетская казнь (Исх 10:1–20; Пс 77:46), видения Откровения Иоанна Богослова (Откр 9:7–10) и другие предсказания суда (Втор 28:38; Иоиш 2:2–10)). Поляки верили, что на саранче имеется надпись по-еврейски, за какие грехи она наслана людям¹⁹.

Постепенно возникают предположения, что ἄκρις – это некая трава (дерево), точнее ее верхушки, съедобные почки или плоды, так как слово ἄκρις воспринимается как производное от ἄκρον 'вершина, верх, край, конец, предел' или ἄκρη, мн. ἄκρη 'мыс, выступ, вершина, конец, край'.

¹⁷ Иисус Христос в документах истории, 297.

¹⁸ Отметим, что в современном русском языке это слово обладает отрицательными коннотациями и употребляется в качестве художественного образа *воссаранчивающей* (отчужд. форма глагола) (Как саранча набросилась на чью-н.).

¹⁹ Гура 1997, С. 46.

Косвенно на это могут указывать отрывки из сочинения Златоуста (см., например, PG 59, 762 и PG 63, 762), где он указывает, что Иоанн Креститель ἀκριβός ἐκ βοτάνῶν ἐσθίων καὶ μέλι θύρον – акрид (саранга) (из) травы съедая и дный мед, однако слово ἀκριβός в данном контексте можно понять и как вершущим, края травы: ср. также ἀκριβός τοῦ βοτάνῶν, ἀκριβός βοτάνῶν⁴⁰ и ἀκριός – τὰς ἀκρας τῆς ἀσπίδος ἐσθίων – *едят вершущим колосьев* (Iohannes Chrysost., Oratio de ἐρήφανα 6.7). Лексикон Псевдо-Зонари (Iohannis Zonarae lexicon) выражается более определенно: *Акрида – трава (βοτάνη)... и Соломон мак учил, говорит: «И зареете мандаль, и отжаселете акрида (ἡ ἀκριός)» – Екк 12:5. Приведем полную цитату из Екклесиаста: и высочы будут иль справны, и на дороге ужасны; и зареете мандаль, и отжаселете кушечик, и рассывется каперс – в синодальной Библии и в современных европейских переводах ἡ ἀκριός переводится словом кушечик, саранча (grasshopper, Heuschrecke), хотя до и после этого говорится о растениях: мандаль и каперс, цветочные почки последнего, кстати, с древности употребляются в пищу, а маринованные известны как пикантная приправа. Возможно, потому ἡ ἀκριός также ассоциируется с растениями, в том числе, как будет показано ниже, и непосредственно с каперсовыми. Феофилакт Болгарский в толкованиях на Евангелия уточняет, что акриды суть вершущим травы, которая итак называется мелагра⁴¹. О мелагре (греч. μέλαγρος) мы знаем, что это, согласно Лексикону Сидды, трава, растущая в пустыне (Suida lexicon). Объяснения выбора мелагры как пищи Иоанна Крестителя можно найти у Кирилла (автора VI в.), который сообщает, что в пустыне не было ничего съедобного, кроме мелагры (Cyrillus. Vita Euthymii, 57; Iohannis Neuschastae, 209). Видимо, потому она и могла быть пищей Иоанна.*

Данные толкования находят отражение в славянских источниках. Еще И. Срезневский отмечает, что греческое ἡ ἀκριός в древнейших списках передается как *пръзи*, в «подновленных» – *акриды*⁴². Кроме этого для перевода используется слово *акръда* (*акръда*, *акръдне*), но только, по нашим наблюдениям, в Евангелиях (эпизод служения Иоанна) и в Екк 12:5, где как раз и возможно понимать греческое ἡ ἀκριός в значении 'растение'. Срезневский считает данные слова родственными литовскому *bredelis*, *abredelis* 'сырчок', греческому ἀβρί 'водная поросль', ср. также слав. *крѣда* 'лоза, трава', что является следствием толкования, согласно которому Иоанн питался не насекомыми, а растениями. Передко ἡ ἀκριός – акрида относится к каперсовым: *капара есть*

⁴⁰ PG 59, 787.

⁴¹ Феофилакт Болгарский.

⁴² Срезневский, I.

трава ивнищная, еси есть пружки (Книга глаголемая гречески алфавит. Л. 110 об.); пружки – трава тако ивнищна, есже Волоном конарю ивништ; однако далее сообщается, что это могут быть и просто концы дров; те же и акриды ивништ (Там же. Л. 192). В статье акриды данного текста сообщается, что это концы дров; еси есть концы ивтии (Там же. Л. 16 об.). В Лексиконе П. Беринды содержится информация, что акриды – трава ав(с) гъ(а)и(н) которо(е) корн(ь) ккмо сии ннхъ знаи смас притягивает. Тоже дри и пружки (Лексикон Беринды, 337). Возможно, имеется в виду менагра, о корнях которой (τὰς τῶν μελαγρίων ῥίζας) в Житии Евфимия пишет Кирилл (Cyrillus. Vita Euthymii). Об этом сообщает и «Книга глаголемая гречески алфавит»: ммагар, прѹт трава (Л. 139).

В заключение необходимо отметить, что у славян не получила развития точка зрения, согласно которой акриды, которые употреблял в пищу Иоанн Креститель, – это плоды дерева высотой 6–9 метров, растущего в Сирии и Малой Азии, из семейства *cecropia siliqua*, с темно-зелеными листьями и красными кистями цветов. Раньше семена этого дерева употреблялись у аптекарей и ювелиров как единица веса под арабским названием *karab*. Плоды данного дерева – мясистые, сплюснутые, нескрывающиеся бобы, узкие и согнутые, подобно рожку, отсюда их греческое название – *kerátion* (славянское *рожалец*). Мясистые стенки плода содержат до 50 % сахара, благодаря чему плоды идут в пищу как лакомство, как пища бедных и в корм скоту. По Плинию, древние приготавлили из рожков посредством выжимания род вина, а остатки стручков и мякоть отдавали свиньям. Этими остатками и желал насытиться упоминаемый в Евангелии блудный сын (Лк 15:16). Как сообщают словари и справочники, по преданию, Иоанн Креститель также мог питаться этими стручками, отчего и само дерево *cecropia siliqua* названо Иоанновым хлебным деревом (нем. *Johannisbrod*, англ. *St. John's bread*, другое название – англ. *locust tree*, где *locust* – саранча; рус. название *поребрикосте стручки*)⁴³. Источником данного предания могло стать сходство латинских слов *ceratium* – смесь масла и воска, что, кстати, и составляло, по мнению эллинов, пищу Иоанн Крестителя, и *ceratium* – от греческого *kerátion* – цератония (*Silvianus Graecus, quam quidam ceratium vocant Col. Arb. 25.1*⁴⁴).

В восточной церкви такое представление не закрепилось, и Иоанн Златоуст пишет о рожках исключительно как о символе греха: «Что такое рожки (*kerátia*)? Плод дерева, представляющий грех. Сначала вкус дает ощущение сладости,

⁴³ Bauer, HBD, EBD.

⁴⁴ Arbonius Sil. См.: OLD.

а затем раздражает горло» (PG 61, 782); в другом месте: «вкусе [рожек] сладкий, но терпкий» (PG 59, 517). При этом ничего не говорится о связи этих плодов с пищей Иоанна Крестителя. Возможно, лишь Феофилакт Болгарский указывает на эту точку зрения, говоря: «ониже разумеют под сям [под акридами] дикие яблоки», где за словом яблоки, вероятно, стоит греческое *μήλον* 'яблоко', 'древесный плод', то есть имеются в виду (дикие) плоды (деревьев).

Таким образом, в раннехристианской, а затем в средневековой литературе мы наблюдаем изменение понимания слова *акриды*, обусловленное лингвокультурными причинами: в европейской христианской культуре саранча начинает восприниматься как отвратительное насекомое, символ божественного наказания, происходит переосмысление данного слова на основании сходства слов *ἡ ἄκρη*; и *ἄκρον* 'вершина, верх, край, конец, предел' или *ἀκρόβ*, *μον.* *ἀκρη* 'мыс, выступ, вершина, конец, край' в восточной традиции, и предположительно *сетаиш* – 'смесь масла и воска' и *сетаиш* 'цератония' – в западной. В русском языке слово *акриды*, заменяясь тюркизмом *саранча*, постепенно становится устаревшим, ср.: «Надежда Осиповна против ожидания вернулась с каменным лицом и сухо, даже с какими-то злорадством, сказала, что Капитолина Михайловна не вернется никогда, что она готова умереть в монастыре, на соломе и питаться *аредями*... – *Аредями*, – посправил Сергей Львович» (Тышнев, Пушкин, I) – в данном отрывке героиня путают два фразеологизма: *мытариться акридами* 'постигать, жить впроголодь' и *аредовы веки* 'прожить долгую жизнь' (*аредов* – также устаревшее – от имени ветхозаветного патриарха Наред (Быт 5:15,18, ср. Лк 3:37) – пятый от Адама, сын Мателенла и отец Евоха. После Мафусала (Мафусалта) он жил дольше всех людей – 962 года).

Нищие духом. Служить (Болу и) маминиме

Выражение *нищие духом*, имеющее неоднозначные толкования в современном русском языке⁴⁵, по мнению многих исследователей⁴⁶, является доэвангельским, восходящим к кумранским текстам.

⁴⁵ *Служенный* (Дать), *служенный*, *мытарный* *гордыми* (Ушаков), *мытарный* *отверженно* *интересом*, *душоно* *окуствованный* (Ожегов – Шведова). Как пишет Л. И. Шестов, «в Евангелии сказано: блаженны нищие духом, но современная, да и не только современная, а всякая когда-либо существовавшая наука понимала эти слова очень условно или, если уже говорить прямо, вовсе их не понимала и с привычной почтительностью обходила их, как обходит на больших собраниях старых, заслуженных, но никому не нужных и приглашенных лишь для приличия гостей» (Достоевский и Нищие).

⁴⁶ См., например: Амузин 1960, С. 181; Коск 1966, С. 54–78; Flüster 1988, S. 102–114.

Как указывалось во Введении, кумранскими рукописями (свитками Мертвого моря) называют рукописи на древнееврейском и арамейском языках, которые с 1947 г. находят на северо-западном побережье Мертвого моря. Как считается, это остатки библиотеки иудейской секты (секты), возможно, связанной с ессеями⁴⁷ и существовавшей в районе Кузрана примерно с 168–164 гг. до н. э. до 66–73 гг. н. э.

Выражение *нищие духом* мы находим в кумранском тексте «Спиток Войны» или «Война сынов Света против сынов Тьмы» (1QM или 1Q 33): «Через смиренных/нищих дух[ом] будет смирено (?) и обуздано (?) жестокое сердце, и чрез совершенных в пути свершится (срок) всех нечестивых племен» (1QM XIV, 7). Предположительно данное выражение читается в Благодарственных гимнах (1Q II (от 1Q 35 до 1Q 40, а также 4Q 427–432)): «Возвестить о многомилосердии Твоем... из источника... смиренным/нищим... духом и печальным на вечную радость» (1QH, XVIII, 25–26). Также Лихт читает данное сочетание в 1QH XIV, 3: «...милосердия, и смиренные (нищие) духом, очищенные»⁴⁸. Предполагается, что это сочетание *нищие духом* – одно из самоназваний кумранитов.

Однако в случае обращения к первоисточнику возникает вопрос, какое слово представлено здесь в оригинале: 'пуу 'нищие, нуждающиеся, слабые, несчастные' или 'пуу – преимущественно: 'кроткие, мягкие, покорные, смиренные, неприятельные'. Спор связан с тем, что в кумранских рукописях буквы *וּ* и *וּׁ* слабо дифференцированы⁴⁹.

С одной стороны, как отмечают исследователи⁵⁰, кумраниты называли себя *сынами света, простецами*, но чаще всего *общимй бедных* (4QRP^s37, II, 10), *бедными*⁵¹. Существуют два объяснения: либо данным словом подчеркивается отказ членов общины от алажанных благ, либо термин *бедные* ('буу'пуу) указывает на провозглашение большинства кумранитов из нищих слоев общества. Д. Флюссер отмечает: уставом общины кумранитов запрещалось не только иметь

⁴⁷ Кумранская секта (секта Мертвого моря) обнаруживает много общего с ессеями, о которых сообщает Иосиф Флавий, Филон Александрийский и Плиний: это касается в первую очередь обрядов инициации, законов чистоты (хотя данные законы не были уникальны во Ближнем Востоке). Вопрос о собственности: у ессеев была только общинная собственность, а в Кузране пользование собственностью было общим, а владение частным. Сильно у кумранитов, в отличие от ессеев, апокалиптическая традиция. Большинство ученых всё же склонны считать, что кумраниты – это одна из ветвей ессеев, о чем косвенно дает понять Иосиф Флавий (Иуд. война, II, 13).

⁴⁸ Licht 1957. В издании Тексты Кузрана 1996 данное место читается как «...милосердия, и сыны духа, очищенные...», то есть מ'ניו גוף вместо מ'ניו גוף Лихта.

⁴⁹ Амузон 1960. С. 181.

⁵⁰ Амузон 1960. С. 181. Свенцицкая 1980.

⁵¹ Около 15 раз в основных кумранских текстах, но ни разу в Уставе общины.

собственность, понимаемую как вечное имущество, но и покупать, продавать, принимать что-либо извне, в противном случае человек изгонялся из общины. Поэтому члены общины должны быть *мизими дулом*, то есть бедными, которым будет дан Святой Дух³² (ср. также наш пример из кумранского текста «Дети Спасения и тайна бытия»: «они на какое имущество не променяли свой Святой Дух, ибо нет платы, равной [цене] духа твоего») – 4Q 416, 418). Именно поэтому в выражении *мице дулом* (греч. οἱ πτωχοὶ τοῦ πνεύματος) используется греческий датель в каузативно-инструментальном значении (то есть *мице* благодаря духу в отличие от возможного реляционного: в *отношении духа*)³³.

С другой стороны, И. Амусин в своей работе указывает, что в текстах Кумрана и Нового Завета встречается выражение *дул кротости* (IQS IV, 3; 1 Кор 4:21; Гал 6:1), кроме того, параллель к чтению *кромкине* (*смиренные*) *дулом* можно найти в Мф 11:29: *Я кроток и смирен сердцем*³⁴, что является подтверждением того, что в оригинале представлено 'пшу 'кроткие, мягкие, покорные, смиренные'. Кроме того, в исследуемых контекстах используется не однозначное слово *бедные* ('bnywpt), но 'пуу или 'тву.

Вследствие наличия различных точек зрения требуется дополнительный анализ данного выражения в кумранских текстах, Библии и раннехристианской литературе. Действительно, по свидетельству Иосифа Флавия, «[ссен] презирают богатство, и достойна удивления у них общность имущества» (Иуд. война, II, 3, 122), «кто увлечется в грехах, того исключают из общины» (Там же, 8, 143), а Филон Александрийский отмечает, что у *ссен* нет вообще ничего собственного: ни жилища, ни раба, ни земельного участка, ни скота, ни другого имущества и источников богатства» (Филон у Евсевия, 11,3–12), ср. также в кумранских текстах: «Три сети Вешара, которым он ловит Израиль, а выдает их перед ними за три вида праведности. Первая (сеть) – это блуд, вторая – богатство, третья – осквернение святыхин» (CD, A, IV, 15–18). Однако в Кумране пользование собственностью было общим, а владение частным; Иосиф Флавий сообщает и о том, что «у них [ссен] нигде нельзя видеть крайней нужды/бедности (*tebwoz tawwōtpric*), более того, [ссен] сами стремятся «помогать людям, заслуживающим помощи, и раздавать хлеб/еду, пищу немущим/бедным (*āporocōbwoz*)». Кумраниты осуждают богатство, но в первую очередь полученное неправедным путем, порицают страсть к получению имущества: «Нужно воздерживаться от нечестивого богатства, оскверненного обетом и заклятием, и богатством святилища, и ограблением бедняков своего народа, так что плоды

³² Рыбак 1988, С. 102–114.

³³ На различие в значении обращено внимание в: Максимович 2000, С. 72–84.

³⁴ Амусин 1960, С. 181. Ср. также: «[Бог] смиренным даст благодать» (Иак 4:6).

становится добычей, а срет убивают» (CD, A, VI, 16–17); «Богатство развращает высокомерного человека, и он не знает покоя, оно, как бедня, расширило его вождление, и он, как смерть, не насытится... Толкование этого: [Нечестивый священник] оставил Бога и изменил законам из-за богатства (маммоны); и он грабил и собирал богатства людей насилья, восставших против Бога, и имущество народов отбирал, чтобы умножить грех своего преступления, и путями м[ер]зости он действовал во всей северной». 1Q pHab 2:6 – Комментарий на Книгу пророка Аввакума; «Не испытывай вождления к чему-либо, помимо того, чем ты владеешь, и не будь поглощен им (этим вождленным), дабы не отклониться (от истинного пути) из-за него» (4Q 416, 418).

Анализ кумранских текстов показывает, что одной из главных добродетелей члена общины должно стать смирение ('nwf); необходимо смирять, укрощать все свои страсти, а не только противостоять желанию накопления, то есть быть смиренными и кроткими, быть покорными воле Божией. Идеология общины тесно связана с различными проявлениями аскетизма, осуждающего даже смех⁵⁷. Ср. в кумранских текстах: «(7) ...Его истиной он очистится от всех (8) своих грехов и духом правоты и смирения искушется его претрешение, смирением своей души перед всеми законами Бога он очистит (9) свою плоть» (1QS, III, 7–9); «Вот Устав для людей общины, предавшихся отказу от всякого зла, с тем чтобы держаться всего, что (Он) приказал, по Его воле, чтоб отделиться от общества (2) людей Кривды, чтобы быть вместе в Учении (в Торе) и в имуществе и повиноваться словам сыновей Садока, жрецов, хранящих Завет, и слову большинства людей (3) общины, держащихся Завета. По их слову исходит черед жребия для каждого дела, (связанного с) Учением (Торой), имуществом и правосудием, чтобы творить сообща истину и смирение» (1QS, V, 1–3); «...Чтобыставлять друг друга в [с]тине, – смирении и любви к милосердию для каждого» (1QS, V, 25). Ср. у Иосифа Флавия: «Чувственных наслаждений они избегают как греха и почитают величайшей добродетелью умеренность (ἐνυκάτων – также и 'самообладание, воздержание') и поборение страстей» (Иуд. война, II, 8); «Платье и обувь они меняют лишь тогда, когда прежнее или совершенно разорвалось, или от долгого ношения сделалось негодным к употреблению» (Там же); «Гнев они проявляют только там, где справедливость этого требует, сдержанная, однако, всякие порывы его» (Там же); «Дальше он должен класться, что если сам будет пользоваться властью, то никогда не будет превышать ее, не будет стремиться затмевать своих подчиненных ни одеждой, ни блеском украшений» (Там же).

⁵⁷ Амузи 1960.

Таким образом, можно предположить, но не утверждать наверняка, что в исследуемом случае речь идет о бедных членах общины, которые должны стать крошечной, смиренными (смирноумень страсти), абсолютно покорными воле Божьей. За это им будет дарован Святой Дух. Это значение просматривается и в контекстах, где, как кажется, говорится о смирении, покорности, кротости, а не об «измущественной» стороне: «Через смиренныи/тишии дух[ом] будет смирено (?) и обуздано (?) жестокое сердце» (1QM XIV, 7); и в более широком контексте вторая цитата: «...начертал Ты по отмеру ...[возмещиющему от разумения Твоего черешку и толкующему это (12) праху, такому, как я, и Ты отверзаешь род[ник?]-... указать глиняному сосуду путь его и виновность рожденного (13) женщиной сообразно делам его, и открыть... истинны Твоей сосуду, который Ты поддерживаешь мощью Твоей (14) ...сообразно истине Твоей, благовеститель (или: из плоти)... блага Твоего, возвестить о многомилосердии Твоем... из источника... смиренныи/тишии духом и печальным на вечную радость» (1QH, XVIII, 25–26).

В этом же контексте следует воспринимать и другое самоназвание куумрантов – *malay* (*хотые, простецы, р'ут*) (1Qp Hab XII, 4; 1QH II, 9): «Это относится к нечестивому священнику, чтобы воздать ему за содеянное им над бедными, ибо „Ливан“ – это Совет единства, а животные – малые (простецы) Иуды, исполнившие учение» (1Q pHab XII, 4); «И встану силком для преступников, исцелением для всех 9, показавшихся в преступлении, хитроумием для простецов» (1QH II, 9); ср. также: «Люди Заменины открывают рот, когда сосушки... и тешатся, как младенцы в объятиях своих пестунов» (1QH, VII, 21–22).

Таким образом, форму исследованного выражения в куумранских текстах можно определить, скорее, как 'пуу гвф' ('кроткие, покорные, смиренные, которым будет дан Святой Дух', то есть имеется в виду самоуменьшение для действия в человеке воли Божьей (воли Духа), происходящее по собственной воле), хотя не исключена и форма 'пуу гвф', ведь 'пуу также может означать как 'бедные, нуждающиеся', так и 'слабые, скромные'.

К сожалению, не могут прояснить ситуацию, казалось бы, сходные выражения в Ветхом Завете, так как в данных примерах представлены слова от других корней: Пс 33:19: И смиренныи (*dalaka'* букв. 'раскаивающийся, сокрушенный'; внутренняя форма *staxanij malay*) духом спасет; Прит 29:33: а смиренным духом приобретает честь; Ис 57:15: с сокрушенными и смиренными духом (в двух последних случаях – *sharhal* 'низкий, упавший, подавленный').

Не может дать однозначного варианта и обращение к тексту Нового Завета. Давнее выражение встречается у Матфея как первая заповедь блаженства: Блаженны выще духом, ибо вы есть Царство Небесное (Мф 5:3). В греческом оригинале здесь представлена лексема *πνυβε*. Этимологически в древнегреческом

языке оно как раз и означало 'смирренный' (как производное от *ἔτρωα* и *πλοῦσιον* – 'принадать к земле', 'нагибаться от страха', 'прятаться', 'бояться', 'пугаться', 'робеть'). По всей видимости, слово *πτωχός* первоначально имело значение 'смирренный, испуганный'. В то же время в словаре Лиддела и Скотта и в словаре В. Баухра данное слово также определяется как 'нищий' (фиксируется употребление у Софокла) и просто 'бедный, нищий'. Указывается, что уже у Платона оно используется как антоним слова *ἰσχυρός* 'богатый'.

Значение 'бедный, нищий', которое развивается у слова *πτωχός*, приводит к тому, что, когда создается Септуагинта, данное слово, как показывают наши исследования, становится соответствием таких древнееврейских слов, как уже упоминавшиеся *כָּנִיף* 'нуждающийся', 'бедный, нищий', 'оскорбляемый', 'представитель низов' (образовано от глагола со значением 'жадать, хотеть'); а также *פְּנוּ* 'нищие, нуждающиеся, слабые, несчастные' или *פְּנוּ* – преимущественно: 'кроткие, мягкие, покорные, смиренные, непритязательные' (внутренняя форма: *סְמוּרֵת* *סְמוּרֵת* *פְּנוּ* или *זְמוּרֵת*), а также *דָּל* 'бедный, нуждающийся'; при обозначении бедного по сравнению с большим богатством, тот, у кого могут найтись средства, которые в случае нужды могут пригодиться богатому человеку (от *דָּלֵל* – обычно: 'не являющийся равным кому-либо'), и некоторые другие.

Таким образом, греческий текст не может прояснить значение исследуемого слова или пролить свет на использование определенного слова в древнееврейском (арамейском) оригинале Евангелий²⁶. Рассмотрим контекст употребления данного выражения у Матфея. После первой заповеди блаженства Нагорной проповеди следуют: Мф 5:4: *Блаженны плачущие, ибо они утешатся*; Мф 5:5: *Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю*. В стихе 5 мы находим слово *кроткие*. Это цитата из Псалтыря (Пс 36:11), где *תְּרֵיב* (*трэйб*) переводится еврейским *פְּנוּ* – 'кроткие, покорные, смиренные'²⁷. По всей вероятности, Христос не допустил тавтологии, а значит, в Мф 5:3 должно быть употреблено иное слово, 'פְּנוּ или *כָּנִיף*²⁸. Тогда возможны два варианта решения проблемы: 1) в курианских

²⁶ Дискуссию о том, написан оригинал Евангелий по-древнееврейски или по-арамейски, см. Гринхэм 1999.

²⁷ Заметим, однако, что до конца I в. н. э., как показывают рукописи Мертвого моря, разные списки Библии сильно отличались друг от друга, и какой текст имел перед собой Христос или авторы Евангелий, установить трудно.

²⁸ Некоторые ученые считают, что слово «нищие», повторяющееся в новозаветных евангелиях и посланиях, означает самоопознание христиан-обитателей в переводе на греческий. Так, в послании Павла к Галатам говорится, что Павел, Кифа и Иоанн, руководители палестинских христиан, поручили Павлу и Варнаве идти проповедовать в язычникам, «только чтобы мы помнили нищих» (2:10) (см.: Свенцицкая И. С. Указ. соч.). Потому в семитском оригинале здесь должно быть слово *כָּנִיף*.

текстах использовано слово 'που или 2) Христос, заменяя 'που на 'пуу или 'бууπυπυ, расширяет кузманское 'смирненный' до 'бедный, нуждающийся, слабый, смиренный' или 'бедный, нищий', имея в виду не столько представителей секты ессеев/кузманитов, а всех последователей Своего учения. При этом значение 'бедный, нищий' для Него как противника собственности, по всей вероятности, выходит на первый план, хотя не исключено, что здесь актуальны все смыслы данного слова. Значение 'бедный, нищий' не находится на периферии и для авторов других Евангелий. Обратим внимание, что у Луки в Нагорной Проводе в параллельном месте (в наиболее авторитетных списках) представлено не выражение *πνιψε θυμω*, а просто слово *πνιψε θυμω*, которое противопоставлено чуть ниже слову *βοηθησε τοις πλουσιω*²⁹.

Подтверждением того, что у Матфея слово *θυμω* употребляется именно в значении 'бедный, нуждающийся, слабый, смиренный' с преимущественным 'бедный, нуждающийся', является и тот факт, что в Вульгате при переводе данного выражения у Матфея используется слово *pauper*, что означает 'бедный, небогатый, бедный по содержанию, ограниченный, ограниченно одаренный' при полном отсутствии смысла 'смирненный'. Данное значение слова *θυμω* частотное подчеркивается Отцами Церкви в их сочинениях вплоть до кон. IV – нач. V в.

Евсевий (263–340) сопоставляет Мф 5:3 и Пс 21:27: «*δι ομων βεινυε (πνιψτε) и насытитесь (Πε 21:27) – они [бедные] поставлены первыми в „Блаженствах“, когда говорится Блаженны *πνιψε (θυμω) θυμω*» (Eusebius. *Comm. in Psalms* – PG, 23, 212) и ниже: «Заслуженно в молитве (проводе) [Христа] как добродетели на первом месте нищета (*πνιψω*) и бедность (*πνιψω*)» (Ibid. – PG 23, 1029). Епифаний (310 или 332–403) сравнивает Мф 5:3 и Прит 22:2: «В Новом Завете говорится: *Блаженны πνιψε (θυμω) θυμω*, а в Ветхом: *Богатые и бедные (πνιψ) встречаются дру с другом; и того и другого создаст Господь» (Ephraimius. *Haer. (Panagion)* 3.122). Афанасий (298–373) указывает на «путь спасения, когда бедный (πνιψ), ничтожный (слабый), старый, несведущий станет сильным (могущественным)» (*Quaestiones ad Antiochum discip.* 28.653.50). Таким образом, в этих случаях слово *θυμω* однозначно является синонимом πνιψτε 'бедные, немощные'.**

²⁹ Лк 6: «(20) И Он, возведя очи Свои на учеников Своих, говорил: Блаженны *πνιψε*, ибо вы ныне есть Царствие Божие. (21) Блаженны *πνιψτε* ныне, ибо насытитесь. Блаженны *πνιψτε* ныне, ибо воссатитесь. (22) Блаженны вы, когда возненавидит вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить, и проведут имя ваше, как бесчестье, за Сына Человеческого. (23) Возрадуйтесь в тот день и возвеселитесь, ибо велика вам награда на небесах. Так поступали с пророками отцы их. (24) Напротив, горе вам, *βοηθησε*! ибо вы уже получили свое утешение».

В то же время уже с конца II в. в раннехристианских сочинениях выражается сомнение, действительно ли достаточно отказаться от богатства, чтобы достичь Царства Божия. Так, Климент Александрийский (кон. II в. – 217 г.) отмечает, что «Блаженны нищие – или духом или те, которые не получают прибыль, но не просто бедные, а желающие правды» (Clemens Alexandrinus. *Stromata* 4.6.26.3.1). О какой правде идет речь, Климент поясняет в ином сочинении: «Блаженны нищие, а потом – духом, а затем: Блаженны алчущие и жаждущие правды Божией; напротив, жалки другие нищие – Бога лишенные, не вкусившие правды Божией» (Clemens Alexandrinus. *Quis dives salvetur*. 17.5.2). Таким образом, Климент разъясняет, что войдут в Царство Божие только те нищие, которые принимают Христа, не те, кто уверен в своей праведности, а те, кто ищет праведности Божией. Ориген (185–254) также отмечает: «Не нищие и бедные братья будут правыми сердцем, [но] нищие духом» (Origenes. *Excerpta in Psalmos* PG, 17.129). У Василия Великого (329–378) мы читаем: «Блаженны нищие духом, не бедные (μὴ πτωχοί), поскольку не получают прибыль, но предпочитающие бедность от души (φρενός)» (Basilius Caesariensis. *Homiliae super Psalmos* – PG, 29, 361). Кроме того, и богатые могут быть праведниками. Так, Григорий Нисский (330–394) указывает, что «богатство может быть результатом упорного труда. Это заслуженное богатство» (Gregorius Nyssenus. *Orationes VIII de beatitudinibus* 44, 1200). Астерий (?–410) пишет: «Блаженны нищие духом, но не всякий бедняк праведен... и не всякий богат безнадобен» (Asterius. *Homil.* 1.10.3.6).

Все это приводит к тому, что с конца IV в. в патристических сочинениях проявляется новая идея: авторы ищут иные значения слова *πλοῦτος*. Связано это во многом и с экстравагантными факторами: именно в IV в. император Константин в миланском эдикте определяет христианское общество как *corpus christianorum*. Такая корпорация пользовалась правом приобретать имущество посредством покупки, через дарение и по завещанию, что существенно укрепило имущественное положение Церкви. Кроме того, начиная с этого времени важным источником обогащения христианских общин стали богатые дары из государственной казны. Засвидетельствовано, что в IV в. н. э. владения Церкви составляли уже 1/10 государственной территории. Известно, что и это время Феодорит, епископ Кирский, из остатков церковных доходов построил в пользу своего города портик, 2 огромных моста, улучшил бани и провел канал из Евфрата¹⁰⁰.

В патристических текстах мы находим отражение данных процессов.

¹⁰⁰ Болотов 1994, с. 104–107.

Так, Дидим (308–395) отмечает: «Блаженны нищие духом, нищие по убеждению, по желанию (τῆ ὑπόθεσι). Они направлены посредством подлинного (вещного) слова к скромности (μεταπειθαιμότητα)» – ἰστορίαι (Didymus. Comment. in Psalmos 29–34, 202). Иоанн Златоуст (347–407) сопоставляет Мф 5:3 с Ис 66:2 и Пс 50:19 и на основании сравнения определяет новый смысл слова πτωχός ‘смиренный’. «Что значит: нищие духом? Смиренные (αἱ ταπεινοί) и сокрушенные сердцем... Почему же Он не сказал: смиренные (αἱ ταπεινοί), а сказал: нищие? (πτωχοί) Потому что последнее выразительнее первого; нищими Он называет здесь тех, которые боятся и трепещут заповедей Божьих, которых и через пророка Исаию Бог называет угодными Себе, говоря: „а вот на кого я презрел: на смиренного и сокрушенного духом и на трепещущего перед Моим словом“ (Ис 66:2)» (Iohannes Chrysostomus. In Mattaeum – PG 57.224); «Написано: Блаженны нищие духом, то есть смиренные (павшие духом – ταπεινοφρονεῖς), ведь и в Ветхом Завете говорится: Жертва Богу – дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного (μεταπειθαιμότης – прич. от ταπεινός ‘принижать, умалить, смирять’) Ты не презришь, Боже (Пс 50:19)» (Iohannes Chrysostomus. De Christi precibus – PG, 48. 788). Феодорит Кирский (386–457) указывает, что «бедные (πόνητος) пусть будут по образу мыслей (воле – φρόνησι) смиренны (ταπεινοί). Блаженны нищие духом!» (Interpretatio in Psalmos – PG 80, 1465). В дальнейшем мы встретим толкование слова πτωχός в данном месте только как ‘смиренные’ в сопоставлении с ταπεινοί: например, у Василия, епископа Селевкийского (V в.: Sermones – PG 85, 317), Фотия (IX в.: Photius. Fragmenta in epistola ad Philippenses. 625.8–13), хотя πτωχός у Свиды продолжает трактоваться как лишенный того, что ищем, просящий – от πτωχός что есть ταπεινότης ‘быть униженным, смиренным’.

В Западной Церкви также в конце IV – начале V в. происходит переосмысление данного отрывка. Как отмечалось выше, что если греческое πτωχός исконно имело значение ‘смиренный’, латинское pauper, которое в Вульгате было соответствием πτωχός, означало только ‘бедный, небогатый’, ‘бедный по содержанию, ограниченный, ограниченно одаренный’ (O.L.D.). Однако Иероним (330–419) в Комментариях на Евангелие от Матфея, применяя традиционный способ истолкования через параллельное место в Ветхом Завете, сопоставляет Мф 5:3 и Пс 34:18: «Блаженны нищие (pauper) духом – это то же, что мы читаем в другом месте: И смиренным духом спасет (Пс 34:18). А чтобы кто-нибудь не подумал, что Господь проповедовал нищету (бедность)... Он прибавил духом, чтобы ты понимал не бедность, а смирение»⁴¹. Понимание слова pauper

⁴¹ Иероним. Четыре книги толкования... С. 34.

таким образом осуществляется не исходя из значения данного слова и не по контексту, а в результате сопоставления со сходным по форме выражением в Псалтыри.

Именно поэтому в современном русском языке мы встречаем выражение *милые духом* преимущественно в значении 'смиренный', 'лишенный гордости'. Сходные экстралингвистические факторы определяют изменение понимания выражения *служить (Богу и)* *милыми* и его компонента *милыми*.

В современном русском языке данное выражение означает 'заботиться о богатстве, предаваться грубым, чувственным наслаждениям'; слово *милыми* используется применительно к божеству богатства и наживы, является символом стяжательства, жадности и чревоугодия (в христианских текстах) и имеет значение 'живот, брюхо'⁶².

Как указывают исследователи, арамейское *ṣāḥōn* восходит к древнееврейскому *šāḥōn* 'клад' (от *šāḥān* 'зарывать')⁶³ или к аккадскому *šāḥōni* 'имущество, владение'⁶⁴. Данное слово не встречается в Ветхом Завете (лишь предположительно оно скрывается за греческим *δραβίον* в Сир 31:8: «Счастливы богат, который оказался безкорыстным и который не гонимся за золотом»), но мы можем найти его в значениях: 'средства, денежные средства', 'выручка; прибыль' (особенно нечестная, мошенническая), 'вознаграждение', 'выкуп', а также 'взяток', 'подкуп', нередко с отрицательной эмоциональной окрашенностью в талмудах, Талмуде (например: *Yoma*, 38, 3: «Мы знали, что они соблюдали Закон и исполняли заповеди... но они любили *маммон* и ненавидели друг друга без причины. Ср. также: *Mishna Aboth* 2.17) и документах кумранитов:

(должны) руководиться во всем своим поведением (во) всем, что является в отношении друг друга И пусть слушают малый большого относительно работы и относительно казны... (1QS VI, 2);

...каждый, и он знает (мам: это знает известно) ... каким местом быть. И кто скажет]... 21. ... не по праву]... год... (CD, B, 14:20–21).

В кумранских текстах у слова *казна* (*маммон*) отрицательная окрашенность, по-видимому, отсутствует, хотя некоторые исследователи и отмечают, что кумраниты понимали любую собственность как нечистое

⁶² МАС Т. 2, 1986.

⁶³ The Jerome Biblical Commentary указывает на данное слово как на производное от *šāḥōn* 'быть твердым, крепким, устойчивым'. См. об этом также сообщение J. A. Fitzmyer'a в: *Theological Studies* № 25, 1964, P. 23–42. Глагол от этого корня может означать 'верить, верить, поручить' или 'быть уверенным, доверенным', позднее 'верить, полагаться' (*Vine*).

⁶⁴ Zingales 1915, S. 20. Данное слово было связано с древним диалектом Ханаана (См. *Neuegypten* 1952, № 1, С. 60–65). The New Bible Dictionary приводит в вавилонское *šāḥōn* 'что-либо полностью' (NBD).

имущество⁶⁵. В то же время в поэтических текстах (Благодарственные гимны, IQH), а также в комментариях на Книгу Аввакума (IQ pHab) представлено противопоставление Бога и богатства:

[Неместимый смирением] оставит Бога и изменит законам и-за богатства – IQ pHab 2:6;

Не слышно на богатство Тако истину и на подвиг все твою помянования – IQH, XV, 23;

Никакое богатство не сравнится с истинной Твоей – IQH, XV, 23.

По всей вероятности, Христос отталкивается от данных изречений⁶⁶, используя слово с ярко отрицательной эмоциональной окраской – маммона. «Не можете служить Богу и маммоне» (οὐ δύνασθε θεῷ δουλεῖν καὶ μαρναίῳ – Мф 6:24), – говорит Господь, – что буквально означает: *не можете быть рабами Бога и денег*.

Как же изменяется значение данного выражения и отдельных его компонентов?

Когда возникает представление о (М)маммоне как бога богатства? Как появляется у выражения *служить маммоне* оттенок значения ‘заботиться о чувственных наслаждениях’, а у слова *маммона* значение ‘ненасытность’, ‘жадность’?

Действительно, во многих справочниках и словарях указывается, что маммона – это языческое божество, покровитель богатства, денег, имущества⁶⁷. Возможно, потому данное слово оставалось без перевода в греческих и славянских текстах. В то же время нет достоверных сведений о существовании такого бога в Сирии или Ханаане⁶⁸; как свидетельствуют приведенные выше

⁶⁵ Ffasser 1988, С. 102–114.

⁶⁶ Нет оснований для сопоставления данных слов Христа и ветхозаветных мест, разве только: Пс 51:9 *Вот человек, который не в Боге возлагает крепость свою, и надеялся на множество богатства* (‘чт обог / богатство, состояние’) *своим, удержался в злодействе своим*.

⁶⁷ См., например: Алукины 1986, С. 588. Толковое Евангелие. 1993. Т.1. С. 112. Ср. в словаре русского языка: МАММОНА, мамона, мн. нет, ж. [арамейск. *matmona*]. 1. У некоторых древних народов – бог богатства, денег (Ушаков). Ю. К. Бегунов указывает, что «Христос имеет в виду культ одного из языческих богов: бога денег, имущества и богатства (Сирия, Палестина)... [Происходит] персонализация богатства» (Бегунов 1971, С. 31). Ср. также: *Μαρδοναίος* or *Μαρδονός*, ὁ, ὅ, a Syriac deity, god of riches; Hence riches, wealth, N.T. (Liddell-Scott), также EBD, 1988: *Mammōn* – a Chaldean or Syriac word meaning ‘wealth’ or ‘riches’ (Lu 16:9–11) also, by personification, the god of riches (Mt 6:24 Lu 16:9–11). Некоторые исследователи полагают, что Маммона как бог богатства может вестись в виду в Иов 31:24–25, но для этого нет достаточных оснований: 24 *Возлежал ли я в золоте оторочу моему и говорил ли сопровождая: ты – подделка моя?* 25 *Рядовался ли я, что богатство мое было истино, и что рука моя приобрела золото?* (См. ЛДС).

⁶⁸ Титляковский 2000.

данные текстов, слово *παῖσις* возможно понимать в значении 'бог богатства' только в Новом Завете⁶⁹.

Такое понимание слова *маммона* характерно уже для сект гностиков (существовали в I–V вв. н. э.⁷⁰): в основе их доктрины лежит восточный дуализм: они учли о двух началах бытия: благой Бог (*θεός ἀγαθός*) и материя: существо вечное и злое – дьявол – лукавый (*πονηρός*), Сатанаил или Маммона – строитель мира, также он может выступать как злой дух (Тюрингский трактат) или падший ангел (Мучение (Страсти) св. Бартоломея (Варфоломея))⁷¹. отождествление Маммоны (Мамона) с демургом зафиксировано, как указывает Ю. К. Бегунов, и в Беседе Козьмы Пресвитера (3-я четверть X в.)⁷²: *штца дѣвалаа ѡбнѣтъ, и сѣи мамонѣ прозваша, и того творца наричають и стротела дѣлашаа вѣдѣтъ*. По мнению Ю. Бегунова, данная беседа – это ответ богомилам – болгарским еретикам (X–XVII вв.), чьи взгляды имели много общего со взглядами гностиков⁷³. Мораль во многих гностических сектах характеризуется строгим аскетизмом: запрещается брак, проводится целомудрие, отречение от всех удовольствий, воздержание в пище, особенно запрещалось мясо и вино. Как указывает Ю. Бегунов, согласно воззрениям богомиллов, именно Маммона соблазняет людей *мѣса шети и вино пити, потому жьнѣщаа съ члвчѣскыи и живѣщаа в миру мамонныи слугы дѣють*⁷⁴.

Однако гностические рукописи, в большинстве своем из библиотеки в Наг-Хаммади, датируются не ранее середины IV в. н. э. Написание Страстей св. Бартоломея относят ко 2-й пол. V в. н. э., Беседа Козьмы Пресвитера – в 3-й четверти X в. В то же время важно отметить, что данные представления приходят на Русь не только посредством воззрений богомиллов, транслирующих гностические идеи.

Именно поэтому исследуемый вопрос требует более детального рассмотрения.

О воззрениях гностиков мы можем прочитать у Отцов Церкви. Впервые полемика с точкой зрения о том, что маммона – это бог, мы встречаем в сочинении Иринея Лионского (130–202) «Против ересей»⁷⁵: «С разрушением такой клеветы

⁶⁹ Ср.: Ванек.

⁷⁰ Или везагда до Рождества Христова (Египет, Вавилон). См. также: Балатов 1994.

⁷¹ Сведения со ссылкой на: Paulis Real-Encyclopedie der class. Altertumswissenschaft. Neubearbeitung. Stuttgart. 1931. S. 649–650 приводит Ю. Бегунов.

⁷² ГПБ, собр. Соловецкого монастыря № 856, 1491/92, л. 26–26 об.

⁷³ Бегунов 1971. С. 31–36.

⁷⁴ Бегунов 1971. С. 31–36.

⁷⁵ Хотя, например, у Климента Александрийского (?–217) указывается, что когда говорится о маммоне – речь идет не только о деньгах (*ἀργύριον*), но и о разнообразных видах имущества, – о маммоне как бже не упоминается.

еретиков, становится ясным, что ни пророки, ни Апостолы никогда не называли другого Бога и не именовали Господом никого, кроме Единого Истинного Бога... „Не можете служить Богу и маммоне!“, Бога исповедуя Богом, а маммону называя тем, что она и есть. Словами „не можете служить двум господам“ Он не маммону называет Господом, но учит учеников служить Богу не покоряться маммоне и не рабствовать ей. Ибо говорит: „кто делает грех, есть раб греха“ (Ив 8:34). Посему, как служащих греху называет рабами греха, но самого греха не именует Богом, так и служащих маммоне называет рабами маммоны, не именуя маммоны Богом. А маммона в иудейском языке, на котором говорит и самаряне, означает „жадного, желающего более, чем должно“. В еврейском же языке срибавского слова называется „мануел“ и означает обжору, неумеренного в еде. Итак, согласно с обоими значениями (слова), мы не можем служить вместе Богу и маммоне» (Иринея Лионский. Против ересей 3, 7, 1). Итак, действительно, из данного отрывка можно предположить, что гностики уже во 2-й половине II в. считали маммону богом, используя метод сопоставления параллельных мест Писания (метод мидраша). Действительно, если сначала Иисус говорит о том, что никто не может служить двум господам, а *κίραξ* – это и господин и Господь, то далее Он поясняет, кто имеется в виду: Бог и маммона, значит именно она и есть эти два бога. Тот же метод использует Иринея, доказывая обратное; если же исходить из значений, приводимых им, – маммона – это олицетворение жадности, алчности и обжорства, чревоугодия.

Ориген (185–254) уже четко разделяет эти два греха: «Обожествляешь пищу и напитки – твой бог – чрево⁷⁶. Почитаешь серебро (деньги) за самое прекрасное (лучшее) и богатство – бог и господин (господь) твой – маммона. „Не можете служить Богу и маммоне – не можете двум господам служить“» (Origenes. In Jeremiam 7, 3).

Такое же разделение прослеживается у Епифания (310–403), который сообщает, что «еретики (неверующие – *ἑταῖοι*) не одного Бога Живого почитают, но многих, и разум их ослеплен... Говорит Господь: их бог – чрево, и слава их – в ерме (Фил 3:19), а в Евангелиях: „Не можете служить двум господам“, далее – показывает, какому: „Не можете Богу служить и маммоне“. Итак, Бог – это Бог, а маммона – бог мира (*τοῦ κίραξ*) – через маммону и чрево» (а выше Епифаний указывал, что есть и такие, кто считает богом чрево *θεοῦ τῆς κοιλίας* – Eriphanias. Haer. (Panation) 2.482.15); «...соблазненная природа людей ослепляется» (Eriphanias. Haer. (Panation) 3.109.19).

⁷⁶ Ориген ссылается на Фил 3:19.

Сопоставление дьявола и маммоны мы впервые встречаем у Ефрема Сирина (нач. IV – нач. V в.). Он перенимает евангельское изречение: *Mὴ κτανθήσθε οὐδεὶς οὐκείτης δύνανται δυοὶ κυρίως δουλεύειν, καθὼς γέγραπται. Οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν, καὶ τῷ διαβόλῳ συγχωρεῖν* – «Не блуждайте! Никто не может служить двум господам, как написано: не можете служить Богу и вместе плясать с дьяволом» (Ephraem Syrus. De psalms, 36), а в другом месте: *Mὴ κτανθήσθε. Οὐδεὶς οὐκείτης δύνανται δυοὶ κυρίως δουλεύειν, καθὼς εἶπεν δεσπότης Χριστός: οὐκ οὐδεὶς δύνασται θεῷ δουλεύειν καὶ μαμμωνῇ, καὶ τῷ διαβόλῳ συγχωρεῖν.* – «Не блуждайте! Никто не может служить двум господам, как сказал Господь Христос: не можете служить Богу и маммоне и вместе плясать с дьяволом» (Ephraem Syrus. Quod iudicis rebus abstinendum sit christianis, 245, 12)⁷⁷. Примерно в то же время Григорий Нисский (после 330–394) отмечает, что еретики «многообразно и различно называют бога зла в зависимости от его „злой деятельности (силы)“: дьяволом, Вельзевулом, Маммоной (μαμμωνῆ), архонтом (владыкой) мира, человекоубийцей, лукавым, отцом обмана» (Gregorius Nyssenus. De oratione domestica, orationes V, 312). Дидим (308–395) указывает, что в «подложных» писаниях «маммону и чрево называют богами народов (θεοὶ τῶν ἔθνων) и злыми духами/демонами (δαίμονες)»⁷⁸; маммона же правит человеком всего страстию и дельтис (Сопт. in Eccl. 9,8–10,20, 294, 5).

Иоанн Златоуст в своих сочинениях также разделяет тех, кто *почитает* своим господином маммону, и тех, кто *приносит* богам чрево (In epist. ad Rom. PG 60:391–682); однако если человек совершает *служение маммоне*, он *приносит* знаму злону *лучшею* не только *детям*... но и *самое место свое* (In epist. ad Rom. PG 60:391–682). Именно в творениях данного Отца Церкви мы находим не только вышеуказанное сопоставление богатства (маммоны) и чревоугодия (чрева), что, как было показано выше, характерно для более ранних патристических сочинений⁷⁹, но

⁷⁷ Ср. позднее у Феодиса Българского: (In Matf. 6:26) «Двуя господами иымавет Бога и мамону, потому что они дают противонаказные приказания. Мы поставим в господина себе дьявола, исполня его волю: равно и наше чрево делаем богом: но существенный и истинный Господь наш есть Бог. Не можем мы работать Богу, когда работаем мамоне. Мамона есть всякая неправда, неправда же – дьявол».

⁷⁸ Didymus. Сопт. in Psalms 40–44,4, 324, 2–3. См. также Сопт. in Eccl 3–4,12, 71, 10.

⁷⁹ Все связано со словом маммона сопоставление богатства и чревоугодия мы находим еще у Климента Александрийского: «В удовольствиях утопающее сладострастие есть несчастнейший утес для человека. Жизнь изнеженная и бессодержательная, какой преданы столь многие, противоречит чувству истинной красоты и несогласна с простыми, скромными радостями человека, истинно образованного. Человек есть существо, самой природой обращенное горе, себя ставящее выше прочих и стремившееся к обладанию красотой единой и вечной, творением которой он является. Жизнь же, посвященная чреву, не есть что-либо возвышенное; напротив, она постыдна, омерзительна, смешна; потому за удовлетворяем есть нечто, совершенно чуждое Божественной природе; удовольствия чрева напоминают

и отождествления маммоны и чувственных удовольствий вообще: «Когда маммона велит похищать чужое, а Бог повелевает отдавать и собственное имущество; когда Бог повелевает вести целомудренную жизнь, а маммона – жить блудно; когда маммона повелевает утешаться и пресыщаться, а Бог, напротив, обуздывать свое чрево; когда Бог повелевает презирать настоящие мирские блага, а маммона прилепляться к ним; когда маммона заставляет удивляться мраморам, стенам и крышам а Бог – все это презирать и почитать истинную мудрость: как же ты говоришь, что служение Богу и маммоне может быть соединено вместе?»⁸⁰

Итак, впервые в патристических сочинениях маммона называется богом у Иринея Лионского (кон. II в. н. э.)⁸¹; богом мира у Епифания (IV в.), богом зла (злым богом) у Григория Нисского (IV в.), богом народов и злым духом⁸² у Дидима (IV в.); Ефрем Сирин отождествляет маммону и дьявола, что затем мы найдем у Феодорикта Болгарского⁸³. У Иринея маммона олицетворяет жадность, алчность, обаячество и чревоугодие; позднее маммона и чрево постоянно встречаются рядом в патристических сочинениях (Ориген, Епифаний, Дидим, Златоуст), а у Иоанна Златоуста мы находим, что именно маммона *повелевает утешаться и пресыщаться*. Это также способствует формированию в русском языке у слова маммона значения 'живот, брюхо': Ср.: *Ф издранныи и замаслиши пльницы и выглаголи, мы шноца утешданыи мамонк, а ми души своей* (Беседа Вал., 16);

воробьев, холовою – свиной и козлов. Грубость крайняя считать такое удовольствие за какое-то благо. А что касается сребролюбия, то оно сводит людей с правого жизненного пути, заглушает в них чувство стыда и отвращения к делам постыдным. Еще бы! Богом подобно животному жаждет только много есть, много пить, быть не лишеным чувственных удовольствий; он имеет средства к удовлетворению всякого рода желаний. И вот почему столь немногие из них делаются наследниками царства Божия, открытого однако же для всех (Мк 10, 24)». Стефан Александрий. *Paedagogus*, 3. Ср. также Григорий Богослов: «Денег же у многих из нас вовсе не было, а другие хотя и имели их много, но только для того, чтобы многим пренебречь, возлюбив незначительность вместо всякого богатства. Служить чреву, этому бессмысленному и отвращающему достойному господину и источнику всех зол... оставляют у нас черни; не много будет, если скажу, что подвизники христианские стараются быть как бы бесплодными». *Contra Julianum imperatorem* I (том. 4), PG 35, 532–664.

⁸⁰ Беседы на кв. Матфев 21:3.

⁸¹ Богом в изложении точек зрения гностиков, но практически – олицетворением определенных страстей.

⁸² Как злой дух богатства, один из падших ангелов, маммона представлен в Страстях св. Варфоломея: «Увидел дьявол, что отвергнут он, и, призвав себе в помощники другого ангела-отступника именем Маммона, явил безчисное множество золота, серебра и всю славу этого мира и сказал Господу: «Отдам тебе все это, если поклониться мне». Говорит ему Господь: «Ступай прочь, Сатана, ибо писано: 'Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи'»».

⁸³ В словаре Дала маммонья означает 'пресыщать', что обычно свойственно дьяволу. Связь богатства с нечистой силой отражена также и в русских поговорах: *Богатому черны дельцы красны; Ковил, ковил, да черны и сума*.

И да што я скажу, наследная глгавушка,
 И я про этыиць сунестатевъ...
 И герде глгаву везуть да вси повескышывають,
 И во мамоны у нухъ да вси повуранныя (Притчания II, 225–226).

Обратим также внимание на значимую замену: *Фрѣданаа нѣтъ творять, чреву растанять а не бѣу, дѣжи и дѣбѣ гѣтъ, мамѣ бѣ чрево и слава, къ студѣ лица нухъ* (Слово Иоанна Златоуста). (Ср. также: у Далк: *мамѣн* – ‘брюхо’, ‘желудок’; у Ушакова – ‘утроба’, ‘желудок’).

Именно у Ириния впервые возникает оборот *рабои* (слова) маммоны, которое затем использует Дидим (Didymus. *Comm. in Job*, 12.1. 394, 18) и Златоуст (In Mat. PG 57:183: *βολοί μαμμόν*); лишь затем данное выражение (*маммонны смръты*) появится в Беседе Козьмы Пресвитера. Богом богатства маммона аллегорически называется у Оригена; у Златоуста маммона – не только богатство, деньги, но и чувственные удовольствия вообще, что и определяет, наряду с влиянием на славянское сознание сочинения Козьмы Пресвитера, современное значение исследуемого выражения ‘заботы о богатстве, чувственных наслаждениях’⁸⁴.

С IV в. в связи с началом нового периода в жизни Церкви, о чем уже говорилось выше, начинает меняться и понимание того, какое богатство олицетворяет маммона.

Так, Климент Александрийский отмечает, что маммона – это не только деньги (*ἀργύριον*), но и о разнообразные материальные средства (*χορηγία* – *Stromata* 7.12.71.6.2), у Оригена – деньги (*ἀργύριον*) и богатство вообще (*πλοῦτος*), то же и у Иеронима (комментируя Мф 6:24, он отмечает: *На сирском (то есть арамейском) языке маммоной называется богатство (divitiae). Не можем служить Богу и богатству!* По Феодориту, необходимо отделять Бога от маммоны, Христа от золота (*χρῆσιον*)).

В то же время восточным Отцам Церкви важным начинает представляться следующий принцип: *Господь не сотворит ничего избыточного и ничего медовщачочного* (Василий Великий. Гомилии на Шестоднев, 8, 7; PG, 29, 184), потому среди тех, кто следует Богу, нет ни бедных, ни богатых, ни рабов, ни господей, ни мужчин, ни женщин (Theodorus. *Interpretatio in 14 epist. sancti Pauli* – PG 82, 188). Именно поэтому мудрый человек должен избегать как излишества, так и недостатка. Тогда маммона переосмысливается как излишнее богатство:

⁸⁴ Ср. также: *мамѣн* – ‘грубые чувственные наслаждения’ (Ушаков).

τις ὁ μαμωνάς – πλεονεξία ‘излишек, избыток’, ‘жадность, своекорыстие’, – указывает Иоанн Златоуст (In epist. ad Ephes. – PG 62, 123). Уже по Дидиму, маммона правит человеком в его *справках* (τόπος) к деньгам (ἀργύριον) (Didymus. Comm. in Ess. 9.8–10.20, 294, 5). В Словаре Нового (IV в.) маммона – μαμωνάς πλεονεξίας – *излишек сокровищ*.

В дальнейшем именно излишнее богатство, которое *Господь крушит нам для браны, а мы употребляем на себя*, устойчиво будет называться маммоной или богатством *неправедным*⁵⁵ (ср. Лк 16.9: *приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, примали вас в вечные обители*; подразумевается, что большие деньги обязательно нажиты нечестным путем, хотя Отцы Церкви и признавали, что существует и заслуженное богатство как результат усердного труда (Gregorius Nyssenus, Orationes VIII de beatitudinibus – PG, 44, 1200, 35)). Важно, чтобы христианин не был, как всякий *неверующий рабом, над которым господит – маммона* (Athanasius, Homilia in illud: Eumem autem illo, 2, 17). Златоуст формулирует данную мысль так: *Не будь рабом маммоны, но господином* (In Mat. – PG 57, 183), употребляя богатство на добрые дела. И хотя нередко в античных источниках маммона будет продолжать определяться как *золото* (χρυσός) и *земное (материальное) богатство* (γῆρος πλοῦτος – Photius. Lexicon, Lexica Segueriana, 295) или просто *богатство* (πλοῦτος – Psellus, Poemata, 6, 39), в греческих лексиконах отмечается, что маммона – *земное богатство... чрезмерное, превосходящее использованное* (Suda lexicon); *неправедное (ἀδικός), собранное сверх необходимости* (Ioannis Zonaras lexicon).

Данные воззрения были усвоены и славянами: маммона – это богатство (имущество)

– незаконно нажито: **Мамона** – неправедное притязание (Алф., 446, XVII, 135 об.), в том числе и демон, такое богатство олицетворяющий: *кому глаголет евангелъ мамона? Святеца рече: мамона есть, нже есть мытарь и хуциникъ. ꙗ виднѣнъ, жеко поводяща домы вдовица и сирѣчь не по правдѣ, но насильемъ; и мамона ся глаголетъ виднѣнѣю* (греч. ἀδικία ‘несправедливость, насилье, незаконно нажито, нечестный доход’) *дѣлнѣнъ, нже есть приставленъ к сѣбѣ злоиѣ* (ВМЧ, окт. 1–3, 197);

– но чаще всего именно излишнее, которое не употреблено на добрые дела: **Ничей** *ко поличинѣ з присытыхъ мирноу, сѣбѣ ежемо молитву давая есть, жеко же рече Господь: не можете Богу расстати и мамани* (Ерм.-Ер., Слово к верн., XIV в., л. 200), **Горѣ пачѣ**, *жеко пачѣ Христа мамонѣкъ расставяѣ, и тириѣсѣ*

⁵⁵ Photius Bibliotheca, 541. Ср.: Феофилакт Болгарский. 2000. С. 361.

любопытным глазъ ивѣннѣмъ злѣкитиися (Курб. Пис., 43–44); мы [стремимся] богатати мамонѣ неправедномѣ, речеи много ивѣннѣ зирати (Плм. 25²), что есть мамона неправедным, не шло же льнуть дряхли, съсправномъ отъ неправды и насина... богатство... въ лежати ерѣвѣ погрѣшкѣ нашии богатство, маган бо нан кърннѣ нан гонѣннѣ отъ глѣда, нан отъ дѣла, нан отъ воляна погнаашнѣаго и не помогаи, то вѣстин[ноу], аки неправдннѣи и оушнѣа⁸⁵, ср. такие русские пословицы: И бедно, да свободна; и богато, да рассмычато; Липше деньгѣ – липше работа.

Обратим внимание, что слово *племѣнѣ*, которое используют Отцы Церкви для отождествления с маммоной означает не только 'плышек, избышек', но и 'жадность, своскорыстнѣ'. Отсюда в древнерусских текстах слово *мам(о)на* встречается и в значении 'жадность, ненасытность', что отражено в приписке на полях к слову *мамона – несытость* в Изборнике Святослава 1073 г., л. 30.

Трудно против роженя прати

Отечественные исследователи возводят данный фразеологизм к Новому Завету (Деян 26:14), указывая, что оборот также встречается в трагедиях Эсхила «Агамемнон» и «Прометей»⁸⁷. В основе этого выражения обыкновенный в древности способ погонять острым колом – стрелком-рожком (греч. *κίτρον*⁸⁸) – быков⁸⁹. Данной образ осознавали и носители греческого языка, когда указывали: *ὁ ἀνθρώπου βούς, λακίξειν πρὸς κίτρον λέυσει (сопротивляющийся) бык, ударит, идет против роженя*) – Eustathius, I, 256.

⁸⁵ Изборник Святослава 1073. Л. 80 об.–81. Текст, в свою очередь, восходящий к Амвросию Спикату, приводит Ю. Бегунов (Бегунов 1971. С. 31–36).

⁸⁷ На это обращается внимание и: Мелерова, Мокшено 1997. С. 583–585, где ошибочно «Протей» вместо «Прометей прикованный», а также *λακίξειν* вместо *λακίξειν*.

⁸⁸ 'Стрелало, колющее орудие; игла; укола, мученик' – в Р1; 'жало; острый; средняя точка; мужской детородный орган; желание, страсть, побуждение'. См.: Дворожный 1958.

⁸⁹ Ангуля, Ангуляна 1986. С. 347. Ср. также: Барих, Матвеев 1994. С. 43; Барих, Мокшено, Степанова 2001. С. 495. В Комментариях У. Барих об этом пишется подробнее: «Когда молодого быка впервые запрягали в ярмо, он пытался вырваться из-под ярма на свободу. Если этот бык был запряжен в одиручный плуг, пашарь держал другой рукой длинную палку с заостренным концом против задних ног быка и, каждый раз, когда бык кобыривал задними ногами, он бился об острый рожок. Если же быка запрягали в телегу, то спереди телеги вьелся брус с острыми деревянными шпиками, которые опять же ранили быка, если он кобыривался» (Барих 1986).

Однако наш анализ показывает, что выражение *πρὸς κέντρον ᾠόντων ῥοζέων* нельзя признать универсальным, поскольку образ, лежащий в основе фразеологизма, мог возникнуть лишь там, где активно развито земледелие (Греция, Рим, Иудея). При переводе Нового Завета на арабский язык вместо данного оборота используется словосочетание *πρὸς κέντρον* *ᾠόντων* *ῥοζέων* *ἰσορροπιαζόμενα*⁹⁰.

Более того, обращение к текстам Эсхила позволяет утверждать, что исследуемый оборот употребляется у данного автора в формах *ἢ ἄλλοι σπρεκαλοῖ* (буквально: *не лаяй спремало*): *πρὸς κέντρον μὴ λακτιζέ* (Агамемнон, 1624) и (*ἄκοιτον*) *πρὸς κέντρον κίβων ἔσπευγίς* *ἢ ἄλλοι σπρεκαλοῖ* (Прометей прикованный, 325), таким образом, мы имеем дело не с точной цитатой, а с параллелими. При этом оказываются неучтенными следующие древние источники, важные для понимания смысла и эволюции данного выражения.

У Пиндара (Пифийская ода, 2, 95)⁹¹ данное выражение указывается в форме *πὸς κέντρον δὲ τοῦ λακτιζόμεν* – именно к данному отрывку некоторые античные авторы возводят анализируемый фразеологизм (Аристид Эпий. *Πρὸς Πλάτων* *πρὸς ῥητορίαν*, 45); *πρὸς Πυθῶρον, οὐδὲ σταβουλοῦσθαι πρὸς κέντρον λακτιζέιν*. Важно, что именно Схолласт к Пиндару приводит оборот, сходный с новозаветным: *ἠεβελωσασθαι ἰόντων πρὸς ῥοζέων*: *λακτιζέιν δὲ πρὸς κέντρον οὐκ ἀσφαλῆς*.

У Еврипида («Вакханки», 795)⁹² данный оборот мы встречаем в цитате:

θῆομαι ἂν σὺν τῷ μῶλλον ἢ θυμολόμενος
πρὸς κέντρον λακτιζομαι θηρῶν ἂν θεῶν⁹³

(*Я лучше бы примес клу жернову, чем, могоду на Бола, брѣдуну смертным, стал бы лаяться против острив*).

⁹⁰ Giff 1999.

⁹¹ См.: Pesch 1986. S. 277; Johnson 1992. P. 433; Eckey 2000. S. 547.

⁹² Многие западноевропейские ученые видели в Новом Завете прямую цитату из Еврипида (Nestle 1900. S. 46–57), однако большинство исследователей (Weinreich 1968. S. 281–341; Windisch 1952. S. 1–23) рассматривают ее как параллель, в том числе в специальной статье А. Фёксен (Väger 1953. S. 276–285). «Наиболее важной параллелью» считает текст Еврипида Barrett (Barrett 1994. P. 1158). У Луки в Деяниях отмечено еще 3 предполагаемые параллели с «Вакханками» Еврипида: Деян 5:17–41, 12:3–19, 16:19–40; также возможна цитата из «Ионы», 9 и «Герасла безответствующего», 849 в Деян 21:39 (Hutter 1989. S. 127). См. также: Vitkovskiy 2004; Rutenah 1973. P. 23.

⁹³ В переводе Н. Афанасового:

Чем на рожок ионы – им б лучше жернову

Ели притес: ты – человек, он – бог.

С тем же глаголом мы встречаем у Еврипида фразеологизм «лечь против течения» с тем же значением: *πρὸς κέντρον λακτιζέιντες* (Нифитона в Таврисе, 1396).

Кроме того, в Фрагменте 604 выражение встречается в форме, зафиксированной и у Эсхила: *πρός κέντρα μή λάκτιζε*.

Данное выражение было чрезвычайно распространено в античности, потому что фиксируется и у византийских лексикографов: Исихия и Сидды, у последнего в форме *мы лезем на рожек πρὸς κέντρα λάκτιζας*.

Как отмечают А. М. Мелерович и В. М. Мокшенов, данный оборот встречается и у латинских писателей, в частности у Теренция. Отметим, что в латинских текстах обнаруживается не только данное выражение, но и образ, лежащий в его основе: *Medullimenter boves molonati rojorum* (*Auf stimulo tardus incerpisse boves*), – читаем мы в Элегиях Тибулла (Элегии, 1, 1, 30). Однако если предполагать, что данный фразеологизм исконный, нельзя не отметить его двойную мотивацию: латинское *stimulum* имеет два значения: 1) рожек, стрелкало, кол, которым погоняют животных; 2) кол, который вбивался вверх острым концом для протрагивания пути неправительской коннице. Таким образом, военнизированный Рим мог положить второй образ в основу фразеологизма. О подобных случаях пишет А. Ф. Лосев в книге «Эллинистически-римская эстетика»⁹⁴. Кроме этого, в справочнике А. М. Мелеровича и В. М. Мокшенов приводится латинское соответствие анализируемому греческому выражению: *adversus stimulum calcitare* (*переть против рожема*), однако данное выражение в таком виде не найдем в латинских текстах⁹⁵. Подобное выражение действительно зафиксировано у Теренция (Формион, 78), но в форме *Adversum stimulum calcas* (подразумевается *jacere* ‘потрасать, размахивать’), то есть буквально: *попирать какой-то против рожема* – это, по всей вероятности, калька с *πρὸς κέντρα κίβλων* (*κέντρος*) – *на рожема яму* (*яму*) (*простерный*) – это выражение мы встречаем у Еврипида. В Вульгате и поздних латинских текстах (Аммиан Марцеллин, IV в. н. э.) зафиксирован оборот *calcitare contra stimulum*: *идти против рожема*, который является буквальным переводом библейского греческого *πρὸς κέντρα λάκτιζω*, где *calcitare* – ‘бить ногами, длататься, браться’, что является соответствием греческого *λάκτιζω*. Таким образом, вполне вероятно, что фразеологизмы у Теренция и Аммиана Марцеллина – это калька с древнегреческого языка.

Выражение, в основе которого лежит исследуемый образ, мы встречаем и в Ветхом Завете: *слова мурфы как ноги* (Екк 12:11), где за словом *мты* скрывается древнееврейское *daḥowm* и греческое *τὰ βῆλοκτρα* ‘стрелкало’ (ср. также Сир 38:25: «Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом и хвалится

⁹⁴ Лосев 2002.

⁹⁵ Словарь И. Х. Дворецкого вообще не дает *calcitare*. Возможно, имеется в виду *calitrare*.

бесом (κίτρον), гоним волон и занят работами их, и которого разговор только о молодых воллах(?)», однако данный оборот отличается от анализируемого греческого формально и семантически. Во-первых, здесь не представлена идея сопротивления (*λεῖπει κατὰ ροχόν* (против ροχῆς)), во-вторых, можно выявить и более глубокие различия. Древнееврейское выражение отсылает нас к взаимоотношениям внутри человеческого коллектива. В греческом тексте – иная картина.

Что означает *лежит на рохон*? Исконный в своем словаре дает общее толкование: «о тех, кто делает наперекор (или наоборот τὸν ἐναντίον) тому, что говорят или делают». Однако Клавдий Флавий Юлиан отмечает, что *λέγει κατὰ ροχῆς* значит *против неопределенного зрама судьбы* (ζυγὸν τῆς ἀνέυρετς – 'Ἐπὶ τῆ ἐξόβῃ, ..., 5), а с судьбой, как говорит Симонид⁹⁶ у Платона *и боги не борются* (ἀνέυρετ ἔ' οὐδέ θεοὶ μάχονται – Протагор, 345d).

Таким образом, иноязычное понимание выражения *лежит на рохон* переводится в плоскость взаимоотношений Бога (судьбы) и человека. Согласно греческим представлениям, человека наделяют той или иной участью богини Мойры (греч. 'часть, доля', ср. слав. *мера*), которые и определяют его дальнейшую жизнь. Обычно боги отождествляются с судьбой, они, в первую очередь, Зевс – вершитель судеб (по словам Павсания), они знают все человеческие дела, все то, что назначили человеку Мойры (впрочем, первоначально греки верили, что избежать назначенной участи невозможно и богу⁹⁷). Обычно же воля богов есть воля судьбы. Человек же слаб, он должен покорно переносить все, что выпадает на его долю, ведь его жизненный путь изначально задан, и делать наперекор (выступать против богов и власть предержащих, сильных мира сего: царей, начальников, «провидящих» волю судьбы) – по большей степени бессмысленно и безумно. С одной стороны, это так потому, что все равно ничего нельзя изменить. С другой – предполагается, что судьба – это абсолютное добро (впрочем, и это далеко не абсолютно), поэтому если человек противится добру, значит он неразумен. По Аристотелю, человек свободен, но свобода отражает несовершенство его природы. Если бы человек был абсолютно разумен, то он выбрал бы не жившее для удовлетворения страсти, а, как уже говорилось, только величайшее благо.

Так, у Павсара мы читаем:

⁹⁶ У Симонида, влюбленного поэта первой половины VII в. до н. э. ἀνέυρετ ἔ' οὐδέ θεοὶ μάχονται. Simonides. Frag. 37.1.

⁹⁷ *Проблема в Дельфах, ликийцы откровенно поучили: А Пифия, как передиком, дана им всем какой ответ: «Предопределенного Роком не может избежать даже бог»* – Гораций I, 91.

χρῆ

δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν.

Необорный бог (буквально: *Следишь не спорить (соротиться, бороться) с богом*)

ὃς ἀνέχει τὸτὲ μὲν τὰ κείνων, τὸτ' αὖθ' ἐπέρος

который выдерживает адмак, но джуглен дарит простотирю (большую) славу...

φέρειν δ' ἄλαφρός ἐπαυχέινον λοφόντο ζυρίν

с легкостью нести принятое армо – благо (буквально: следует легко нести принятое, дающее много армо)

ποτὶ κέντηρον δὲ τα

λακτιζόμεν τελέθει

ἀλλοθιρὸς οἴμος –

а коньками бить противе жала – скальскый путь (буквально: противе ржелем лалать – совершать либельный путь). Ср. ἀλλοθίαια – источник гибели (то есть гибельный путь).

Да это бред, безумие сплошное, – говорит о своей борьбе против Диониса Пенфей (Еврипид. Вакханки, 632). У Теренция в «Формоско»: *ведь это sucede mirabile (в дативском тексте inscitia неготовность, глупость) идти против рожка.* У Гомера мы читаем:

...обратился к бессмертным Кронид со словами:

«Странно, как люди ослотно во всем обвиняют бессмертных!

Зло происходит от нас, утверждают они, но не сами ль

Гибель, судьбе вопреки, на себя навлекают безумством?»

(Гомер. Одиссея. I, 31–34).

Даже если бог не примет всеми, не следует ему противоречить. Так, Еврипид делает основой сюжета «Вакханок» миф, связанный с установлением культа Диониса, рассказывая о борьбе бога Диониса с его противником.

Чем на рожок идти – ты б лучше жертву

Ему принес; ты – человек, он – бог, –

говорит Дионис о себе своему противнику Пенфею.

Итак, *идти на рокос* в данных контекстах означает спорить с судьбой, противиться божественной воле, что первоначально бессмысленно и неразумно.

Можно ли бросать вызов судьбе? Казалось бы, это делает сам титан Иапета Прометей (об этом повествуется у Эсхила в «Прометее прикованном»). Зевс, наказывая Прометей за дарованный людям эфирный огонь, приковывает его к скалам Кавказа. Однако Прометей решается на этот шаг, зная, что судьбе угодно, чтобы он даровал огонь людям. И хотя его поступок воспринимается как вызов:

Океан:
Послушай же учителя радушиного:
Против рока не прь! Открой глаза: царит
Не подчиненный никому сверхный царь, –

сам Прометей знает то, что на самом деле он поступает по воле судьбы, которую не «провидит» сам Зевс (подаром има Прометей означает 'предвидящий', 'мыслящий прежде').

Все меняется в эпоху эллинизма. В это время в греческой мифологии выдвигается божество случая – Тиха (Тиха), символизирующее изменчивость мира, его неустойчивость и случайность любого факта личной и общественной жизни. У римлян ей соответствует Фортуна, которая, как известно, слепа (слеса). Теперь можно пойти и наперекор судьбе: например, ползти на рокос, добровольно выбрав смерть – именно так достигается полная свобода⁹⁹. А поскольку самоубийство – «деяние, приличное герою» (Diodorus. Bibliotheca, 4, 61), то таким образом можно стать героем, а при благоприятных условиях и богом. Даже традиционные поступки в русле героической этики – пройти свой жизненный путь до конца без страха и сомнения – начинают восприниматься как мотивы вызова: у Гомера Ахилл мстит за смерть Патрокла, убивая Гектора, хотя знает о грядущей за этим собственной гибели. Это ли не вызов в представлении людей эпохи эллинизма? Это не просто героизм, а поступок, достойный бога. Потому, например, фессалийцы начинают приносить ежегодно Ахиллу жертвы один день как герою, а другой день как богу¹⁰⁰.

Таким образом, борьба с богом и судьбой становится возможной.

⁹⁹ См. подробнее: Аверинцев 1997, С. 67–73.

¹⁰⁰ Кулаковский 2002, С. 106.

В Новом Завете мы снова встречаем исследуемое выражение в Деяниях Апостолов (эпизод обращения Павла – Деян 26:14)¹⁰⁰. На первый взгляд кажется, что автор отсылает читателя к мифу о Дионисе, рассказанному Еврипидом («Вакханки»), а также к Пирифийской оде Пиндара. Читатель должен быть убежден, что именно Христос единственный Бог, и его следует почитать. Действительно, как и противники Диониса – Пенфей («Вакханки») и Ликурге (Гомер, Илиада VI, 129–140), Павел был ослеплен. Однако он принимает Христа, следуя мысли Еврипида, – *чем мы роком идём – мы в лучшем жермие ему принесем*, – и прозревает¹⁰¹, в отличие от Ликурга и Пенфея, которые погибают страшной смертью. Казалось бы, при рассуждении о богоборчестве Павла в уста Христа вкладывается фраза «Савл, Савл! что ты гонишь Меня? *Трудно тебе идти против рокома*» (Деян 26:14) в контексте античной традиции. Можно проследить в связи с Пирифийской одой Пиндара: у Пиндара, напомним: «следует с легкостью (легко) нести ярмо судьбы, а идти против рокома – становится на скользкий (гибельный) путь». Однако в Новом Завете добавляется важное слово – наречие *oklárōn* от прилагательного со значениями ‘тяжелый, жесткий, тугой, окостеневший’: с одной стороны, это антоним к греческому *elafros* ‘легко’ у Пиндара, с другой стороны, в древнееврейском (арамейском) оригинале Деяний здесь может быть слова со значением ‘губительный’, ‘гибельный’, ‘дурной’, ‘потерпевший ущерб’ (*yasa*) или ‘тяжелый’, ‘тяжкий’, ‘жесткий’, ‘мучительный’, ‘болезненный’ (*qafneh*) или ‘глухой’, ‘безумный’, ‘безрассудный’ (*saka*) – эти слова передаются греческим *oklárōn* в Ветхом Завете.

Фактически в данном выражении представлена квинтэссенция христианской свободы. Важным для понимания этого представляется слово *irudōm*. Трудно, но можно идти против Бога. Ведь христианин получил права сыновства и в этом отношении он располагает совершенной свободой – подобно наследнику, вступившему в обладание всем достоянием¹⁰², и распорядиться своей свободой он

¹⁰⁰ Некоторые западноевропейские исследователи указывают в данном случае на «свою мотивацию, но не на литературную связь». См.: Vögeli 1933. Вайтрайх отмечает, что Лука в Деяниях непосредственно пользовался «Вакханками». В то же время не исключается влияние на Луку традиции Еврипида через иудео-эллинистических авторов: Артапана и Никетилла-трагика, а также автора 3 Мак. См.: Wehrlich 1968, S. 309–341, Витковский 2004, С. 97.

¹⁰¹ «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно ослеп его свет с неба» (Деян 9:3); «Савл встал с земли, и с открытыми глазами никого не видел. И повел его за руки, и привел в Дамаск» (Деян 9:8); «Ангел пошел и вошел в дом и, возложив на него руки, сказал: брат Савл! Господь Иисус, явивший тебе на пути, которым ты шел, послал меня, чтобы ты прозрел и исполнился Святого Духа. И тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился» (Деян 9:17,18).

¹⁰² Глубоковский 1933.

может как угодно. Однако следует представлять, что после грехопадения гармоничное единство духа, души и тела в человеке нарушилось; в нем начинает преобладать материальная природа. Может казаться, что Бог оставляет без наказания тех, кто нарушает Его волю, на самом деле правым следствием греха являются болезни, страдания, смерть человека. Как же преодолеть смерть? Спассти человека от гибели возможно после воплощения Сына Божия, и человек может обрести жизнь вечную, обратившись к Господу, но не по принуждению, а по собственной воле.

Важно отметить, что именно Восточная церковь усваивает истинный смысл слов, сказанных апостолу Павлу. Согласно Августину, после грехопадения Адама и Евы человек обречен грешить, Добро может проявиться только под воздействием божественной благодати. Собственными силами человек не может ни делать добро, ни даже желать или искать его. Благодать действует не по желанию человека или его заслугам, а по свободному выбору и предопределению Бога, что сблизается с античными представлениями. Значит, человеку не следует противиться Господу, ведь бороться с Ним невозможно.

Согласно воззрениям Восточной церкви, удаление человека от Бога после грехопадения не лишает его свободной воли, ведь он по-прежнему остается личностью. В понимании греческих отцов благодать – природное изливание энергий, *вечно* излучающихся от Божественной сущности¹⁰⁰. Бог, по Двосонию Ареопагиту, всегда всем готов подать с своей стороны помощь, каждому – по силе его; и нуже от человека зависит, принять или не принять эту помощь. Обратим внимание, что Нестор в «Повести временных лет» использует выражения *работаша одимьдранного часа* для обозначения славян, которые поздно восприняли учение Христа, тем не менее они не будут обделены благодатью. В подобном значении в западной традиции данное выражение не используется; оно встречается во французском языке, и его семантика значительно отличается от древнерусской: 'о тех, кто приходит, когда работа уже сделана'.

Вероятно, именно поэтому в древнерусских текстах в различных вариантах до XVI в. используется только новозаветное выражение в его исконном смысле: *жестко противу рожею против*; ср.: *Облааши црквию видати, и да не клеветати на ны, жестко же тьма противу рожею стврати* (Козма Индикололов, 213. XVI в.); *Жестко ти ить противу рожею ствати. Ари Божь во нас, ты ли на нас* (Пов. приток. на Псков, 92. XVI-XVII вв.); *Всина тьма адылет црковь, жестко противу сому*

¹⁰⁰ Лосский 1991.

грехи. (Нав. Грозн. Посл. 1, 32. XVII в. – 1564 г.)¹⁰⁴. Также отметим интересную особенность: первоначально для перевода новозаветного *σκληρόν* 'трудно' используется славянское *жестко* – это слово по своей внутренней форме связано с ср.-в.-нем. *kes* 'твердая почва', др.-нсл. *kos* 'куча камней', др.-чир. 'камень' – указывая, хоть и на тяжесть, но на возможность борьбы. Кроме этого, встречаются слова *жорь* (однокоренное с *жорить*, а также родственное словам индоевропейских языков со значением 'вечаль', 'потеря сознания', 'головокружение', 'горе'), *тредья* (слова с исконным корнем **trud-* (**troud-*) 'труд, трудно, трудный', по-видимому, первоначально означали 'давящее, жмущее, тяжелая ноша', затем, например, в древнерусском языке – 'вечаль, страдание, горе, болезнь', то есть указывали на страдание, болезненное состояние). Это, по всей видимости, также отражение новозаветной традиции, усиленной в сочинениях Отцов Церкви: как указывает Иоанн Златоуст, «ощущая на рожах испытывает боль и обгарает себя кровью» (PG 57, 453), где кровь может быть и очищающей от греха.

С XVI–XVII вв., когда в русском языке отражается западное культурное влияние, слова *жестко*, *трудно* заменяются на *невозможно*, что, предположительно, может отражать настроения Западной церкви: *Истинно – не можно, против рожи прити(ь) невозможно* (Скм. Послов., 109, XVII в.). *Вспомни, что при огнь пощени ест исть надъ Вавилонисорыгъ, притвоу на по вѣсть ти мьнѣ прити* (Юлифа, 116, 1674 г.). Обратим, кстати, внимание здесь на значимую замену в исследуемом выражении в славянском тексте: *рожи* → *Бог* (вместо слова *рожи* – местоимение *его*, отсылающее к существительному *Бог*). В XVI в. в славянском тексте фиксируется и оборот *на рожы ступати лезъ (мереть) на рожом*¹⁰⁵ – в переводном тексте, где в оригинале *ἐς κίβητι λακίζων* – модифицированное древнегреческое *πρὸς κίβητι λακίζων*. Именно такой оборот используется и в европейских языках: *to kick against the pricks, wider den Stachel lecken (lökken)* – *лезть на рожи; сопротивляться во вред себе* – без использования слова *трудно*, и по-русски более частотно: *лезть (мереть) на рожи*. Данное современное русское выражение в свою очередь может быть контаминацией библейского *жестко* *противу* *рожи* *прити* со значимым пропуском наречия, византийского *на рожы ступати* и исконно русской

¹⁰⁴ *Оси (осты) – 'гла, жало, острое, острый шип, острый наконечник прости'* (Средневский).

¹⁰⁵ *Что σκληρόνъиши на рожы ступати? Беда твоѣ дѣи Богъ, слугыи проречены?* ВМБ, гент. 1–13, 434. Сказание Иоанна митра и пресвитера Павла; Слова на благовецие Иоанна и Анны.

метафоры: *лезть на рожек*. Обычно в работах исследователей отождествляют *рожек* – «заостренный кол, шест, но более не в отвесном или стоячем, а в наклонном или уклонном положении» (в русских говорах даже – *кельм*) и *рогатину* – «ручное оружие, род копыя, долгого бердыша, широкий двулезный нож на древке; ныне с рогатиной ходят только на медведей, приделывая к древку, под копыем, поперечницу, за которую медведь сам хватается, когда лезет на рогатину» (Даль). Поскольку в Словаре Даля слова *рожек*, *рогатина* и *копые* выступают практически как синонимы: «Трудно противу рожна прати – наступать против рогатины, копыя», то в современных фразеологических справочниках дефиниция слова *рожек* заменяется далевским определением слова *рогатина*: «Рожок применялся при охоте на медведя; это, как предполагают, длинная палка, заточенная с обеих сторон, с перекладиной под лезвием, за которую медведь сам хватался, когда, разрываясь, лез на рожек»¹⁰⁶. При этом оказывается, что народный оборот *лезть (переть) на рожек* не фиксируется в словарях древнерусского языка, Словаре Академии Российской, Словаре церковнославянского и русского языка, а также словарях народных говоров. Только В. И. Даль отмечает выражения: *на рогатину не полететь* и *сам на рожек лезем* (то есть на беду) и *каторгался на рожек*. Поэтому говорить о контаминации библейского, древнегреческого и исконно русского оборотов можно говорить лишь с допущением, что приводимые В. И. Далем выражения являются не производными от библейского, а оригинальной метафорой.

Итак, значение многих библейских выражений и понимание их отдельных компонентов в патристических сочинениях может изменяться под влиянием христианской культуры. Кроме этого, при анализе последнего выражения можно увидеть, что форма и значение данного оборота в европейских языках определяются различными христианскими традициями, о чем будет подробно рассказано далее.

¹⁰⁶ Бирях, Моквицко, Степанова 2001, С. 495.

ГЛАВА 6

О маманте и блудном сыне

Христианские традиции, отраженные в значении библейских фразеологизмов

Как указывалось во Введении, в древнем христианстве существовали богословские школы (восточно-православной традиции: александрийская, ее преемница каппадокийская и антиохийская школы, и западной традиции – латинская школа). Различные подходы представителей данных традиций к пониманию Библии, методам и приемам обучения клира выразились в том, что в современных европейских языках нет полного соответствия в плане объема, состава, формы и смысла заимствованных библейских выражений.

Во многом различное отношение к тексту и смыслу Писания определялось особенностями понимания западными Отцами Церкви догмата Святой Троицы. Греческие Отцы Церкви, объясняя тайну Святой Троицы, предпочитали в качестве отправной точки конкретное – три Ипостаси (Лица) Бога – и в них усматривали единую природу¹. Таков же подход восточных отцов и к учению о человеке: восстановление человеческой природы после грехопадения и освобождение от чувственности возможно только через уподобление Господу, когда человек управляет своей природой посредством своей *личности*.

В отличие от восточных богословов западная церковь выражала тайну Святой Троицы, исходя из единой сущности, чтобы от нее прийти к трем Лицам². В Боге *omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* (все одно в той мере, в какой противопоставление существующих отношений не требует различения). Поэтому признается существование единого истинного Бога, то есть единство Отца, Сына и Святого Духа.

Направление познания от природы (сущности) к Лицам – это «движение» от общего к частному, конкретному, что проявляется в принципах латинской школы. Этим же и объясняется преимущественное внимание западных Отцов именно к природе вещей, в том числе к человеческой природе.

Человеческая природа, или *homo natura*, согласно латинской традиции, это интеллектуальная и животная стороны жизни. Человеку Бог посылает благодать, тогда «естественный» человек становится «духовным». Часто природа может быть порочна: *natura lapsa, natura corrupta* – в этой связи необходимо следовать не природе, но слушать голос благодати. Обратны внимание, что в поле зрения

¹ Лосский 1991, С. 42.

² Там же.

западных Отцов не включено понятие «личность человека». Данный факт объясняется в том числе и лингвистическими причинами: латинское *resona* – это не личность, как мы ее привыкли сейчас представлять, а *sonantem eam* – подымка, маска или роль актера. Лучшей частью божественного творения является не личность, а разум, поскольку разум человека может наблюдать следы божественного разума, то есть закономерности, существующие в мире. По Августину, деятельность разума и предшествует вере, и сопровождает ее, и стремится в конце концов обогатить ее содержание в предмет знания³. Вера необходима в настоящей жизни потому, что разум человека не может вместить того познания, которое для человека необходимо. Вера есть низшая ступень знания⁴. Именно поэтому на Западе большую популярность получает выражение *credo ut intellegam* *verum, utinam possim*, восходящая к Амальму Кентерберийскому.

Согласно западным воззрениям, каждый человек есть не что иное, как воля⁵. Именно воля получает главное значение в жизни человека; это сила, которой определяется собственная деятельность человека. Истинная свобода заключается в подчинении воли человеческой воли божественной, что является источником всех благ для людей. Поэтому в латинской традиции приобретает особую значимость и часто цитируется выражение из молитвы «Отче наш» *Et fiat voluntas tua* *da* *quod* *voluem* *volam*, а также *homines bonae voluntatis* *люди* *доброй* *воли* (ср. совр. франц. *Hommes de bonne volonté*).

Таким образом, человек в идеале западных Отцов представляется соединением абсолютной энергии воли и абсолютного совершенства знания. Это и определяет тип современного западного человека, ориентированного на практические цели.

Различия между западными и восточными Отцами Церкви проявляется и в учении о благодати. Выше уже отмечалось, что, согласно западным воззрениям, человеку необходимо следовать не природе (которая может быть испорченной), но слушать голос благодати. Однако благодать дается не всем. Почему одним благодать дается, другим нет; почему некоторым благодать дается, а затем снова отнимается – на эти вопросы, согласно Августину, невозможно дать ответа⁶. Именно это определяет тот факт, что в западной традиции большую роль играет вера в слепой случай, веление, которое дается совершенно случайным людям. Именно поэтому в латинской традиции часто

³ Бриджманов 1998, С. 135.

⁴ Ср.: Augustinus, *Epist. ad Consent.* 120, 3: *videt verum esse, quod nondum videt.*

⁵ Augustinus, *De civitatis Dei*, XIV, 6: *omnes nihil aliud nisi voluntates sunt.*

⁶ Бриджманов 1998, С. 160.

цитируется выражения *Spiritus fiat, ubi vult dux eorum, ade comen* 'о неожиданном проявлении одаренности', *Hodie mihi, cras tibi sermo meo, dormi mebe*⁷. В современном французском языке мы также находим выражение, не имеющее параллелей в современном русском языке, – *Pêche miraculeuse* 'чудесная рыбная ловля' 'неожиданная удача' (< Лк 5:1–11).

В понимании греческих отцов благодать – природное или явное эзергий, изведно излучающихся от Божественной сущности⁸. Как указывалось выше, Бог, по Дионисию Ареопагиту, всегда всем готов подать с своей стороны помощь, каждому – по силе его (ср. русскую поговорку *Бог по силе кресту какалати*); и уже от человека зависит, принять или не принять эту помощь. Именно поэтому в русской традиции частотны пословицы и поговорки, в которых отражено понимание того, что Бог готов помочь каждому (*Бог найдет и в люди выведет; Бог дает – и дурак берет; У Бога всего много; У Бога все возможно; Всем про себя, а Господь про всех; Аще бы не Бог, кто бы нам помог? Бог не как свой брат, скорее поможет; Как мы лопатся, Бог все услышит; Век протянется, всем (всакому) достанется*), а также библейские фразеологизмы, указывающие на то, что человек сам должен добиться желаемого, при этом, получив помощь, он должен понимать, что несет ответственность за полученное: *просите, и дастся вам; ищите и обряцете; молчите и отвержется; оному таланту, оному два; ирывать талант в землю; вера глазами движет; кому много дано, с того много взыщется*. Воззрения западных и восточных отцов могут определять не только объем библейских выражений, но и форму и значение устойчивых выражений, восходящих к определенному библейскому эпизоду.

Рассмотрим подробнее учение Отцов Церкви о грехопадении, отраженное в форме и значении выражения *бродной сын*.

Впервые данное выражение зафиксировано (в 1-й пол. III в. н.э.) в сочинениях Оригена:

Καὶ ἐξβάλλει σε ἀπὸ τοῦ
ναοῦ ὁ σωτὴρ· ἴδεν γὰρ πάλῃς, ὁμοίος
ἔσθι τῷ ἀπότρω υἱῷ, ὃς ἔλαβεν τὸν
βίον τὸν πατρικὸν καὶ πάντα ἀπόλεσεν·

[И Спаситель выбросит тебя из храма, подобного бродному сыну, который взял отцовское имущество и все расточил] (Origenes. *Homiliae in Lucam* 38; ср. также: *Fragmenta in Jeremiam*, 14).

⁷ Сир 38:22. По Вульгате: Сир 38:23.

⁸ Лосский 1991, с. 69.

Позднее выражение *διδυμὸν σὺν* как словосочетание в форме *υἱὸς ἀπίστος* и как субстантивированное прилагательное *ἀπίστος* мы встречаем у Иоанна Златοуста, Романа Сладковенца и других авторов, например:

καὶ ὁ ἀπίστος υἱὸς κλίσιος τοῦ
εὐδοκμηκότου τῆς τιμῆς ἀπέλασσε·

(Иоанн Златοуст. На 1 Писание к Коринфянам; PG 61, 260);

Εἰς τὴν παραβολὴν περὶ τοῦ ἀπίστου.

Ὁ Δεσπότης Χριστὸς, ὁ φιλόνηρκος Υἱὸς τοῦ φιλο-
νήρκου Πατρὸς, ὁ μόνος ἀξιώχρεος τῆς πατρῆος σὺ-
στίας ἐξηγητῆς· ἀναπτύσσομεν πᾶσιν τὴν περὶ τοῦ ἀπίστου παραβολήν...

(Иоанн Златοуст. На притчу о блудном [сыне]. PG 59, 515, 516);

Τοῦ πατήρος ἡμῶν καθ' ἐκέστην ἡμῖν
τῆ οἰκτίρα φωνῆ βοῶντος ἐν γραφαῖς
τοῦ ἀπίστου υἱοῦ τὴν μετέπειτα,
ἀποδείξαθε πᾶσιν ἀσέβειαν
καὶ τῆ πατρὶ τῆ εἰδοῦ το πάντα προσπέσομεν·

(Romanus Melodus. Cantica, 29);

Ἦ δὲ ἐστὶν τίς ἐστὶ μάθομεν πρῶτον τοῦ δεῖναι
ἐκ τῶν εὐαγγελίων, ὅτι καὶ ἐπετραπένθμεν·
τῆς οὖν τοῦ ἀπίστου παραβολῆς μετμενεῖσθαι·

(Romanus Melodus. Cantica, 28).

В то же время в современных европейских языках, как указывал В. Г. Гак², форма данного выражения различна: фр. *les fils prodigue* и англ. *prodigal son* ‘сын-расточитель’, нем. *Der verlorene Sohn* ‘сын, потерянный для отца’, рус. *блудный сын* (блудный сын).

Данный языковой факт определяется, на наш взгляд, различным пониманием греха западными и восточными Отцами Церкви.

Западные богословы (Августин Блаженный и его последователи) считали, что грехопадение состояло в удалении воли людей от Бога. В результате человек

² Гак 1997, с. 55–65.

лишается свободной воли; все его действия направлены на грех и не ведут к получению блага. Состояние людей после грехопадения Адама и Евы Августин формулирует так: *post peccata post peccata non potest non peccare et peccatum habendi data necessitas videtur* (суровая) необходимость грешить. Поэтому после грехопадения, то есть отпадения от воли Бога, каждый человек потерян для Бога как Отца. В европейской традиции нередко акцентируется на этом внимание, потому часто, например, цитируется библейское выражение *Qui sine peccato est vestrum, primus in illam lapidem mittit Кто из вас без греха, пусть первым бросит в нас камень* (Ио 8:7)¹⁰. Вследствие этого в немецком языке бродягий сын – это *der verlorene Sohn*, буквально: *сын, потерянный для отца*. Наклонность к греху усиливается с каждым новым греховным действием. Так человек, расточая духовные божественные дары, расточает себя, потому и с момента рождения он уже постепенно умирает, как неизбежно приближающийся к смерти¹¹. Это, кроме опоры на буквальный перевод, и определяет форму французского *les fils prodigue* и английского *prodigal son сын-расточитель*.

Данная семантика проявляется и в русском выражении бродягий сын в послепетровское время. Так, например, в романе Н. А. Гончарова «Обрыв» мы читаем: «Да как же вдруг такое сокровище подарить!.. Ты вот, ты бродягий сын...»: здесь исследуемое выражение можно, скорее, определить, именно как 'сын-расточитель'.

В сочинениях Августина нередки красноречивые изображения бедствий и страданий рода человеческого¹². Неудивительно, что в западной традиции существует большое количество картин, изображающих различные грехи, в том числе и постепенное нравственное падение человека. Для этого как нельзя лучше подходит исследуемый нами сюжет. Так, мы встречаем описание картинок, которые видит рассказчик в повести А. С. Пушкина «Станционный смотритель»: «...Я занялся рассматриванием картинок, украшавших его [станционного смотрителя] смиренную, но опрятную обитель. Они изображали историю бродяго сына. В первой потный старик в колпаке отпускает беспокойного юношу, который поспешно принимает его благословение и мешок с деньгами. В другой аркиме чертаи изображено развратное поведение молодого человека: он сидит за столом, окруженный лезлыми друзьями и бесстыдными женщинами. Далее, промотавшийся юноша, в рубашке и треугольной шляпе, пасет свиней и разделает с ними трапезу... Под каждой картинкой прочел я отличные немецкие

¹⁰ Библея, Боровский 1988.

¹¹ Augustinus. De civitate Dei, XIII, 23.

¹² Augustinus. De civitate Dei, XIV, 11–17, XXII, 32.

стихия»¹³. Как видно, это западноевропейские иллюстрации, поэтому здесь представлено яркое описание грехопадения, нарушающее гармонию в отношениях к внешнему миру. Обратим внимание, что в латинской традиции при указании на притчу о блудном сыне нередко используется выражение *Patet, reserati omnes, я содреммы* – данное выражение становится формулой признания своей вины и раскаяния¹⁴.

Согласно воззрениям восточных Отцов Церкви, «грехопадение состояло в том, что человек отшатнулся, ушел от Бога, своего первообраза, обратился к тому, что было ниже его, к материальному бытию и подчинился последнему»¹⁵. В то же время удаление человека от Бога не лишает его свободной воли, ведь он по-прежнему, как указывалось выше, остается личностью. Поэтому вещная материальная природа человека не служит препятствием в отношениях с Богом. В отличие от западной точки зрения, человек находится в состоянии бесконечного движения к нему. Поскольку у человека есть свободная воля, он всегда может обратиться к Богу.

Эти мысли и усваивают славянские первоучители при переводе греческого текста, опираясь на восточную экзегезу.

В «Слове на притчу о блудном сыне»¹⁶, которое в Патрологии Миня относится к разряду приписываемых Златоусту, указывается:

Καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν πάντα ὁ πατήρ υἱὸς (ὡς πατήρ ἐπραξεν), ἀπέδημασεν εἰς χώραν μακρὰν. Ἀπίστη ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ ἀπίστη ἀπ' αὐτοῦ ὁ Θεός· οὐ γὰρ βούλεται τὸν μὴ βουλλόμενον δουλεύειν αὐτῷ. Γνώμη γάρ, οὐκ ἀνάγκη, οἱ ὄρεται ἄποσαι. Ἐκεῖ διασκόρπισε τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῆν ἀσώτως, οὐσίαν αὐτοῦ ζῆν ἀσώτως. Ἐκεῖ τῆς ψυχῆς ὄλον τὸν πλοῦτον ἀπάλεσεν [ἐκεῖ ἔπρωεν καὶ περιόμενος ἐπαυθίστηεν· ἐκεῖ παίζων καὶ ἑμπαιζόμενος πίνης ἐγένετο ἐκεῖ ψυχροθύμος ἥθονάς ἀγοράζων, καὶ γέλιτος ἀνοήματος, πατήρ δασυίων ἔλαβε]¹⁷ καὶ τὸς μὲν ὄρετός, ὡς εἶχεν, ἀπέβαλε· τὸς δὲ κακίας, ὡς οὐκ εἶχε, προσέλαβε. В славянском переводе-пересказе XII в.¹⁸ эти слова передаются так: И ни по мнѣхѣхъ съдѣмъ мѣнъ сынъ нѣпѣнѣ отъдѣ на далѣнѣрѣ странѣ. Отъсѣрѣнъ отъ Бога, и Богъ отъсѣрѣнъ отъ нѣгѣ; ни нѣрѣдѣтъ ко ннѣгѣ жи ни рѣтѣрѣ мѣнѣ рѣкѣтѣнѣ. Вѣдѣно нѣ, а ни нѣрѣдѣнѣ нѣмѣрѣдѣтѣ дѣтѣмъ... (здесь указывается, что человек отшатнулся от Бога, но Бог не удерживает его; у человека есть свободная воля

¹³ Пушкин 1981, С. 85.

¹⁴ Бабичев, Боровский 1988.

¹⁵ Бриллингов 1998, С. 240.

¹⁶ PG, 59, 317.

¹⁷ Отсутствуют в славянском тексте, цитируемом ниже.

¹⁸ Слово Иоанна Златоуста о блудном сыне // ВМЧ, Нов 13–15, 1328.

совершать добро и зло) И видѣ ты расылаи наѣтъ живѣти блудѣ. И теу си думи погостство истири, а доудри дѣлаи отиврѣи мои наѣт, а дѣлѣи, нѣѣи не наѣт, ты же прѣтъ.

Данная традиция позднее фиксируется и в толкованиях на Евангелия Феофилакта Болгарского, где большое внимание уделяется теме пути: «Господь Бог... позволил (каждому) ходить (жить) по своему произволению, и никого не желающего служить Ему не принуждает. Младший сын все это в совокупности „расточил“. И что было причиной? То, что он „пошел в дальнюю сторону“. Ибо когда человек отступает от Бога и удаляет от себя страх Божий, тогда он расточает все Божественные дары. Удалившись и отступив от Бога, мы делаем и тершим всевозможное зло... Кто далеко ушел от Бога..., тот, неудивительно, будет испытывать нужду... [Грешник,] без сомнения, удаляется от пути, ведущего на небо...»¹⁹ (ср. в этой связи русские поговорки, в которых большое внимание уделяется теме пути, по которому человека ведет Бог: *С Богом пойдешь – доброй цуль найдешь; Нужен путь Бог правит; Бог пути кажет; Человек ходит, Бог водит; Бог дает путь, а дьявол краде; Бог – путь, а дьявол – краде*).

Таким образом, для восточных Отцов Церкви, а затем и для славянской мысли важно то, что, человек совершает грех, отступая от Бога, заблуждаясь и отклоняясь от свойственного его природе движения к Богу (Максим Исповедник). С этим согласно и мнение Григория Нисского: грех – это обман, заблуждение ума²⁰. Именно поэтому в славянских текстах сошедший младший сын назван **блудным** (родственное **блудити** ‘блуждать, заблуждаться, ошибаться’; **блудъ** ‘ошибка, заблуждение, грех’, ср. латыш. *blaudonis* бродяга, лит. *blaudas* ‘помрачение взора, ума’, д.-в.-н. *blentan* ‘ослеплять’, гол. *blind* ‘слепой’, словен. *bledeti* ‘нести чушь, бред’)²¹. Таким образом, исконно для славян **блудный** – это **заблудный, заблудившийся, дрянной, ослепленный дряком**. Подтверждением данного предположения служит и то, что в одном из славянских текстов слово **блудъ** переводится как **оугрѣшанъ**²² (ср. перифраз исследуемой истории у Аввакума: **Азъ, яко юнѣиши блудный сынь, заблудихъ отъ дому отца моего, насахся со свиньями, съи есть събъи, итглюся грѣхами, утлаждаи пасть** (Ави. Ки. Бес., 241)).

¹⁹ ВМЧ, новб. I. 2. Дни 16–17, стбб. 2136–2618; октябрь 4–18, XVI в. стбб. 1135–1511. Цитируется русский перевод с греческого оригинала: Феофилакт Болгарский 2000. С. 356–357.

²⁰ PG 44, 184–204.

²¹ См. Фасмер, I, 177.

²² Слово Иоанна Златоуста о покашнии и о блудном сыне. ВМЧ, Нов 13–15, 1328–1330.

При этом в сочетании *блудный сын* выражена и идея того, что, блуждая, человек может вернуться снова на путь истинный – так и происходит в исследуемой притче, поэтому его нельзя назвать *померзлым*, как в немецком языке.

Различные взгляды западных и восточных отцов могут определять и непосредственно семантику библейских выражений.

Рассмотрим данное положение на примере анализа фразеологизма *кривить маламун в землю*. Как отмечалось выше, западная церковь «выражала тайну Святой Троицы, исходя из единой сущности, чтобы от нее прийти к трем Лицам, а греческие отцы предпочитали в качестве отправной точки конкретное – три Ипостаси – и в них усматривали единую природу»²³. Эти представления находят отражение в учении о человеке и данных ему от Бога талантах.

Как уже указывалось, согласно учению восточных Отцов, восстановление человеческой природы и освобождение от чувственности возможно только через уподобление Господу. С этой целью Бог дарует личности человека *маламун*, то есть возможность управления своей психосоматической природой в стремлении к Божеству. *Маламун* в древнем мире – это вес и самая крупная денежная единица. Христос использует данное слово в притче о талантах (Мф 25:14–30), рассказывая, как некий господин, отправляясь в дальнюю страну, оставил трем рабам соответственно пять, два и один талант. Два первых раба отдали свои таланты в рост, а третий раб, испугавшись, спрятал (зарыл) талант в землю, за что и был наказан. Иоанн Златоуст, размышляя над данной притчей, считает, что талант – это *ή έκείνη δύναμις – сила каждого*. При помощи этой силы человек может уподобиться Господу. Поскольку Бог *благ и человеколюбец*, мы должны все то, что *маламунит* во власти *каждого: микроточечность, знание или искусство, употребить на пользу ближнего. Никто не должен говорить: я имею один талант и ничего не могу сделать*, – подчеркивает Иоанн Златоуст, – *Можешь и с одним талантом заслужить одобрение* (Иоанн Златоуст. На Матфея, 788). Под влиянием восточных Отцов Церкви формируется православное учение о талантах, которое находит наиболее полное выражение в толкованиях на Евангелия, выполненных Феофилактом Болгарским в конце XI в. (известны в списках XIV и XVI вв.²⁴). Именно поэтому в славянских текстах постоянно проводится мысль, что человек должен постоянно трудиться, служить делу Христова Царства, совершая добрые дела и *стараясь быть полезным для других*. Таким образом можно упомянуть (*възъ(д)растити*) *маламун*, *кля*, согласно притче, отдав его

²³ Дессаи 1991, С. 42–43.

²⁴ ВМЧ. Нов 13–15. 1328–1330.

в рост, то есть передав христианское учение другим людям (ученикам), представить с прибылью – *добрыми делами* – на Страшном Суде, когда *придётся* истязать нас *тем праведной бурею, как вскрыл есть намъ талантъ* (ДАН, I, 327. 1410–31); *иди куда и куда и ты прорекъдись въкры, испокъдись истини и бжегъстиници. Имъ(ѣ)або Х(ѣ)сту. Ни съкрыван талантъ, ека въд(а) еси ѿ г(а) своего прирѣсти и(а) крпю с(д)мрщю* (ВМЧ, апр. 22–30, 704. XVI в.). Такой человек назовется Господом *рабомъ ѿбъглымъ и вѣрнымъ* (Усп. сб., 27в, 32. XII в.) и окажется, приняв *зуготовааныи кѣноць* (Усп. сб., 49в, 10–11. XII в.), вместе с праведниками в Царстве Небесном: *ты данаго ти таланта съдастись нсм... тѣмъ и врата нескыная отъверзаша ти са* (Стихирарь, 64. XII в.).

Вместе с тем еще византийскими Отцами Церкви осознается связь притчи о талантах с учением апостола Павла о духовных дарах. Поэтому талантом может называться и конкретное умение или способность, даруемые человеку Святым Духом (см. 1 Кор 12: *слово мудрости, слово знания, чудотворение, пророчество* и др.). Если возможность управления своей природой существует у всех, то духовные таланты Дух дарует людям не в равной мере. «Рабы Его [Христа], – указывает Феофилакт Болгарский, – все, принявшие дарования духовные, одни – большие, другие – меньшие, каждый... по мере веры и чистоты»²⁵. Эти дары Божьи, как указывает апостол Павел, также даются человеку *на пользу*²⁶: они должны помочь ему приблизиться к Богу, что возможно в том случае, если человек будет *передвѣать от другомъ людямъ*. Эта мысль подчеркивается как в греческих, так и в древнерусских источниках: «Не желаю, – отмечает Григорий Богослов, – чтобы талант, какой заврил мне Бог, то есть дар естественного слова, остались в руках моих не употребленными в дело; напротив, пусть их в обращение, и лучше получать мне за это славу, чем подвергнуться строгому наказанию и позору»²⁷; *аще кто от тѣхъ живущицокъ учитъ талантъ скривати, ека емуъ Богъ дашъ и учиниоуть того по существу не отдасть, таковыи берекднѣи вудет от Бога...* (Стоглав, 19. XVII в. – 1551 г.).

Наконец, под *талантами* могут пониматься и те *малочислци, которые Бог дарует своимъ канесмнникамъ на земли*: священникам (именно *сеи* – архиерем, иереи, дьяконы – являются рабами Господа, которым в первую очередь даются

²⁵ Феофилакт Болгарский 2000. С. 160.

²⁶ 1 Кор 12:7.

²⁷ Григорий Богослов. Притчи Христовы у четырех евангелистов. 372.

таланты²⁸), а также царем: **четыри на талантъ** [то есть 4 степени священства] **каг(д)твыя при(м)...** (ВМЧ, шр. 22–30, 666. XVI в.); **кому поручиша ѿ сагъ и судъ свои на земли цѣль и княземъ радѣхѣте яко се талантъ ѿи примае сети** (Мерило пр., 24. XIV в.).

Если же человек талантъ даръ ѿи негрѣкъ в земли (Есиф., 60. XIV–XV вв., сл. XVI в.), скрыл его, подобно духовному рабу, то есть «не думал о пользе других или был даровитым и старательным, но погряз в стремлении свои дарования употреблять во зло: для своих выгод, на обманы и предметы земные»²⁹, – такой человек будет осужден и отправится в адку **всему**. **Бр(т)ца и с(т)ри коня суждѣнна скрывшаго талантъ**, – читаем мы в Прологе XIII в. (Пролог (марг), 6. XIII в.).

Подтверждением того, что сам по себе талант не является активно действующим добром (потенциально он может быть как использован во благо, так и употреблен во зло), служит тот факт, что в древнерусском языке слово талант обозначало еще и *дурь человека*, а также символ *наказанья за несправедливую жизнь*. Данные значения формируются под влиянием толкования 16-й главы Откровения Иоанна Богослова (описание града весом в талант, сходящего с небес за грехи людей – Откр 16:21): талантъ есть *сѣбрѣнии за сѣбрѣнный грѣхъ...* *всрадь [же греха] есть талантъ* (Апокал., 75–75 об., XIII в.), а также притчи о немилосердном рабе (Мф 18:23–35), где рассказывается о прощении царем своему рабу долга в 10 000 (др.-рус. *тъмѣ*) талантов (*смагтри оуко яко нѣмѣ дѣляшнику о тъмѣ талантовъ мѣшѣшася: прѣсти его вѣды* – Изб. Свят. 1076, 220). В символическом истолковании Святых Отцов, в частности Иоанна Златоуста, который посвятил комментарию данной притчи одну из своих Бесед, под царем здесь понимается Бог, под рабом – человек, совершивший множество грехов-талантов: «Никто не согрешил столько, сколько этот должник: всякий вид зла сделал он: это показывают десять тысяч талантов долга»³⁰. Комментируя притчу, Златоуст указывает: «После такого дара [прощения долга царем], он [раб] был уже обязан... не хлопамствовать на товарища, [который был этому рабу должен 100 динариек]»³¹. В «Беседе о предательстве Иуды» он вновь возвращается к данной теме: «грехи в отношении к Владыке Христосе назван тысячами талантов, а грехи по отношению к ближнему – сотнями динариек. Прости же сто динариек,

²⁸ Феофанов Болгарский 2000. С. 160.

²⁹ Там же.

³⁰ Иоанн Златоуст, Беседа на притчу о должнике, 12.

³¹ Там же, 13.

чтобы тебе были прощены тысячи талантов»³². Компиляция парафраза из данной Беседы Златоуста и молитвы «Отче наш» (Мф 6:9–13) представлена в сочинении Андрея Курбского «История о великом князе Московском», где мы найдем употребление слова *талант* в переносном значении ‘большие долги, грехи’: *остави ныч долги малыхъ динарий, по Христову словеси, яко же и самъ отъ него жалаши, прощяи многыхъ талантовъ* (Курб. Ист., 327, XVII).

Итак, отмеченные значения слова *талант*: 1) данная личности человека возможность (сила) приблизиться к Богу и победить чувственность; 2) конкретные способности, умения, которые связаны с духовной сферой человека; 3) полномочия, которые Бог дарует своим заместителям на земле; 4) грех человека, символ наказания за несправедную жизнь – определяются толкованными восточными Отцами Церкви евангельских притч о талантах (Мф 25:14–30) и о немилосердном рабе (Мф 18:23–35), учением апостола Павла (1 Кор 12) и апокалиптического описания града весом в талант (Откр 16:21).

Как отмечают исследователи, современное значение слова *талант* ‘способность’, ‘умение’, ‘дарование’ заимствовано в петровское время из французского языка (ср. фр. *talent*)³³. Однако проанализированный материал показывает, что данное значение заимствуется, заменяя древнерусское представление о таланте как о духовном даре: *талантами* с XVIII в. начинают называть не только духовные, данные Богом, но и вообще любые природные способности и умения, а также достоинства человека.

Это обусловлено не только тем, что в западноевропейской традиции, которая опирается преимущественно на принципы латинской богословской школы, отношение к тексту и смыслу Писания также, как указывалось выше, определялось в первую очередь особенностями понимания западными Отцами Церкви догмата Святой Троицы. Направление познания от природы (сущности) к Лицам («движение» от общего к частному, конкретному) обусловлено преимущественным вниманием западных Отцов к природе вещей, что и определяет широкое понимание *жизненно* как божественного дара не личности, но человеческой природе: это могут быть и «чувства»... дела, разум, которым люди отличаются от животных»³⁴.

Важным представляется то, что в западной традиции постепенно устраняется мысль о божественной сущности *таланта*, и он начинает

³² Иоанн Златоуст. О предательстве Иуды, 416.

³³ См.: Фасмер, IV, 15. Черных, II, 226.

³⁴ «Пять талантов, – по словам Григория Двоеслова, – суть чувства телесные, именно: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание» (Григорий Двоеслов. Беседа 6).

³⁵ Иероним. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея, 230–231.

восприниматься как одно из свойств человеческой природы. Это отражается уже в ранних толкованиях западных Отцов Церкви на притчу о талантах: «Многие люди *от природы* (а не от Бога! – А. Г.) мудры и имеют остроту ума, однако, если они будут нерадивы и вследствие праздности погубят благо *природы* – по сравнению с тем, который немного медлительнее, но трудами и заботливостью увеличит меньшее, принадлежащее ему, – [такие] утрачивают благо *природы*. Кто не имел веры, утратит даже и те блага и прочие добродетели, которые *от природы* он, по-видимому, имел»³⁶. Поэтому позднее в западноевропейских языках и развиваются у слова *talant* значения ‘желание’, ‘охота’, ‘природные способности, умения»³⁷.

Начиная с петровского времени, когда в русском языке отражается западное культурное влияние, в переводных, а затем и в оригинальных текстах у слова *talant* отмечается значение ‘природные способности, умения’: *Богъ при блъгаразудѣи невѣста будеть пригожаго лица, также съ... кагатствать, те си таланты.. ни дажно считать между недостатками ея..* (Вос. Мол., 121. 1789 г.) – здесь талантами человека называются не только благоразумие, но и красота, материальное благосостояние. Если в древнерусских текстах постоянно подчеркивалось, что талант – это дарование от Бога (ср. по *данному вамъ отъ Бога таланту* – Стоглав, 60. XVII в. ~ 1551 г.), то начиная с XVIII в. указывается, что это именно природная способность: *внѣстнншая природность натуры призвудаетъ наши разсудивѣ, и она, разсудивъ свои соображенѣа на землѣ, даруетъ разные таланты сербтанцинѣи оныя* (Рычков. Журн. I, 1770, 123).

Таким образом, на примере анализа выражений *будемъ съи и хвалить таланты в земли* и слова *talant* показано, что различные взгляды западных и восточных Отцов Церкви формируют не только новых значений слов и выражений, но и мировоззрение человека. Так, развитие переводных значений слова *talant* в русском языке XI–XVII вв. связано с тем, что различные эпизоды Нового Завета (*вручѣа о талантахъ* (Мф 25:14–30); *учение о духовныхъ даритъ ап. Павла* (1 Кор 12); *аткалантическое отпослане граба вѣсом в таланты* (Откр 16:21); *вручѣа о немилосердномъ рабѣ* (Мф 18:23–35)) определенным образом понимаются в святоотеческой литературе. Такое истолкование во многом определяется особенностями понимания в восточной церкви догмата Святой Троицы. Частотность употребления слова *talant* в значениях ‘*божественный даръ человеческой личности, который можно использовать для приближенѣа человека*

³⁶ Там же, С. 213.

³⁷ См. Черных, II, 226. Вино, Миттаги 1994, № 5/6, С. 45, Rober 1964, P. 645.

и *Gospodu*’, ‘духовный дар’ показывают, что исконно русская культура, опираясь на традиции православного понимания Священного Писания восточными Отцами Церкви, обращала человека к истинно духовным ценностям. Однако, начиная с кон. XVII – XVIII в., когда происходит изменение мировоззрения русского человека (благословенский, логотимический → земной, бытовой взгляд на вещи и явления), заимствуется из западноевропейских языков и получает распространение основанное на латинской традиции понимание таланта как любого природного умения, дарования, желания или чувства человека, как духовного, так и материального. Все это приводит к вытеснению из активного употребления переносных значений древнерусского *talantim*, которые формировались под влиянием богословия восточных Отцов Церкви.

ГЛАВА 7

О несчастным изобретат и бесплодной смекотнице

Пути проникновения библейских фразеологизмов в русский язык

В предыдущей главе книги нами было показано, как изменяется форма и значение библейских выражений в древних и современных европейских языках под влиянием воззрений различных раннехристианских богословских школ. В данной главе рассмотрим подробнее пути проникновения библейских выражений в русский язык на примере фразеологизмов, не представленных в Священном Писании своим лексическим составом.

Как показывает анализ, заимствование библейских выражений в славянские языки обычно осуществляется через экзегетические (содержащие истолкование автором определенного библейского эпизода), толковые (текст той или другой библейской книги приводится в сопровождении богословского комментария) и богослужебные тексты, созданные Отцами Церкви. На основании анализа славянских переводных источников и оригинальных славянских сочинений древнейшего периода можно отметить, что среди экзегетических источников в этом отношении наибольшую лингвистическую ценность представляют: Изборник Святослава 1073 г., Изборник 1076 г., Златоусты, Парениис Ефрема Сирина, Слова 13 Григория Богослова XI в., Поучения Кирилла Иерусалимского, Успенский сборник XII–XIII вв. (в особенности Слово Иоанна Дамаскина о смекотнице и Слова Иоанна Златоуста на страстную и пасхальную недели), «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского, «Христианская Топография» Козьмы Индикоплова, «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона, слова и поучения Кирилла Туровского (в первую очередь – «Слово о слепце и хромце»), Луки Жидеты, Серафима Владимирского, Даниила Заточника, послание Климента Смолячича.

Среди значимых толковых источников мы можем назвать Толкования на Псалтырь (в особенности Толкование Феодорита Кирского), пророческие книги и Песнь Песней, «Толкования на Евангелия и апостольские послания» Феофилакта Болгарского, «Толкование на Апокалипсис» Андрея Кесарийского, «Вопросы и ответы» Анастасия Синаита, вошедшие в Изборник 1073 г., «Пандекты» Агнота Чернорица, а также сочинение, возникшее, по всей вероятности, на славянской почве, – Палея Толковая.

Как уже подробно говорилось выше, употребление определенных библейских выражений и изменение их формы в святоотеческих источниках, их

славянских переводах и оригинальных славянских текстах связано преимущественно с использованием двух методов истолкования Священного Писания: буквального и прообразовательного (типологического), которые возникли еще в иудейской традиции, однако получили распространение в византийской книжности как основные методы двух богословских школ: антиохийской (буквальный метод) и кашпадокийской (прообразовательный метод). В первом случае библейские выражения использовались для доказательства или подтверждения мыслей авторов, раскрытия смысла текста, особенно морально-нравственного, или же просто для украшения речи. Во втором случае, когда ветхозаветные и новозаветные события связывались между собой личностью Христа и ветхозаветное событие является прообразом новозаветного, как следствие сопоставления различных эпизодов Священного Писания увеличивается чистота употребления определенных библейских выражений, также может изменяться их форма.

Обратим внимание, что буквальный и прообразовательный методы, возникнув как принципы истолкования, характерные для определенных богословских школ, в дальнейшем становятся общими для восточнохристианской святоотеческой мысли. Поэтому вне зависимости от принадлежности автора к тому или иному богословскому течению по типу использования данных методов мы можем условно разделить исследуемые тексты на две группы: тексты антиохийской традиции (с преимущественным использованием буквального метода) и тексты кашпадокийской традиции (с преимущественным использованием прообразовательного метода).

Буквальный принцип истолкования Священного Писания обычно применялся в сочинениях, в которых преимущественно затрагивались вопросы морально-нравственного характера и содержались призывы к обретению «душевной доброты». В Словах Иоанна Златоуста, «Паренесисе» Ефрема Сирина, «Пандектах» Антимаха и других текстах обычно представлялись библейские выражения, отобранные из Священного Писания на основании буквального метода истолкования: обычно это конкретные христианские жизненные установки, которым необходимо следовать. Нередко при истолковании определенных библейских понятий для подтверждения мысли выбирается необходимое ветхозаветное или новозаветное выражение, которое в «сущем виде» по смыслу дублирует комментарий или заключает его.

Прообразовательный принцип толкования Священного Писания особенно активно применяется в сочинениях кашпадокийских Отцов Церкви: Григория Богослова («XIII Слов Григория Богослова»), Василия Великого («Шестоднев»), а также их последователей (Иоанн Дамаскин: «Слово об исхошедшей смоковнице»).

В то же время данный принцип используется и Отцами Церкви, которые не принадлежали к определенной богословской школе (Кирилл Иерусалимский: «Поучения») или, исповедуя идеи антиохийской богословской школы, привлекали прообразовательный принцип, ставший в эпоху патристического синтеза общехристианским (Козьма Индикоплов «Христианская Топография»), что расширяет представления славян о византийской системе библейских выражений. В подобных сочинениях любая тема обязательно рассматривается в контексте мировой истории, в которой кульминационной точкой является распятие и Воскресение Господне. Отсюда постоянно в текстах «каппадокийской традиции» встречается выражения, связанные с ключевыми моментами Священной истории: в первую очередь с историей первоуродного греха и его преодоления и пришествием Христа, а также экзегетические фразеологизмы.

Оригинальные славянские сочинения мы также можем разделить на две группы. «Поучение» Луки Жидята наследует традиции антиохийской богословской школы, когда библейские выражения, отобранные из Священного Писания преимущественно на основании буквального метода истолкования, представляют собой конкретные жизненные установки. В текст сочинения Давида Заточника библейские выражения вводятся в большинстве случаев для подтверждения мысли и украшения речи, что такжеближает данное сочинение с антиохийской традицией. С другой стороны, в текстах Иларiona Киевского, Кирилла Туровского и Климента Смолятича мы наблюдаем блестящее знание авторами Священного Писания, святоотеческой и апокрифической традиции, славянских сочинений своих предшественников, усвоение устойчивых выражений из Библии и патристического наследия, использование их в своем сочинении как ключевых слов, несущих смысловую нагрузку. Авторы заимствуют и прообразовательный принцип истолкования Священного Писания, который был первоначально характерен для каппадокийской школы богословия, а затем, как указывалось нами, стал общим восточнохристианским методом интерпретации. Вследствие этого количество библейских фразеологизмов в их сочинениях значительно увеличивается. Все это характерно и для славянской Толковой Псалти.

Среди наиболее ценных sources знания источниковедения русской фразеологии богослужебных текстов мы можем указать:

- собственно служебные библейские тексты:
 - 1) служебные евангелия, 2) служебный апостол, 3) служебная Псалтирь,
- 4) Паремийник;
 - тексты, включающие в себя библейские фрагменты, аллюзии, парафразы:
 - 1) Триводь, 2) Октоих, 3) Миаса, 4) Стихирарь.

Кроме описанных трех основных путей проникновения библейских выражений в русский язык, необходимо учитывать также влияние апокрифической и иконописной традиций, а также непосредственно древнерусских сочинений, написанных в жанре хождения в Палестину. При этом во многих случаях отмечается синтез и взаимовлияние различных традиций.

Рассмотрим подробнее выражение *бесплодная смоковница*, которое в древнерусском языке также имело вариант *иссохшая смоковница*.

Фразеологизм *бесплодная смоковница* возникает, как указывается в словарях и справочниках¹, на базе известной притчи о бесплодной смоковнице. Данная притча приводится в двух Евангелиях: от Матфея и от Марка. Христос проклинает смоковницу, которая, несмотря на обычную листву, не дает плода: *И увидел он дороге одну смоковницу, [Иисус] подошел к ней и, ничего не найдя на ней, кроме одних листьев, говорит ей: да не будем же среди оных тебя плода новех (Мф 21:19). И действительно, смоковница засыхает.*

Однако исконно эта притча носила название «притча об иссохшей смоковнице» (Иоанн Дамаскин) или просто «притча о смоковнице» (Иоанн Златоуст), «о проклятой смоковнице» (Ориген. *De oratione*, 31, 7). Первоначально большее внимание богословов привлекала притча, рассказанная Лукой, которая ускользает от внимания современных фразеологов, несмотря на то что об этом источнике упоминает в своих работах Н. М. Шанский².

Приведем текст данной притчи: *Лк 13:6–9 И сказал сию притчу: можно иметь и виноградники свои посаженному смоковницу, и примет иссохнуть плоды на ней, и не имеет; и сказал виноградник: вот, я третий год пристожу искать плода на этой смоковнице и не найду; срубь ее: на что она и земля занимают? Но он сказал ему в ответ: оставь ее: оставь ее и на этот год, пока я окопаю ее и обложу навозом, – не принесет ли плода; если же нет, то в следующий год срубим ее.*

Именно об этой притче упоминает Иринея Лионский в своем труде «Против ересей»: «*Через одного Луку мы узнали о всех такого рода обстоятельствах – о смоковнице в винограднике, не дававшей плода» (Против ересей 3, 13, 3). Ориген (Fragm. in Luk, 203, 10; Fragm. ex com. in 1 Cor 14,6), Григорий Богослов, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Фотий, говоря о притче о бесплодной смоковнице, имеют в виду приведенный выше фрагмент из Луки. Даже Феодорит*

¹ Ср. БАС: *Бесплодная смоковница* (выражение возникло из евангельской легенды о засохшей навсегда смоковнице, которую проклял Иисус, не найдя на ней плодов). а) О бесплодной женщине. – *Скоро два года заужены, и детей нет. Бабушка говорит – смоковница бесплодная. Переуд. В те далекие годы, 1, 4, 8) О ком-либо, чья деятельность безрезультатна, бесплодна. То же: Алушкина 1987.*

² Шанский, Бобриня 2001.

Кирский, истолковывая книги 12 малых пророков, обращается именно к данной притче.

Интерес к притче из Евангелия от Луки понятен. Она не так категорична, как у Матфея и Марка. Понимая под смоковницей, которая не дает плода, грешника, Бог-Отец советует виноградарю, то есть Христу, срубить ее, то есть покарать порочного человека. Однако Христос дает грешнику шанс на исправление: *Оставьте ее [смоковницу] и мы знаем год, когда я окопаю ее и обложу навозом, – мы принесем ли плоды.*

Как мы видим, эта притча встает в ряд с известными евангельскими эпизодами о грешниках, вставших на путь покаяния, например, с притчей о блудном сыне или фрагментом о блуднице, омывшей ноги Христа своими волосами, оросившаясь разбойнике и т. д. Притча из Евангелия от Луки оказалась близка в первую очередь восточным Отцам Церкви, так как была яркой иллюстрацией восточноправославной концепции греха и покаяния. Как указывалось выше (глава 6), если согласно западной богословской мысли после грехопадения первых людей, то есть отпадения от воли Бога, каждый человек потерян для Бога как Отца, то по воззрениям восточных Отцов Церкви удаление человека от Бога не лишает его свободной воли, ведь он по-прежнему, как указывалось выше, остается личностью. Поскольку у человека есть свободная воля, он всегда может обратиться к Богу.

Ср. у Григория Богослова: «Может быть, ты, добрый и человеколюбивый виноградарь, будешь молить Господа – пощадить еще смоковницу и не иссекать ее, как обвиваемую в неплодья (Лк 13:6), но дозволить осыпаться ее плодами – слезами, воздыханиями, молитвами, возлежанием на голой земле, бдениями, изнурением тела и исправлением чрез исповедь и самоотчищенную жизнь» (Слово на Святое Крещение, 40 – PG 36, 369).

Напротив, в притче об иссохшей смоковнице, если понимать под проклятым Христом деревом грешника, как кажется, предлагаются лишь радикальные карательные меры: полное уничтожение порочного человека. Вряд ли это отвечало запросам раннехристианской церкви, особенно в тот период, когда христианство еще не стало государственной религией. Показательно, что первоначально толкователи под иссохшей смоковницей понимали иудейскую синагогу (Ориген, Иероним). Ср.: «И когда он увидел одно дерево (под которым мы разумеем синагогу и собрание иудейское) возле дороги: ибо синагога имела закон и потому была как бы при пути, так как она не веровала в Путь... ничего Он не нашел на ней, кроме одних только листьев, то есть: шестна обетований, предания фарисеев...» (Иероним. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея).

Более того, притча об иссохшей смоковнице таила в тайт немало загадок, особенно для человека, незнакомого с культурно-географическими и климатическими особенностями Палестины. Это также затрудняло ее истолкование. Так, в Евангелии от Марка 11:13 мы читаем: *И, увидев голую смоковницу, покрытую листьями, повел, не найдя ли чего на ней; но, придя к ней, ничего не нашел, кроме листьев, ибо еще не время было собирать смоки.* Комментаторы предположили, что если было не время сбора смочки, значит, все происходило зимой: «[Спаситель] пришел Он в такое время, когда не было на ней [смоковнице] плодов. Кто не знает, что во время зимы смоковница не приносит плодов, а только покрыта бывает листьями? Что все знали, ужели не знал того Иисус?» (Карлел Иерусалимский. Поучения отпасительные); «Чем была виновна смоковница, скажет кто-нибудь, если ей не время было плодоносить, по словам евангелиста Марка, так как тогда была зима?» (Иованн Златоуст. На притчу о смоковнице).

На самом деле ничего загадочного в словах Марка нет. Во-первых, дело, конечно, не обязательно может происходить зимой. На юге весной также деревья могут иметь листву, но еще не плодоносить. Как известно, Христос пришел в Иерусалим за неделю до еврейской пасхи, которая наступала в середине первого месяца года (авива или нисана, что соответствует второй половине марта – первой половине апреля). Именно тогда в Палестине в первый раз и начинается плодоносить смоковница: в апреле в месте образования новых веток появляются небольшие молодые смочки (евр. *палым* 'ранние смочки', которые символизируют конец зимы (Исн 2:13). Поскольку в это время нет других фруктов, эти не очень вкусные плоды нередко используют в пищу. Однако самые вкусные смочки вырастают в конце мая – начале июня (так называемые первые смочки – *бхакру* на месте молодых плодов) и в конце августа (поздние смочки – *мелна* на молодых побегах). При этом если на дереве не образуются ранние смочки, значит оно будет бесплодным. По всей вероятности, Марк, говоря о том, что еще не было времени сбора смочки, имел в виду *бхакру* – первые смочки, а не *палым* – ранние смочки.

Таким образом, притча об иссохшей смоковнице трудна для истолкования, чем во многом объясняется значительное количество упоминаний об этой притче в правоучительных сочинениях раннехристианских богословов. Однако постепенно данная притча актуализируется для сознания верующего.

Григорий Богослов объединяет две притчи (Матфей и Лука) в один сюжет, считая, что если о смоковнице, о которой пишет Лука, позаботиться, то она станет плодоносить, и тогда бы Господь не иссушил ее, как об этом рассказывали Матфей и Марк: «Если брат в первый раз воспротивился, потерян великодушно, если во

второй, не терей надежды, – еще есть время к излечению, если и в третий раз, то будь человеколюбивым земледельцем, еще упроси господина не высекать и не подвергать своему гневу бесплодную и бесполезную смоковницу, но позаботиться о ней обложить ее навозом (Лк 13:8), то есть доставить ей лечение исповеди, обнаружения постыдных дел и опозоренной жизни. Кто знает, переменится ли она, принесет ли плоды и взирает ли Иисуса, возвращающегося из Вифании?» (Григорий Богослов. Слово 32). Таким образом, если все-таки смоковница осталась бесплодной, значит наказание ее Христом совершенно необходимо. Из сочинения Григория Богослова видно, что здесь под смоковницей имеются в виду грешник и грех, который необходимо искупить. Смысл данного толкования конкретен.

Кирилл Иерусалимский и Иоанн Златоуст трактуют притчу о проклятой смоковнице в символическом ключе. Смоковница являет собой образ первородного греха, вадаром Адам и Ева, согрешила, сделали себе опоясания из листьев смоковницы. Теперь эту смоковницу карает Христос, так же, как крестом распятия он уничтожает первородный грех: «Тогда, как согрешили (Прародители), покрывшись листьями смоковницы: потому и Иисус последнее знамение совершил над смоковницею. Ибо намереваясь идти на страдание, проклинает Он смоковницу (Мф 21:19), не все смоковницы, но одну известную, для изображения (райской) смоковницы, говоря: „да николиже от тебе плода кто вкусит“» (Кирилл Иерусалимский. Поучения огласительные, 7). «Вот если бы ты, Адам, вспомнил, какого дерева листья послужили тебе для изготовления одежды, когда ты в рай оказался обнаженным, тогда ты увидел бы, как справедливо Бог иссушил смоковницу: не ее ли листья взял ты тогда для того, чтобы прикрыть свой стыд? И вот пришел Христос и все еще процветавшую на тебе смоковницу – покров стыда – посушил словом; Он взял твою бедность и дал тебе богатство; взял у тебя прикрытые твоим стыдом и дал тебе белоснежную одежду, встанную из воды и духа; Он иссушил листья смоковницы и возвратил тебе утраченное тобою одеяние души. Какое утраченное одеяние? Все то, что похитил у тебя в рай змей: равноангельскую жизнь, райское наслаждение, одежду бессмертия... Иссушил смоковницу, Он насадил цветущую веру креста, блистающую для всех жизнью...» (Иоанн Златоуст. На притчу о смоковнице). Таким образом, согласно Иоанну Златоусту, усохшая смоковница являет собой образ греха.

Подпись в сочинении Иоанна Дамаскина «На притчу об усохшей смоковнице» (PG, 96, 576–588) вновь мы встречаем конкретное толкование: «Искушитель наш скоро идет на страдание, идет с жаждою спасения человеческого, и не обретает плода. Сие бесплодие изображает нам смоковница... Сладок плод смоковницы, но грубы, бесполезны листья ее, и годны только

к сожжению. Такова и природа человеческая: будучи определена Богом к тому, дабы провозращать сладчайшие плоды добродетели, она, вместо сих плодов, стала провозращать одни грубые листья».

Таким образом, по Иоанну Дамаскину, смоковница – это человеческая природа, испорченная первородным грехом и не приносящая плоды добродетели.

Обратим внимание, что, например, Ориген использовал сочетание бесплодная смоковница (*βερατος αμει*) только в притче из Евангелия от Луки; Златоуст, Григорий Богослов и Иоанн Дамаскин, стремясь к объединению двух сюжетов, используют это выражение (правда, только по 1 разу) применительно к ищущей смоковнице.

На Руси все эти толкования были актуализированы для верующего как посредством служебных, так и толковых сочинений.

Феофилакт Болгарский, опираясь на мысль Григория Богослова о том, в Евангелиях у Луки, Матфея и Марка имеется в виду одна и та же смоковница, дает во всех случаях сходные толкования. При этом он объединяет известные ему в святоотеческой литературе точки зрения:

1) смоковница символизирует синагогу: *Смоковница отягчает смыслы иудейскую, которая имеет одни только листья, то есть видимую букву; но не имеет плода духовного* (толкование на Мф 21);

2) смоковница означает первородный грех: *Смоковница была древо древнего преступника, из листьев которого и сделали себе одежду преступника. Потому, как бывшая вином древа весьма человеколюбиво матерь просвита Христом, чтобы не приносила более плода: потому второе пришествие Христово будет не для человечества, но для судьбы и исследывания дел* (толкование на Мф 21);

3) смоковница – люди, деятельность которых не приносит духовных плодов, в том числе и плодов покаяния: *Всякий человек, предающийся удовольствиям плотской жизни, подобен смоковнице: он не имеет плода духовного для алчущего Иисуса...* (толкование на Мф 21). *Каждый из нас в частности есть смоковница, посаженная в винограднике Божиим, то есть в церкви или, просто сказать, в идеальном мире. Бог приходит искать плода, и если находит тебя бесплодным, повелевает тебе исторгнуть из идеальной жизни. Чисто, подвергшись смертной болезни или иным опасностям, мы говорим: Господи! Оставь и на этот год, и мы покаемся. Но это означает оковать и обложить паволом. Душа оканчивается, когда она отрывает себя тьмой житейским лобом и делается легкой... Если принесши плод, то хорошо; а если нет, то Господь не оставит уже нас в Своем винограднике, но исторгнет из идеального мира, чтобы мы не занимали напрасно места* (толкование на Лк 13:6–9).

Однако отметим интересную деталь: когда Феофилакт комментирует притчу из Евангелия от Луки, он использует определение *бесплодная: посещи уже тама смоковница – яко плодъны, не посещи Христосъ*, а когда из Евангелия от Марка – *иссохшия (иссохшиа смоковница)*.

Сходную картину мы наблюдаем, анализируя служебные тексты. Воспоминание иссохшей смоковницы совершается в Великий Поведелъник Великого Поста. В этот день читаются Слово Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина об иссохшей смоковнице, а также собраны все толкования, о которых говорилось выше: *Смоковница ижесть сѣть, собоице ижедѣице, на ижеже плодѣ подобнаго сѣи не шѣреть, тоѣмъ шѣдѣицеи здѣна, ѿ сѣи шѣтъ шѣ нѣхъ, призданои вѣтвицеи годѣавъ; Собоице смоковницѣ хрѣтоу сѣрѣицеи, // Плодѣавъ ижедѣи дѣбѣицеи кошердѣавъ (смоковница – синагога); иже дѣво прѣдѣицеи сѣи сѣтъ, сѣице и дѣтѣицеи въ покрѣеи прѣдѣицеи ижепотрѣиши, тоже и проклѣтѣи шѣ хрѣтѣи челоукоуздѣавъ, поиже тогдѣ сѣи не пострѣдѣи, втомѣ плодѣи не прѣицеи вѣдѣавъ грѣхѣ. А ижекои грѣхъ сѣбѣи ижеподѣицеи (смоковница – первородный грех, правда, ссылкой не к Иоанну Златоусту, а к его ученику Исидору Пелусиоту); Сѣтъ же смоковница вѣицеи дѣшѣи, вѣицеи дѣбѣицеи плодѣи ижепрѣицеи: дѣбѣицеи ижедѣицеи ижеподѣицеи смоковницѣи: сѣтъ иже сѣтъ ижеклонѣицеи, да не ижедѣицеи ижекои сѣи тогдѣи, собоицеи дѣтѣицеицеи покрѣицеицеи прѣдѣицеицеицеи. Смоковницѣи шѣдѣицеи да не прѣдѣицеи тѣи: по сѣицеи плодѣи потрѣицеи ижедѣицеи сродѣицеи дѣшѣи творѣицеи тѣицеи хрѣтѣицеи водѣицеи, въ поклѣицеи сѣицеи приносѣицеи (смоковница – люди, деятельность которых не приносит духовных плодов, в том числе и плодов покаяния). При этом обратим внимание, что нигде не используется определение *бесплодная*, только – *иссохшия*.*

В то же время в Великий Вторник мы находим молитвословие, посвященное бесплодной смоковнице из притчи от Луки: *сѡгрѣшнѣхъ тѣбѣ сѣе мѡѡ не погнѣдъ мѡнѣ ѡкоже неплѡднѣнъ смоковницѣу, но ѡкоже кѡгѡуѣрѣннѣнъ еѣмъ, сѣщѣдрѣи со сѣрѣхома докѡщѣнъ*, где, как мы видим, используется определение меплодная (*бесплодная*).

Итак, в славянских толковых и служебных текстах, с одной стороны, собраны все существовавшие в святоотеческом наследии толкования на притчи о бесплодной и об иссохшей смоковнице и показано стремление ранневизантийских богословов к объединению данных сюжетов. С другой стороны, замечено использование разных слов в толкованиях двух рассматриваемых фрагментов: *неплѡдна* – о смоковнице из Евангелия от Луки и *иссохша* – о смоковнице из Евангелий от Матфея и Марка.

В дальнейшем на Руси побуждает идею объединения двух эпизодов, преобладание выражения *бесплодная смоковница* и закрепление за данным устойчивым сочетанием значения, сформулированного Исаионом Дамаскинским и закрепленного в толковых и служебных текстах: 'о человеке, деятельность которого не приносит духовного, доброго плода': ср. у Епифания Премудрого, в тексте которого можно уловить парафраз и с молитвословиями Октоиха (ср., например, Октоих, РГБ, ТСЛ, № 20, л. 29 об.): *Горе мѡе славоюу и не множатю, учаму и не чюаму; но бесплодная, увннѣи мѡе, явилѣнъ смоковницѣ, листѣне тѡкомо еѣнѡи ижего, листѣне кнѣжнѡе тѡкомо обрѡщѡе, и листѣне кнѣжнѡи тѡкомо знѡтѡе, а плодѡ добродѣтели не имѡе, высуѡ тѡкомо упрѡщѡе земли, и тѡго ради боѡсѡ прокѡнѡнѡ сѡпомѡщенѡ, боѡсѡ речѡнѡго: се уже сѡкѡрѡ при корѡнѡ дреѡа лежѡтѡ; всѡко дреѡо, не творѡщѡе плодѡ добра, посекаѡмо бѡмѡтѡи и во огнѡи вѡнѡсѡнѡ...* (Ж. Стеф. Перм. Епиф., 110. XV–XVI вв. – XV в.).

Однако в дальнейшем, в послепетровское время, духовный смысл был устранен из данного выражения, что произошло со многими библейскими выражениями, например, с фразеологизмом 'зарывать талант в землю', с которым, кстати, сопрягается исследуемое выражение в богослужебных текстах: *Чѣеко дѡшнѣ коѡцѣ помѡслихѡнѡ, ѡ погнѣтѣнѡа смоковницѣи сѣщѣдрѣи, дѡннѡи тѣеѣ тѡлѡнѡтѣ прѣдѡлѡжѡнѡ дѡлѡи ѡкѡлѡннѡа кѡдрѡтѡкѡуѡнѡи ѡ докѡщѣнѡ: да не прѣкѡлѡмѡи кнѣчѣртѡбѡгѡ хрѣтѡвѡа* (молитвословие Великого Вторника). В выражении *бесплодная смоковница* вместо идеи отсутствия духовных, добрых дел возникает

идея отсутствия пользы: *бесплодная*, то есть *бесполезная*, не приносящая пользы, хотя у Бунина, например, еще можно уловить связь с евангельским сюжетом: *Культы всю жизнь мечтают учиться и мыслям. Что толку! Столпами он только обломался. Ему пришлось рассказать, как погибал он, с мейнвандой беспощадностью избравшись свою нищену и том старинный в своей обидности был, что казнил его, делал обесточенной смоковницей* (И. А. Бунин. Деревня).

Также в словарях указывается значение выражения *бесплодная смоковница* – о бездетной женщине. Такое выражение мы встречаем у Н. С. Лескова: – *Хорош, – оцелит Евангел, – да вам и надлежит не быть смоковницей неплоднок: я думаю, вы добрая мать будете* (Лесков. На ножах). Обратим внимание на использование Лесковым слова *неплодная* – по всей вероятности, это цитата из богослужебного текста, где имеется в виду притча из Евангелия от Луки. Возможно, это уже упоминавшееся выше место из Постной Триводе: *сѣрѣшѣха тѣ сѣе мой на волѣцѣхъ мнѣ ѡкожи ннѣдѣннѣ смѣкованнѣцѣхъ, но ѡкожи кѣгоуѣтрѣкнѣхъ гдѣн, ѡцѣдѣннѣ со стрѣхомѣ зѣвѣщѣннѣ.*

Таким образом, мы можем сделать следующий вывод.

Выражение *бесплодная смоковница* имеет долгую историю. Возникло оно не в современном русском языке. Это калька с греческого *σκήλη ἄκαρτος*. Данное выражение появилось в ранневизантийских текстах применительно к притче о смоковнице из Евангелия от Луки. Затем в IV в., в результате объединения эпистолов о казни Христом смоковнице из разных Евангелий данное выражение стало применяться к дереву из Евангелий от Матфея и Марка. Однако преимущественно на лексическом уровне различие сохранялось, и применительно к смоковнице из Евангелия от Луки использовалось сочетание *σκήλη ἄκαρτος смѣкованнѣца ннѣдѣна*, а из Евангелий от Луки и Марка – *σκήλη ἄκαρτος смѣкованнѣца нссѣхѣна*. Значение выражения *бесплодная смоковница* восходит к сочинению Исаии Дамаскина и первоначально формулировалось так: 'о человеке, деятельность которого не приносит духовного, доброго плода'. В послепетровское время идея духовности была подменена идеей абстрактной пользы, поэтому в современном русском языке представлено значение 'о человеке, деятельность которого безрезультатна, бесполезна'. Значение 'бездетная женщина' в классической литературе мы встречаем у Н. С. Лескова. Форма данного выражения также, возможно, отсылает нас к церковнославянскому богослужебному тексту, рассказывающему о притче из Евангелия от Луки.

Рассмотрим, как приходит в русский язык известное выражение *убийство младенцев*, не представленное в Священном Писании своим лексическим составом.

На эпизод убийства невинных младенцев Иродом Великим было обращено внимание верующих еще в ранневизантийское время в текстах истолкователей Библии Ириния Лионского, Оригена, Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского, Григория Богослова и др. Так, Ириней Лионский (130–202 гг.) в сочинении «5 Книг против ересей» указывает: «Он приготовил мучеников из *младенцев* (παιδία) человеческих, которые были, согласно с Писаниями, убиты за Христа, родившегося в Вифлееме иудейском, в городе Давидовом». Обратим внимание, что Ириней использует здесь греческое слово *παιδία*, а не *παιδον*, как во 2-й главе Евангелия от Матфея. Чем это объясняется? Частота употребления библейских выражений и изменение их формы может быть следствием сопоставления в ранневизантийских текстах различных эпизодов Священного Писания на основании применения комментаторами так называемого типологического (образовательного) принципа толкования: ветхозаветные и новозаветные события связаны между собой личностью Христа, ветхозаветное событие является провозвестником новозаветного. Неудивительно, что Ириней соотносит фрагмент 2-й главы от Матфея, в которой убитые Иродом дети названы греческим *παιδον* ‘ребенок без конкретного обозначения возраста, подросток’, с другими библейскими фрагментами: Пс 8:3 и Мф 21:16: «Разве вы никогда не читали [в Псалтыри]: из уст младенцев и грудных детей Ты устроил хвалу» (Мф 21:16). В 21-й главе Евангелия от Матфея и в Псалтыри и используется греческое слово *παιδων* ‘младенцы (обычно в возрасте до 3–4 лет)’, которое также может применяться к Младенцу Христу. С этого времени в святоотеческих сочинениях так и начинают преимущественно называть убитых Иродом детей. Именно это слово часто употребляется в упоминаемом Иоанну Златоусту сочинении «Об Ироде и младенцах, избивших яже» (греч. Εἰς τὸν Ἠρώδην καὶ εἰς τὰ παιδία) и, как мы видим, даже выносится в его название. Данный текст вошел в состав славянского Златоустура (в том числе и одного из древнейших его списков XII в.); позднее его фрагменты включены в Четви-Миней Дмитрия Ростовского. Впрочем, для указания на убийство невинных младенцев в патристических сочинениях нередко используется и греческое слово *παιδοφονία* – буквально: ‘детоубийство’ или ‘убийство (избиение) детей’. Именно оно с прилагательным *τὸς Ἠρώδου ἰεροδουλοῦ* встречается, например, в Словах Григория Богослова, известных в славянском переводе XI в. Обратим внимание, что в славянском переводе данного текста греческое сложное слово переводится словосочетанием с отлагательным существительным: *оудиниши дѣтиско* или *оудин дѣтиско*.

Младенцы-мученики причисляются к лику святых и вспоминаются Церковью 29 декабря. Текст данной церковной службы неоднократно встречается в греческих и славянских источниках, в том числе он включен в состав древнейших праздничных мисей – Иильной Книги XI–XII вв. (РГАДА, Тш. 131) <Память> сѣмѣхъ млади(н)ѣ – Мѣрѣдъ тѣмъ ѡрѣдѣмъ ѡрѣдѣмъ. Упоминание о службе, посвященной святым младенцам, содержится и в древнейших старославянских текстах: мѣ<сѣ>ца дѣк<мѣра> нѣ. с<вѣ>тънѣхъ млади(н)ѣхъ изнѣнѣхъ... къ вѣ-амѣи предавъ (Ассеманьево Евангелие 1356, 14). Обратим внимание, что и в греческих и в славянских текстах мы встречаем здесь именно слова *οἰοῦμαι* и *μαρτύρῃς*.

Использование в греческих толковых, экзегетических и богослужебных сочинениях слова *οἰοῦμαι* приводит к тому, что его соответствие *младенцы* активно употребляется и в славянских источниках: оказавших большое влияние на славянскую христианскую мысль средневековая и русская фразеологическая система Толкования на Евангелия Феофилакта Болгарского (XI в. по рукописи XIII в.): *Дѣя чѣмъ же поумрѣто избѣженъ младенцею? Дѣя того, чѣмъ обѣруживаша злоба Ирода (Па Евангелие отъ Матфея), въ «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона: Но въ речѣхъ его вѣрѣи отъ языка (прѣж) поклоннаша ему, а Иудѣи некахуть зрѣти его, его же ра(д)и младенци извѣни.*¹ Более того, если речь идет об убийстве невинных, древнерусские авторы называли мучеников младенцами независимо от возраста, внося изменения даже в *восточный* текст. Так, в 2 Пар 36:17 мы читаем об убийстве еврейских юношей царем Навуходосором: «И Он [Бог] навел на них царя Халдейского, – и тот умертвил юношей их мечом в доме святыни». Русское *юноша* в синодальном переводе буквально передает греческое *νεῖκος* и латинское *juvenis*, однако в славянском тексте здесь – именно младенцы: *Навѣдѣ ко на нихъ цѣа халдѣйска и покн млади(н)ца н(х) меч(м) в дому сѣтѣ* (Геннадиевская Библия 1499 г.; то же в современном церковнославянском тексте).

На примере исследуемого выражения мы можем проиллюстрировать еще один путь актуализации *библейских* эпизодов и введения в русский язык выражений из Писания. Речь пойдет о влиянии на фразеологическую систему русского языка сочинений авторов-паломников в Святую Землю. Начнем, что в трех исследованных нами источниках: Хождение игумена Даниила 1107 г., Хождение князя Василия Позникова по святым местам Востока 1558–1561 гг.,

¹ Цитируется по Мусси-Пушкинскому сборнику 1414 г. в копии начала XIX в. / Изд. В. Срезневский, СПб., 1893 (Зап. АН, т. 2, Прил. № 5), С. 52.

Хождение Трифона Коробейникова 1593–1594 г. – вспоминается анализируемый эпизод, причем употребляется в текстах именно слово *младенцу*: И войдучи изъ церкви на правую рѣку вымѣхучи, и естьщѣ ошцѣра гл҃гоука подѣ церковь аще, и къ той ошцѣрѣ ажеши ащеши святыѣхъ младенцѣхъ и оттѣуда взѣты сѣтъ святыи младенци къ Царьградѣ; И та земля вся елика дѣри тоа нынѣ зовѣтъся Рама, и то есть область Вифлиемская. И ту Ирод царь посла вози своя в Рамѣхъ взѣсть святыѣхъ младенцѣхъ – Хождение игумена Даниила; Иродѣ царь избиваѣтъ младенцы съ матерями за Христа, и отъ материнѣхъ сосѣцѣ ажеко течѣша на земие – Хождение Трифона Коробейникова; И съ тѣхъ ошцѣры ажеко дѣри къ другѣю ошцѣрѣ и къ той ошцѣри, сказываѣтъ, Иродѣ царь избиваѣтъ младенцѣхъ за Христа – Хождение купца Василья Понякова. Обратим внимание, что Трифон Коробейников, рассказывая о данном эпизоде, обнаруживает знакомство с упоминавшимся выше сочинением Златоуста «Об Ироде и младенцах...», ср.: *мѣнъ вѣннѣхѣу и ни иѣ послѣдѣющаго, съсыци мѣкѣтъи земля кровлехѣ*⁴ (Златоуст, XII в.).

Кроме этого, нельзя кратко не отметить и другие пути проникновения библейских выражений в русский язык. На появление исследуемого нами фразеологизма могла также повлиять и апокрифическая традиция, поскольку исследуемый евангельский эпизод неоднократно встречается в новозаветных апокрифах (Деянѣя Матфея, Апокалипсис Павла и др.), где упоминается об «игибенныхъ младенцахъ». Следует указать и на взаимосвязь между использованием анализируемого выражения в древнерусских литературных источниках и соответствующего сюжета в иконописи. Отметим тот факт, что еще в Византии сложились иконописная традиция, согласно которой собственно Рождество Христово составляло на иконах лишь ядро изображения. Вокруг этого ядра группировались и другие сюжеты, в том числе и «Избиение младенцев» с помещением на полях парафраза евангельского текста, содержащего апокрифические подробности: *Повѣсть Иродѣ царь ѡвѣтъ иѣа, избѣи мѣдѣи во вѣи иѣдѣи двѣи мѣтѣи и избѣиши, и тѣиши иѣдѣи аѣши четѣрѣнадесять тѣиша*. Особо широкое распространение этот иконописный эпизод на Руси получает в XVI–XVII вв.⁴ Впрочем, изучаемый сюжет мог быть изображен на

⁴ В данном случае нельзя исключать влияние на русскую иконопись западноевропейских образцов (в Европе к анализируемому сюжету обращались Питер Брейгель Старший, Джотто ди Бондоне, Дуччо ди Буонинсенья, Мастер Бертрам из Милана, Никола Пуссен и ит. др.).

иконах самостоятельно, ср. у Н. С. Лескова: «Как шло дело о детях, то мы думали, что он [мудрый иконограф] изобразит Романа-Чудотворца, коему молятся от неплодия, или избитые младенцы в Иерусалиме, что всегда матерям, потерявшим чад, бывает приятно, ибо там Рахиль слезами плачет о детях и не хочет утешиться...» (Н. С. Лесков. Запечатленный ангел). Поредко на иконах помещается и само название евангельского эпизода: ѿ избитиѣхъ младенцевъ, что помогает закрепить исследуемое выражение в языке. Также обратим внимание, что события Рождества и история злодеяний Ирода легли в основу славянского народного театра.

Итак, мы видим, что библейские выражения, в особенности не представленные в Священных текстах своим лексическим составом, попадают в русский язык сложными путями, посредством многочисленных источников-посредников, среди которых можно выделить эстетические, толковые и богослужебные святоотеческие сочинения. Также нельзя не учитывать влияние на формирование системы русских библейских выражений апокрифической, иконописной традиции и древнерусских сочинений, написанных в жанре хождения в Палестину.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как известно, язык является не только средством общения и передачи информации, но и служит для духовного развития и совершенствования человека. Принятие христианства и перевод Священного Писания на старославянский язык обеспечили «славянское культурное чудо», когда Русь, по выражению Илариона Киевского, стала ведома и слышима всеми концами земли. Свидетельством духовного преображения славян явилось и усвоение многочисленных библейских фразеологизмов, в которых отражены как опыт древних языческих культур, так и новое духовное христианское содержание.

Как показывает наш анализ, библейские выражения весьма продуктивно исследовать в лингвокультурологическом и источниковедческом аспектах.

В большинстве случаев мы смогли реконструировать и описать культурные контексты, которые определяют внутреннюю форму и значение библейских выражений, показать их влияние на русскую культуру, литературу, сознание русского человека. Выявлено, что эсхатологические и антропологические представления, отношение к божественной благодати, греху и грешникам, женщине, врачам, лечению, богатству, ритуальной и обрядовой чистоте, сформировавшись под влиянием библейских идей в Византии, замещаются славянами и во взаимодействии с дохристианскими воззрениями живут в русском народе по сей день.

Определены и источники библейских фразеологизмов: это, с одной стороны, хронологически более ранние, чем ветхо- и новозаветные тексты, шумерские, вавилонские, египетские, древнегреческие, латинские сочинения, с другой – древнееврейские и арамейские тексты, опирающиеся на устную традицию, которая явилась источником и для Библии. Значимой является для нас и святоотеческая традиция, которая почти не исследована отечественными фразеологами, хотя именно в сочинениях христианских богословов Византии и Рима библейские актуализируются для читателя и становятся фактами языка. Мы можем выделить круг патристических текстов (в первую очередь, творения Оригена, Иоанна Златоуста и представителей «золотого века» христианства), которые напрямую (будучи переведены на славянский язык) или опосредованно (найдя отражение в сочинениях большинства Отцов Церкви или в текстах богослужений) оказывают влияние на формирование фразеологической системы русского языка. Различное истолкование богословами Восточной и Западной Церкви важнейших догматов христианства определяет тот факт, что в современных европейских языках нет

полного соответствия в плане объема, состава, формы и смысла заимствованных библейских выражений.

Результаты, полученные при анализе библейских фразеологизмов в лингвокультурологическом и источниковедческих аспектах, позволяют говорить о продолжении исследований в этом направлении. Это и изучение новых тематических групп библизмов, и привлечение новых источников, тем более что в последние годы активно вводится в научный оборот различные древнерусские тексты, в том числе гимнографические и апокрифические, в которых находят отражение библейские представления и мотивы.

Это позволяет надеяться, что со временем совместными усилиями филологов-классиков и славистов, фольклористов, этнолингвистов и культурологов будут подробно описаны история и бытование библизмов в восточнославянской и русской книжности и русском фольклоре.

В 2006 г. вышла моя первая монография по русской библейской фразеологии в контексте культуры. Ее изданию способствовали мои Учителя – Марина Николаевна Славянская, Александр Михайлович Камчатнов и Игорь Георгиевич Добродомов. В книге было представлено исследование, а также корпус древнерусских оригинальных и переводных текстов, в которых нашли отражение представления, лежащие в основе русских библейских фразеологизмов. Тексты были воспроизведены на языке-оригинале с переводом на русский язык и лингвокультурными комментариями.

В настоящем издании представлена расширенная и дополненная исследовательская часть данной работы с учетом результатов, полученных автором в докторской диссертации «Источниковедение истории русской библейской фразеологии» (2009 г.), включена новая глава, посвященная изучению путей проникновения библейских фразеологизмов в русский язык.

БИБЛИОГРАФИЯ

Словари

1. Bauer 1979 – Bauer W., Gingrich F. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago, 1979.
2. HBD – Harper's Bible Dictionary – Achtemeier P.J. *Harper's Bible dictionary*. San Francisco, 1985.
3. EBD – Easton's Bible Dictionary. s. l. 1988.
4. Kittle-Friedrich 1985 – Kittle G., Friedrich G. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids. 1985.
5. Liddell-Scott 1992 – Liddell H. G., Scott R. *Greek-English Lexicon*. Oxford, 1992.
6. NBD – Douglas J.D. *New Bible Dictionary* Wheaton, IL, 1982.
7. OLD 1968 – Oxford Latin Dictionary. Oxford, 1968.
8. Vine 1981 – Vine's Expository dictionary of Old and New Testament words. Old Tappan, N.J., 1981.
9. Whitaker 1995 – Whitaker R. *Revised BDB Hebrew-English Lexicon*. Philadelphia, 1995.
10. Ашукина 1987 – Ашукина Н. С., Ашукина М. Г. *Крылатые слова*. – М., 1987.
11. БАС – Большой академический словарь русского языка: Словарь современного русского литературного языка. – М., 1948–1965.
12. Библиейские цитаты: словарь-справочник / Сост.: Арапов М. В., Барботько Л. М., Мирский Э. М. – М.: Издательство УРСС, 1999.
13. Библия в поговорках и поговорах / Сост. Р. Москвитина, Ю. Ташчук – М.: Троицкое слово, 2000.
14. БМС – Барих А. К., Момченко В. М., Степанова Л. И. *Словарь русской фразеологии: историко-этимологический справочник*. – 2-е изд. – СПб., 2001.
15. Горбачев Н. А. *Библиейские афоризмы*. – Саратов, 1991.
16. Грановская Л. М. Библиейские фразеологизмы. Опыт словаря // *Русская речь*. – 1998а. – № 1–4, 6.
17. Грановская Л. М. *Словарь библиейских имен*. – Баку, 1998б.
18. Дворецкий 1958 – Дворецкий И. Х. *Древнегреческо-русский словарь*. – Т. I–II. – М., 1958.
19. Дьяченко 1900 – Дьяченко Г. *Полный церковнославянский словарь*. – М., 1900.
20. Кочедыков, Жильцова 1997 – Кочедыков Л. Г., Жильцова Л. В. *Краткий словарь библиейских фразеологизмов // Вестник СамГУ*. – 1997. – № 1 (3).
21. МАС – Словарь русского языка в 4-х т. – М., 1986.

22. Миттесва Н. П., Макаров В. И. Библизмы в русской словесности // Русская словесность. – 1993. – № 2; 1996. – № 2.
23. Медведев А. В. Библийские изречения. – Екатеринбург, 1994.
24. Михельсон 1997 – Михельсон М. И. Русская мысль и речь. – Т. 1. – СПб., 1902–1903. Репринт. изд. – М., 1997.
25. Молотова 1986 – Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А. Н. Молотова. – М.: Русский язык, 1986.
26. Мудрость столетий: Энциклопедия афоризмов / Авт.-сост. Н. П. Векшин. – М.: Столетие, 1997.
27. Николаев Н. Библийское слово в нашей речи: Словарь-справочник. – СПб.: Светлицок, 1998.
28. Нюстрем 1997 – Нюстрем Э. Библийский словарь. – М., 1997.
29. СДРЯ XI–XIV – Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. – М., 1988.
30. СлРЯ – Словарь русского языка XI–XVII вв. – М., 1975.
31. Средневский 1989 – Словарь древнерусского языка. – М., 1989.
32. Фасмер 1996 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 1–4. – М., 1996.
33. Федоренко Н. Т., Сокольская Л. Н. Афористика. – М., 1990.
34. Федоров 1995 – Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А. Н. Федорова. – Новосибирск: Наука, 1995.
35. Фразеологический словарь старославянского языка. Проспект / Под ред. С. Г. Шулежковой. – М.: Магнитогорск, 2006.
36. Ушаков 1935–1940 – Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. – Т. 1–4. – М., 1935–1940.
37. Черных 1993 – Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка. – Т. 1–2. – М., 1993.
38. Шарьяв В. Л. Словарь библийских крылатых выражений (фразеологических оборотов) // Религия вчера, сегодня, завтра: Курс лекций по истории и философии религии. – Архангельск, 1993.

**Источники на кириллице: древнерусском, русском и славянских языках,
переводы на русский язык**

1. Авт. ж. – Житие протопопа Авакума, им самим написанное // Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн. 1. – Вып. 1 (РНЕ. – Т. 39), стлб. 1–240 [ред. А. С. 1–82: 1673 г. (перевод: Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 11–80) и Робинсон А. Н. Житиеописание Авакума и Епифания. – М., 1963. С. 139–172]; ред. Б. С. 83–150: 1672 г., еп. XIX в.; ред. В. С. 151–240: 1675 г., еп. XVIII–XIX вв.].

2. Ал. пов. (сказ.) – Орлов А. История об Аловском князю и о последнем сидении аз турского царя Братима донских казаков... лета 7135 года // РГВ. – 1906. – Т. LVI. – № 3, 4. – С. 137–174, см. к. XVII в.
3. Александр, российский дворянин – История о Александре российском дворянине // Споровский В. В. Русские повести XVII–XVIII вв. I – СПб., 1905. С. 129–179, см. XVIII в.
4. Александрия, XII в. – Истрия В. М. Александрия русских хронографов. Исследования и текст // Чт. ОИДР, 1894. Кн. 1. Отд. III. Кн. 2. Отд. II – тексты. (Отд. отд. – М., 1893). XII в., см. XV–XVII вв. [с. 5–128: XII в., см. XVI в.; с. 131–242: XV в.; с. 243–343: XVI в.; греч.: *Attilianus. Fragmenta scriptorum de rebus Alexandri M. Pseudo-Calixthenes. Parisiis, 1846*].
5. Алф., 446, XVII или Алф. – Книга спаломея гречески алфавит. – Рукоп. БАН, Арх. д., № 446. XVII в.
6. Анекдоты древних пошелоуцев – Анекдоты древних пошелоуцев. Сочинение Василия Березайского. – СПб., 1798, VI–VII.
7. Апок. XII–XIII вв. – Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, на пергамене. – Рукоп. БАН, собр. Ник., № 1, л. 1–108. XIII в. [греч.: PG, 106, 1863, 216–457].
8. Беседа Вал. – Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев. Апокрифический заметник XVI века. Текст его с введением В. Г. Дружинина и М. А. Дьяконова // ЛПАК за 1885–1887 гг. – Вып. 10. – Отд. II. – СПб., 1895. – С. 1–32; после 1553–1554 гг., см. XVII в.
9. Был. Т. – Русские былины старой и новой записи / Под ред. акад. Н. С. Тихомирова и проф. В. Ф. Миллера. – М., 1894. Отд. I. Былины старой записи. С. 1–88, см. XVII–XVIII вв. [в Словаре цитируется по изд. А. М. Астаховой].
10. Василий Великий. Беседы на Шестоднев – Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Творения яже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кипрадокийского. – Ч. I. – М., 1886.
11. Вес. Мел. – Веселый и шуточный Меландр, повествующий короткие, но приятные анекдоты... / Пер. с лат. – Ч. I–II. – М., 1789.
12. ВМЧ –
 Великие Минеи-Четия, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Апрель. Тетр. 1. Дни 1–8. – М., 1910, 320 столб. XVI в.
 Великие Минеи-Четия, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Апрель. Тетр. 3. Дни 22–30. – М., 1915, столб. 641–1158. XVI в.
 Великие Минеи-Четия, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Апрель. Тетр. 2. Дни 8–21. – М., 1912, столб. 321–640. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Декабрь. Дни 1–5. – М., 1901, стлб. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Декабрь. Дни 6–17. – М., 1904, стлб. 581–1188. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Декабрь. Дни 18–23. – М., 1907, стлб. 1189–1860. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. – М.; СПб., 1868–1917. Декабрь. Тетр. 1. Дек. 24. – М., 1910, стлб. 1861–2192. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Декабрь. Тетр. 2. Дни 24–31. – М., 1912, стлб. 2193–2510. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Декабрь. Тетр. 1. День 31. – М., 1914, стлб. 2511–2830. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Ноябрь. Дни 1–12. – СПб., 1897, стлб. 3–884. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Ноябрь. Дни 13–15. – СПб., 1899, стлб. 885–2060. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Ноябрь. Ч. I, тетр. 1. День 16. – М., 1910, стлб. 2061–2380. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Ноябрь. Ч. I, тетр. 2. Дни 16–17. – М., 1911, стлб. 2381–2700. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Ноябрь. Ч. I, тетр. 3. Дни 16–22. – М., 1914, стлб. 2701–3108. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Ноябрь. Ч. II, тетр. 1. Дни 23–25. – М., 1917, стлб. 3109–3428. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Октябрь. Дни 1–3. – СПб., 1870, стлб. 3–792. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Октябрь. Дни 4–18. – СПб., 1874, стлб. 793–1534. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Октябрь. Дни 19–31. – СПб., 1880, стлб. 1535–2114. XVI в.

Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Сентябрь. Дни 1–13. – СПб., 1868, стлб. 3–672. XVI в.

- Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Сентябрь. Дни 14–24. – СПб., 1869, столб. 673–1392. XVI в.
- Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Сентябрь. Дни 25–30. – СПб., 1883, столб. 1393–2300. XVI в.
- Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Январь. Тетр. 1. Дни 1–6. – М., 1910, 320 столб. XVI в.
- Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Изд. Археограф. комис. Январь. Тетр. 2. Дни 6–17. – М., 1914, столб. 321–640. XVI в.
13. ВПН – Великорусские народные песни. Собранные А. Н. Соболевским. – СПб., 1895–1902. – Т. I–VII.
 14. Вознесение Исайи – Вознесение Исайи // Ветхозаветные апокрифы. – СПб., 2001.
 15. Врочебница – Шмидт С. О. Врочебница мудра зело (по рукописи XVII века) // Источниковедение и история русского языка. – М., 1964. XVI в.
 16. Герберштейн – Герберштейн С. Записки о Московитских делах. – СПб., 1908.
 17. Гиппократ. Закон и Гиппократ. О благоприличии – Гиппократ. Этика и общая медицина. – СПб., 2001.
 18. Григорий Богослов – Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х т. – М.; Минск, 1999.
 19. Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни италийских святых отцов и о бессмертии души. – М.; Рига, 1996.
 20. ДАН –
 - I – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. I. – СПб., 1846, к. X в. – 1613 г.
 - II – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. II. – СПб., 1846. 1613–1645 гг.
 - III – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. III. – СПб., 1848. 1645–1654 гг.
 - IV – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. IV. – СПб., 1851. 1655–1664 гг.
 - V – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. V. – СПб., 1853. 1665–1674 гг.
 - VI – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. VI. – СПб., 1857. 1670–1676, 1680–1674 гг. (в прибавл.).
 - VII – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. VII. – СПб., 1859. 1675–1681 гг.
 - VIII – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. VIII. – СПб., 1862. 1678–1681 гг.

- IX – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. IX. – СПб., 1875. 1676–1682 гг.
- X – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. X. – СПб., 1867. 1682–1683 гг.
- XI – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. XI. – СПб., 1869. 1684–1685 гг.
- XII – Дополнения к Актам историческим, собр. и изд. Археограф. комис. – Т. XII. – СПб., 1872. 1684–1699 гг.
21. Дамаскин – Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. По изданию: Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М., 2002.
22. Даниил Заточник – Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их передаткам / Приготовил к печати Н. Н. Зарубин. – Л., 1952 (Памятники древнерусской лит-ры. – Вып. 3), сн. XVI–XVII вв.
23. Демидов – Прокофий Акифиевич Демидов. Письма к детям и разным лицам // Русской армия, 1873.
24. Д. Нос. Колом., 1675 г. – Титов А. А. Носиф архиепископ Коломенской (Дело о нем 1675–1676 гг.) // Чт. ОИДР. – 1911. – Кн. 3. – Отд. I. – С. 1–160.
25. Домострой – Домострой. – СПб., 2001.
26. Евх – Синайский свиток: Nahlǝǝl R. Euhologium Sinaiicum. I.II. Ljubljana. 1941–1942.
27. Ерм.–Ер., Слово к верн., XIV в.
28. Есаф – Послание Есафа к детям и братии. – Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской душой письменности // Изв. ОРЯС. – 1903. – Т. VIII. – Кн. 2. – С. 52–65. XIV–XV вв., сн. XVI в.
29. Ж. Нифонта 1219 – Житие преподобного и богоугодного отца нашего Нифонта, земного муча // Матеріали з історії візантійсько-слов'янської літератури та мови / Підготував до друку А. В. Ристенко. – Одеса, 1928. – С. 238–344, сн. 1219 г. и XVII–XVIII вв.
30. Заветы двенадцати патриархов – Заветы двенадцати патриархов // Ветхозаветные апокрифы. – СПб., 2001.
31. Златоструй, XII – Малинин В. Н. Десять слов Златоструя XII века / Изд. ОРЯС. – СПб., 1910. – С. 1–7: XII в., сн. XVI в., далее: XII в.
32. Ив. Грозный королю швед. 1573 г. – Грамоты царя Ивана Васильевича к Иоанну, королю шведскому, 1572–1573 гг. // ЛДЛК. – 1871. – Вып. V. – С. 30–47.
33. Ив. Грозн. Посл. I – Послание царя Иоанна Васильевича к князю Андрею Курбскому. – Сочинения князя Курбского. – Т. I // РИБ. – Т. 31. – СПб., 1914, стлб. 9–112. 1564 г., сн. XVII в.
34. Иероним. Четыре книги толкования на Евангелие от Матфея. – М., 6 г.

35. Иероним. О сохранении девственности. – СПб., 1997.
36. Изборник Св. 1073 – Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. – М., 1983.
37. Изборник 1076 г. – Изборник 1076 г. – М., 1965.
38. Изм. – Изъяснит.
39. Иоанн Златоуст. Беседа на притчу о должнике – Иоанн Златоуст. Беседа на притчу о должнике // Творения. – Т. 3. – Кн. 1. – СПб., 1897.
40. Иоанн Златоуст. О предательстве Иуды – Иоанн Златоуст. О предательстве Иуды. Беседа 1 // Творения. – Т. 2. – Кн. 1. – М., 1993.
41. Иоанн Златоуст. На 2 Послание к Коринфянам. Гомилия 4.
42. Иоанн Златоуст. На Матфея – Иоанн Златоуст. На Матфея // Избранные творения. – Т. 2. – М., 1993.
43. Иринеи Лионский. Против ересей // Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. – 2-е изд. – СПб.: Издание книгопродавца Н. Л. Тулузова, 1900.
44. История о орденах – История о орденах или чинах военных, иже же кавалерских... Автора Адриана Шохобеха / Пер. с фр. – М., 1710.
45. История семи мудрецов – История семи мудрецов. – Вып. 1–2 / Предисл. Ф. Булгакова. – СПб., 1878–1880 (Изд. ОЛДП, вып. 29 и 35). XVII в., ст. XVII в. [с. 1–72; вып. 29; с. 73–142; вып. 35].
46. Иуд. война – Иосиф Флавий.
47. Иуд. др. – Иосиф Флавий. Иудейские древности.
48. Иустин Мученик. Разговор с Трифоном иудеем. – Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1998. – С. 271–344.
49. Киево-Печерский патерик – Киево-Печерский патерик (Арсениевская редакция). ГПБ. Q. n. I. 31. – 1406 г. 1222–1226 гг.
50. Кириа Д. – Сборник Кириа Давидова / Изд. Публ. 6-ки под ред. П. Н. Шеффера. – СПб., 1901, ст. XVIII в. [перевод: Древние российские стихотворения, собранные Кирием Давидовым / Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Пупилова. – М.: Л., 1958].
51. Книга Еноха – Книга Еноха // Ветхозаветные апокрифы. – СПб., 2001. Параллельно дается ссылка на главы и стихи данной книги.
52. Книга глаголемая гречески алфавит. – Книга глаголемая гречески алфавит. Рукон. БАН, Арх. д., № 446. XVII в.
53. Книга парницаема Козьма Индикоплов – Книга парницаема Козьма Индикоплов. – М., 1997.
54. Книга зовомая земледельческая... – Книга зовомая земледельческая... Рукон. БАН, 34.5.23.

35. Книга степенная царского родословия – Книга степенная царского родословия. Ч. 1–2 // ПСРЛ. – Т. XXI, 1–2 пол. – СПб., 1908–1913. – Ч. 2. 1560-е гг., ст. XVI–XVII вв.
36. Книга Юбилеев – Книга Юбилеев // Ветхозаветные апокрифы. – СПб., 2001.
37. Корыта 2004 – Корыта. – СПб., 2004.
38. Курб. Ист. – История о великом князе Московском – Сочинения князя Курбского. – Т. 1 // РНБ. – СПб., 1914. – Т. 31, стлб. 161–354. XVI в., ст. XVII в.
39. Курб. Пис. – Письма князя Курбского к разным лицам // РНБ. – СПб., 1914. – Т. 31, стлб. 359–472. XVI в., ст. XVII в.
40. Лексикон Беринды – Лексикон славеноросский и имен тлькование Памвы Беринды. – Киев, 1627 [перепод. фотомех. способом: Лексикон славеноросский Памвы Беринды. – Київ, 1961. Стлб. 1–477: 1627 г.].
41. Маргарит – Маргарит. Рук. Тр-Серг., XV в., № 147.
42. Материалы для истории раскола – Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. – Т. IV. – Ч. 1. Челобитная Никиты (Пустосвята); Сочинения Лазаря и подьяка Федора; Челобитная инока Сергия. – М., 1878. 1665–1682 гг.
43. Мин. новб. 1097 г. – Месица новбрь // Ягич Н. В. Службные мниши за сентябрь, октябрь и новбрь. В церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. / Изд. ОРЯС АН. – СПб., 1886. – С. 267–512. 1097 г., XII в.
44. Моск. лет. – Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. – Т. 25. – М.; Л., 1949, ст. пера. тр. XVI в.
45. Ник. лет. IX – Летописный сборник, именуемый Патриархиско или Никоновской летописью // ПСРЛ. – Т. 9–14. – СПб., 1862, ок. 1526–1530 гг., ст. вт. пол. XVI в., вар. XVI–XVII вв.
46. Ник. лет. X – Летописный сборник, именуемый Патриархиско или Никоновской летописью // ПСРЛ. – Т. 10. – СПб., 1885, ок. 1526–1530 гг., ст. вт. пол. XVI в., вар. XVI–XVII вв.
47. Одинадцать интермедий XVIII в. – Одинадцать интермедий XVIII века. Пг., 1915.
48. Ориген. О боговдохновенности Священного Писания – Ориген. О боговдохновенности Священного Писания и о том, как должно читать и понимать его // О началах. – Самара, 1993. – С. 265.
49. Ориген. Против Цельса – Против Цельса: Апология христианства. Сочинение Оригена Учителя Александрийского. – М., 1996.
50. Палея – Палея Толковая. – М., 2002. Подготовка древнерусского текста и перевод А. М. Камчатнова.

71. Памятники древней о вере – Памятники древней о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирине Михайловны / Собр. А. Голубицын // Чт. ОИДР. – 1892. – Кн. 2. – Отд. II. – 1644–1645 гг.
72. Пам. Смутн. Врем. – Российская историческая библиотека. Л., 1925.
73. Панд. Авг. – Пандект Августа Черволицца. – Рукон. ГИМ, Воскрес. – № 30, л. 1–310. XI в.
74. Пат. печ. – Патериц Киевского Петерского монастыря / Изд. Археограф. комис. – СПб., 1911. XIII в., сп. XV в., вар. XVI в.
75. Пережл. лет. – Летописец Пережляля Судальского, составленный в начале XIII в. (между 1214 и 1219 г.) / Издан Н. Оболенским. – М., 1851. 1214–1219 гг., сп. XV в.
76. Плавание святого Брендана – Плавание святого Брендана. – СПб., 2002.
77. Повесть об осаде Пскова – Повесть о приходе литовского короля Степана на великой и славной град Псков... / Сообщ. П. Сахаров // Чт. ОИДР. – 1847. – № 7, заседание 28 февраля 1847 г., смесь. – С. 1–47. XVI в., сп. вт. четв. XVII в.
78. Пов. о начале Москвы – Повесть о начале Москвы / Подготовка текста, вводная статья и описание рукописей Л. Н. Пушкарёва // Материалы по истории СССР. II. – М., 1955. – С. 228–236. XVI–XVII вв., сп. к. XVII – в. XVIII в.
79. Пов. прилож. на Псков – Повесть о приложении литовского короля Степана на великой и славной град Псков... / Сообщ. П. Сахаров // Чт. ОИДР. – 1847. – № 7, заседание 28 февраля 1847 г., смесь. – С. 1–47. XVI в., сп. вт. четв. XVII в.
80. Послание Ив. Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь, 1573 г. – Послание Ивана Грозного / Подгот. текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье; Перевод и комментарии Я. С. Лурье; Под ред. В. П. Адришиной-Перетц. – М.; Л., 1951.
81. Причитания – Барсов Е. В. Причитания северного края. – Ч. I–II. – М., 1872–1882.
82. Пролог (март), XIII в. – Отырки из пролога мартовской половины года. – Рукон. БАН, 4. 9. 31, л. 1–13. XIII в.
83. Пролог XIV в. БАН – Пролог. Отырок, месяца декабря, январь, февраль. – Рукон. БАН, 17. 11. 4. XIV в.
84. Рышков. Журн. I – Журнал или дневные записки путешествия капитана Рышкова по различным провинциям Российского государства в 1769–1770 г. – Кн. I. – СПб., 1770.
85. Сб. Друж. – Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI-го века // ЛЗБАК за 1908 г. – СПб., 1909. – Вып. 21. – С. 35–117.
86. Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаментамному списку. – СПб., 1893 (Сб. ОРЯС. – Т. 54. – № 4). XIII в., сп. XIV–XV вв.
87. Сты. Послов. – Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и проч. XVII–XIX столетий / Собрал и приготовил к печати П. Савоин. – СПб., 1899. I–II // Сб. ОРЯС. – Т. 66.

88. Сирин. О Божьей Матери... – Ефрем Сирин. О Божьей Матери и Еле // Избранное. – М., 2002.
89. Сказание, восто от [кингата] Бытисе – Сказание, восто от [кингата] Бытисе. Христовите думя, как [Господь] сотворил вощко. Богословни, Отче! // Старобългарска литература. – Т. V. Естествознание. – София, 1992.
90. Сказ. пов. сб. Ал. из. – «Сказочная» повесть об яловском явлении и осадном сидении в 1637 и 1642 гг. / Подготовил к печати А. Н. Рубинцов // Воинские повести Древней Руси. – М.; Л., 1949. – С. 85–112, к. XVII в.
91. Слово и поучение против язычников XV–XVI вв. – Галаховский П. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. – Т. II. Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе // Зап. Моск. археол. ин-та, 1913. – Т. XVIII. XIII–XVIII вв.
92. Стихотари, XII в. – Стихотариа месечный на крестовых полах. – Рукон. БАН, 34. 7. 6 (Осн. № 1267), л. 1–203. XII в.
93. Стоглав – Стоглав. – Казань, 1887. 1551 г., сп. XVII в. Ср.: Баченко Е. Б. Стоглав. Исследование и текст. – М., 2001.
94. Усп. сб. – Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С. И. Коткова. – М., 1971.
95. Чудо пресвятыя богородицы – Чудо пресвятыя богородицы о царине Персике, дочери царя Михаила Болгарского // Ситовский В. В. Русские повести XVII–XVIII вв. I. – СПб., 1905.
96. Феофилакт Болгарский – Феофилакт Болгарский. Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, Архиепископа Болгарского. – М., 2000.
97. Хожение за три моря Афанасия Никитина – Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 г. / Под ред. Б. Д. Грекова и В. П. Адринковой-Перети. – М.; Л., 1948, сп. XVI–XVII вв. [цитируется по 2-му изд.: Хожение за три моря Афанасия Никитина. 1466–1472 г. – 2-е изд., доп. и перераб. – М.; Л., 1958, сп. к. XV – в. XVI в., XVI в., XVII в. с тем же сокращением; с. 11–30; сп. в. XV – в. XVI в.; 33–50; сп. XVI в.; 53–67; сп. XVII в.]
98. Хр. Иоанна Малыя – Истрия В. М. Хроника Иоанна Малыя в славянском переводе. – Кн. 1–18. – СПб.; Одесса, 1897–1914. Репринтное издание: Истрия В. М. Хроника Иоанна Малыя в славянском переводе / Подготовка издания, вступительная статья и приложения М. И. Чернышовой. – М., 1994. XIII в., сп. XV–XVI вв., вар. XV–XVI вв.
99. Хронограф 1512 – Русский хронограф. Хронограф редакции 1512 г. // ПСРЛ. – Т. 22. – Ч. 1. – СПб., 1911, сп. 1538 г. вар. XVI–XVII вв. [описание состава источников см.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. – Л., 1975.
100. Чед. Авраам. – Челобитная старца Авраамия // ДБАК за 1872–1875 г. – СПб., 1877. – Вып. 6. – Отд. II. – С. 21–117. 1669–1670 гг., сп. XVII в.

101. Чолоб. Лип. – Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. – Т. IV. – Ч. 1. Чолобитная Никогия (Пустосвятка); Сочинения Лазаря и подьяка Федора; Чолобитная школа Сергея. – М., 1878. 1665–1682 гг.
102. Шестоднев – Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. – М., 2001.
103. Экон. Басма. – М., 2000.
104. Юдифь – Юдифь // Тихомиров Н. Русские драматические произведения 1672–1725 г. – СПб., 1874. – Т. 1. – С. 76–203 [то же изд.: Первые пьесы русского театра. – М., 1972. – С. 351–458]. 1674 г.

Иноязычные источники

1. *Aesopi fabulae*. Ed. E. Chambray. Paris: Les Belles Lettres, 1925–1926.
2. Asterius. *Homiliae* 1–14, ed. C. Datema, Asterius of Amasea. *Homilies* i–xiv. Leiden: Brill, 1970: 7–15, 17–24, 27–37, 39–43, 45–52, 59–64, 71–78, 85–106, 115, 117, 119, 121, 123, 125, 127, 135–146, 153–155, 165–173, 183–194, 205–219.
3. Athanasius, *Homilia in illud: Euntem autem illo* – *Homilia in illud: Euntem autem illo* [Sp.], ed. H. Nordberg, *Athanasiana* I [Commentationes humanarum literarum 30.2. Helsinki: Centraltryckeriet, 1962].
4. Basilii Caesariensis. *Homiliae super Psalmos*. PG, 29:209–494.
5. Clemens Alexandrinus. *Paedagogus* – Clemens Alexandrinus. *Paedagogus*, ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert and C. Maray, *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, 3 vols. [Sources chrétiennes 70, 108, 158. Paris: Cerf, 1:1960; 2:1965; 3:1970].
6. Clemens Alexandrinus. *Quis dives salvetur* – Clemens Alexandrinus. *Quis dives salvetur*, ed. O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, vol. 3, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie-Verlag, 1970]: 159–191.
7. Clemens Alexandrinus. *Stromata* – Clemens Alexandrinus. *Stromata*, ed. O. Stählin, L. Früchtel and U. Treu, *Clemens Alexandrinus*, vols. 2, 3rd edn. and 3, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), 17. Berlin: Akademie-Verlag, 2:1960; 3:1970].
8. Cyrillus. *Vita Euthymii u Cyrillus. Vita Joannis Hesychastae* – Kyrillos von Skythopolis. *Texte und Untersuchungen* 49.2. Bd. E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939 (*Vita Euthymii*, 3–85, *Vita Joannis Hesychastae*, 201–222).
9. Cyrillus Jerusal. *Catecheses ad illuminandos* – *Catecheses ad illuminandos* 1–18, ed. W.C. Reischl and J. Rupp, *Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, 2 vols. Munich: Lentner, 1:1848; 2:1860 (repr. Hildesheim: Olms, 1967): 1:28–320; 2:2–342.

10. Didymus. Commentarii in Job (12.1–16.8a) (partim in ceteris), ed. U. Hagedorn, D. Hagedorn and L. Koenen, Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob, pt. 4.1 [Papyrologische Texte und Abhandlungen 33.1. Bonn: Habelt, 1985]: 40–198.
11. Didymus. Commentarii in Psalmos 29–34 – Commentarii in Psalmos 29–34, ed. M. Gronewald, Didymos der Blinde. Psalmenkommentar, pt. 3 [Papyrologische Texte und Abhandlungen 8. Bonn: Habelt, 1969]: 2–414.
12. Didymus. Comm. in Psalmos 40–44.4 – Commentarii in Psalmos 40–44.4, ed. M. Gronewald, Didymos der Blinde. Psalmenkommentar, pt. 5 [Papyrologische Texte und Abhandlungen 12. Bonn: Habelt, 1970]: 2–244.
13. Didymus. Comm. in Ecc 3–4.12 – Commentarii in Ecclesiasten (3–4.12), ed. M. Gronewald, Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes, pt. 2 [Papyrologische Texte und Abhandlungen 22. Bonn: Habelt, 1977].
14. Didymus. Comm. in Ecc. 9.8–10.20 – Commentarii in Ecclesiasten (9.8–10.20), ed. M. Gronewald, Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes, pt. 5 [Papyrologische Texte und Abhandlungen 24. Bonn: Habelt, 1979]: 2–164.
15. Diodorus. Bibliotheca – Bibliotheca historica (lib. 1–20), ed. F. Vogel and K.T. Fischer (post I. Bekker & L. Dindorf), Diodori bibliotheca historica, 5 vols., 3rd edn. Leipzig: Teubner, 1:1888; 2:1890; 3:1893; 4–5:1906 (repr. Stuttgart: 1964).
16. Epiphanius. Haer. (Panarion) – Epiphanius. Panarion (= Adversus haereses), ed. K. Holl, Epiphanius, Bände 1–3: Ancoratus und Panarion [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, 31, 37. Leipzig: Hinrichs, 1:1915; 2:1922; 3:1933].
17. Ephraem Syrus. Quod iudicris rebus abstinendum sit christianis, ed. Konstantinos G. Phrantzoles, vol. 5. Thessalonica, 1994.
18. Ephraem Syrus. De psalmo. – Ephraem Syrus. De psalmo, ed. Konstantinos G. Phrantzoles, vol. 5. Thessalonica, 1994.
19. Ἐν τῇ ἰδέσῃ... – Ἐν τῇ ἰδέσῃ... Ed. J. Bidez, L'empereur Julien. Oeuvres complètes, vol. 1.1. Paris: Les Belles Lettres, 1932.
20. Eusebius. Comm. in Psalmos. – Eusebius. Commentaria in Psalmos, PG 23–24: 23:66–1396; 24:9–76.
21. Eustatius – Commentarii ad Homeri Odysseam, ed. G. Stallbaum, Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam, 2 vols. in 1. Leipzig: Weigel, 1:1825; 2:1826 (repr. Hildesheim: Olms, 1970).
22. Evangelium Ebionitum – Evangelium Ebionitum, ed. E. Klostermann, Apocrypha II. Evangelien, 2nd edn. Kleine Texte 8. Bonn: Marcus & Weber, 1910.
23. Gregorius Nyssenus. Orationes VIII de beatitudinibus. PG 44: 1193–1301.
24. Gregorius Nyssenus. De oratione domonica. – De oratione dominica orationes v, ed. F. Oehler, Gregor's Bischof's von Nyssa Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und fünf Reden auf das Gebet. Leipzig: Engelmann, 1839.

25. *Fabulae. Corpus fabularum Aesopiarum*. Ed. A. Hausrath and H. Hunger. Leipzig: Teubner, 1970.
26. *Iohannis Zonarae lexicon – Lexicon*, ed. J.A.H. Titmann, *Iohannis Zonarae lexicon ex tribus codicibus manuscriptis*, 2 vols. Leipzig: Crusius, 1808 (repr. Amsterdam: Hakker, 1967).
27. *Jeanne Chrisost. Oratio de epiphania – Oratio de epiphania [Sp.]*, ed. A. Wenger, "Une homélie inédite (de Sévérien de Gabala?) sur l'épiphanie," *Analecta Bollandiana* 95 (1977) 81–90.
28. *Michael Psellus, Theologica – Michaelis Pselli theologica*, ed. P. Gautier, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1989.
29. *Mystagogiae – Mystagogiae 1–5 [Sp.]*, ed. A. Fridagnol and P. Paris, *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques [Sources chrétiennes 126]*. Paris: Cerf, 1966.
30. *Nestle-Aland – The Greek New Testament*, edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Allen Wikgren (*Nestle-Aland 27th Edition of the Greek New Testament*). Stuttgart, 1993.
31. *Origenes. Fragmenta in Psalmos – Origenes. Fragmenta in Psalmos // Analecta sacra*. V. 2. Paris, 1884; 44, 9–10.
32. *Origenes. Excerpta in Psalmos. – Origenes. Excerpta in Psalmos PG*, 17.105–149.
33. *Origenes. Hom. in Jeremiam. – Origène. Homélie sur Jérémie*, vol. 1 [*Sources chrétiennes* 232. Paris: Cerf, 1976].
34. *Origenes. Hom. in Luk. – Homiliae in Lucam*, ed. M. Rauer, *Origenes Werke*, vol. 9, 2nd edn. *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 49 (35). Berlin: Akademie-Verlag, 1959.
35. *Origenes. Philocalia – Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 1–27)*, ed. J.A. Robinson, *The philocalia of Origen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893: 1–256; *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 23, 25–27)*, ed. É. Junod, *Origène. Philocalie 21–27: sur le libre arbitre [Sources chrétiennes 226]*. Paris: Cerf, 1976): 130–314.
36. *Origenes. Selecta in Psalmos – Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis)*, PG 12: 1053–1320, 1368–1369, 1388–1389, 1409–1685.
37. *Photius Bibliotheca – Bibliotheca*, ed. R. Henry, *Photius. Bibliothèque*, 8 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1:1959; 2:1960; 3:1962; 4:1965; 5:1967; 6:1971; 7:1974; 8:1977.
38. *Photius. Fragmenta in epistolam ad Philippenses – Fragmenta in epistolam ad Philippenses (in catenis)*, ed. K. Staab, *Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenhandschriften gesammelt*. Münster: Aschendorff, 1933: 621–630.
39. *Photius. Lexicon – Lexicon (A–D)*, ed. C. Theodoridis, *Photii patriarchae lexicon*, vol. 1 (–). Berlin: De Gruyter, 1982: 3–4, 7–440. *Lexicon (E–W)*: pp. 7–440.
40. *PRE – Pirqa Rabbi Eliczer*.

41. Psellus. Poemata. – Poemata, ed. L.G. Westerink, Michaelis Pselli poemata. Stuttgart: Teubner, 1992: 1–464.
42. PG – Patrologia Graeca. Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Paris.
43. PL – Patrologia Latina. Migne J.P. Patrologiae cursus completus. Series Latina. Paris.
44. Romanus Melodus – Cantica, ed. J. Grosdidier de Matons, Romanos le Mélode. Hymnes, vols. 1–5 [Paris: Cerf, 1:1964; 2:1965; 3:1965; 4:1967; 5:1981].
45. Simonides – Fragmenta, ed. D.L. Page, Poetae melici Graeci. Oxford: Clarendon Press, 1962 (repr. 1967 (1st edn. corr.)).
46. Suidae lexicon – Lexicon, ed. A. Adler, Suidae lexicon, 4 vols. [Lexicographi Graeci 1.1–1.4. Leipzig: Teubner, 1.1:1928; 1.2:1931; 1.3:1933; 1.4:1935 (repr. Stuttgart: 1.1:1971; 1.2:1967; 1.3:1967; 1.4:1971)].
47. The Voyage of Hui Corra – The Voyage of Hui Corra // Revue Celtique, 1893. XIV.
48. Мидраш Рабба. – Т. 1. Берешит Рабба. – Тель-Авив, 1968. (иврит)
49. Мидраш Ванера Рабба под ред. М. Марганота. Еврейская Тологическая Семинария Америки. – Нью-Йорк, 1993. (иврит)
50. Микрот галлот. Книга Бытия, часть первая. – Петроков, 1897. (иврит)
51. Микрот Галлот Меурот. – Иерусалим, 1995. (иврит)
52. Талмуд Вавилонский. – Вильна: Типография вдовы и братьев Ромы, 1883–1902 гг.: трактат Хагига. – Т. 6, 1902; трактат Йебамот. – Т. 10, 1889; трактат Санхедрин. – Т. 19, 1883–1884. (иврит)
53. Талмуд Вавилонский. – Варшава, 1863–1876 (иврит): трактаты Шаббат, Эрубин, Берахот – Т. 2, 1876; трактаты Бава Батра, Авода Зара – Т. 8, 1867; трактат Авод де рабби Натан – Т. 9, 1868 (иврит). В тексте сокращается как: Т. Bab, Талмуд Иерусалимский – Т. Hieros.
54. Таргум Ошелос // Пятикнижие Моисеево с библейско-талмудической энциклопедией «Торе-Ташмо» / Сост. Б. М. Эпштейн. – Вильна: Типография вдовы и братьев Ромы, 1902. (иврит)
55. Эпштейн Б. (ред.). Мидраш Танхума. – Житомир, 1898. (иврит)

Научная литература на кириллице

1. Аверинцев С. С. От берегов Евфрата до Евфрата. – М., 1987.
2. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997.
3. Аверинцев С. С. Рай // София-Логос. Словарь. – Киев, 2001.
4. Айвалов Д. Эллинистические основы византийского искусства. – СПб., 1900.
5. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. – СПб., 1999.
6. Алушкин Н. Д. Рухомая Мертвого моря. – М., 1960.
7. Афонский Е. В. В начале было... – СПб., 2002.
8. Алушкин Н. С., Алушкин М. Г. Крылатые слова. – М., 1966 и 1987.

9. Бабичев Н. Т., Боровский Я. М. Словарь латинских крылатых слов. – М., 1988.
10. Бадалюнова А. Книи окаяный // Живая старина. – М., 1997. – № 2.
11. Бадж Э. А. У. Египетская религия. Египетская магия. – М., 2003.
12. Баркли У. Комментарии к Новому Завету. – Б. м., 1986.
13. Барсов Н. И. Иоанн Златоуст // Христианство. – Т. 1. – М., 1993.
14. Бегунов Ю. К. К истории старославянского слова «измондо» // Studia paleoslovenica. – Praha, 1971.
15. Берман Б. И. Библиейские смыслы. – М., 1997.
16. Бетелство Е. И. О латинистических источниках библеизмов // Вестник СПбУ. Сер. 2. История. Языковедение. Литературоведение. – Вып. 3. – СПб., 1994.
17. Библиейская энциклопедия. – М., 1990.
18. Бисерман Э. Дж. Евреи в эпоху эллинизма. – М.; Иерусалим, 2000.
19. Бирюх А., Малевич Н. Из истории русских библиейских выражений // Русский язык за рубежом. – М., 1994. – № 5/6.
20. Бирюх А. К., Мокшено В. М., Степанова Л. И. Словарь русской фразеологии: историко-этимологический справочник. – 2-е изд. – СПб., 2001.
21. Боголюбовский Н. А. Древнерусское врачевание в X–XVII вв. Источники для изучения русской медицины. – М., 1960.
22. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. – М., 1994.
23. Бородин О. Р., Гужова С. Н. История географической мысли в Византии. – СПб., 2000.
24. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригена. – СПб., 1998.
25. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub aereis aesthetica*. – Т. 1. – М.; СПб., 1999.
26. Вартаньян Э. А. Из жизни слов. – М., 1973.
27. Веселовский А. Н. Параллели к сказанию о земном расе // Филологические записки. – 1875. – Вып. III.
28. Вильямс О. Дидактика как теория образования в ее отношениях к социологии и истории образования. – Т. 1. – М., 1904.
29. Вишковский В. Е. Активная шпата в раннехристианской литературе (генетический аспект): Дис. ... канд. филол. наук. – М., 2004 (рукопись).
30. Визлянец В. Библиейский словарь. – М., 1999.
31. Волошина Т. А., Астапов С. И. Языческая мифология древних славян. – Ростов н/Д, 1996.
32. Гак В. Г. Особенности библиейских фразеологизмов в русском языке (в сопоставлении с французскими библеизмами) // Вопросы языковедения. – 1997. – № 5.

33. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – М., 1913.
34. Глубоковский Н. Н. Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам. – София, 1935.
35. Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. – М., 1991.
36. Грановская Л. М. Библийские фразеологизмы. Опыт словаря // Русская речь. – 1998. – № 5.
37. Грейкс Р., Пагай Р. Иудейские мифы. Книга Божия. – М., 2002.
38. Григорьев А. В. Космологические и онтологические идеи в «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. – М., 2000.
39. Гриншес Л. о. Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. – М., 1999.
40. Грушко Е., Медведев Ю. Словарь русских суверой, примет и поверий. – Нижний Новгород, 1996.
41. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. – М., 1997.
42. Гура И. Библийские фразеологизмы в современном русском языке // Jews and Slavs. – Т. I. Иерусалим. – СПб., 1993.
43. Добродомов И. Г. К этимологии церковнославянского хлѣбъ (хлѣбъ) // Этимология 1981. – М., 1983.
44. Добролюбовский А. Александрийская образованность как сфера, благоприятствующая происхождению христианской Александрийской школы // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. – Ч. I. – М., 1880.
45. Довшин А. Рукопись из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства // ВДН. – 1958. – № 2.
46. Дьяконов А. П. Типы высшей богословской школы в древней церкви III–IV вв // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. – Вып. 3. – М., 1998.
47. Емельянов В. В. Древний Шумер. Очерки культуры. – СПб., 2003.
48. Займовский С. Г. Крылатые слова: Справочник цитаты и афоризма. – М.; Л., 1930.
49. Иванов В. В., Топоров В. Н. Реконструкция Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // Балто-славянские исследования. 1982. – М., 1983.
50. Иисус Христос в документах истории. – СПб., 1998.
51. Ильяшенко Т. А. Библийские и богослужебные элементы в прозе Н. С. Лескова: Дис. ... канд. филол. наук. – М., 2002.

52. Илюшина Л. А. Христианская топография Козьмы Индикоплова // *Метод, рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР*. – Вып. 2. – Ч. 1. – М., 1976.
53. *История Древнего Востока. Тексты и документы*. – М., 2002.
54. *История русской литературы*. – Т. 1. – М.: Л., 1941.
55. Заблочкин К. В., Мустафин Т. А. Древнерусское врачевание в «Киево-Печерском Патерике»: историографический анализ // *Медицина в художественных образах*. – Донецк, 2002.
56. Катенина Е. Т. Иоанн Златоуст и его духовное наследие в древнерусской культуре: Автореф. дис. ... канд. культурологии. – М., 2002.
57. Карсакин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. – М., 1994.
58. Кашина М. М. Сюжеты об Адаме и Еве в свете исторической поэтики. На материале древней и средневековой еврейской и славянской книжности // *Дис. ... канд. филол. наук*. – М., 2001.
59. Колесов В. В. Славянорусский и церковнославянский в древних переводах Евангелия // *Переводы Библии и их значение в развитии духовной культуры славян: Материалы международной Библиейской конференции, посвященной 75-летию Русской Библиейской комиссии*. – СПб., 1994.
60. *Комментарий к Евангелию от Матфея*. – М., 1998.
61. Крамер С. Н. *История пишущих в Шумере*. – М., 1991.
62. Крамер С. Н. *Шумеры*. – М., 2002.
63. Кравко Р. Н., Щеглов А. П. Глава «О человеке» из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна митрополита Болгарского // *Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли*. – М., 2000.
64. Кузнецова В. Н. *Евангелие от Марка. Комментарий*. – М., 2000.
65. Кулаковский Ю. А. *Эсхатология и элизиумизм в античном мире*. – СПб., 2002.
66. Левинская Н. *Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий*. – М., 1999.
67. Лосев А. Ф. *Эллинистическо-римская эстетика*. – М., 2002.
68. Лосский В. Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. – М., 1991.
69. Львов А. С. Из наблюдений над лексикой старославянских памятников // *Учен. запiski Института славяноведения АН СССР*. – Т. IX. – М., 1954.
70. Максимович К. А. Славянские слова современного русского языка и коринто-мифологическое наследие // *Folia Slavistica, Pale Михайловне Цейтлин*. – М., 2000.
71. Мартынов А. *Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоицизмом // Прибавления к изданию Св. Отцев в русском переводе*. – Ч. 43. – 1889.
72. Мейс А. *Общеславянский язык*. – М., 1951.
73. Мелерович А. М., Молчанов В. М. *Фразеологизмы в русской речи*. – М., 1997.

74. Мильков В. В. Древнерусские топонимы. – СПб., 1999.
75. Мирский М. Б. Медицина русского средневековья // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. – 2000. – № 4.
76. Михаил, еп. Иоанн Креститель и община Кузбасса // Журнал Московской Патриархии. – 1957. – № 12.
77. Мифологический словарь. – М., 1991.
78. Михельсон М. И. Русская мысль и речь. – Т. 1. – СПб., 1902–1903. Репринт. изд. – М., 1997.
79. Мурашов М. Ф. Семантика слова, хлябь // Этимология. 1979. – М., 1981.
80. О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование / Пер. с угаритского, введение и комментарии И. Ш. Шифмана. – М., 1999.
81. Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. – М., 2002.
82. Памятники литературы Древней Руси: XIV – сер. XV в. – М., 1981.
83. Памятники отреченной литературы. – Т. 1. – СПб., 1863.
84. Пиотровская Е. К. К изучению древнерусской версии «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова // ВВ. – Т. 51. – М., 1991.
85. Пиотровская Е. К. «Христианская топография» Козьмы Индикоплова в древнерусской письменной традиции. – СПб., 2004.
86. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. – М.; Л., 1938.
87. Пушкин А. С. Станционный смотритель // Собр. соч. в 10 т. – Т. 5. – М., 1981.
88. Райт Дж. Э. Библиейская археология. – СПб., 2003.
89. Редин В. К. «Христианская топография» Козьмы (Косьмы) Индикоплова по греческим и русским спискам. – Ч. 1. – М., 1916.
90. Реиников А. И. Комета Галлея // ИАН. – Вып. 18. – М., 1986.
91. Романов С. Атлантида: Факты. Свидетельства. Комментарии. – СПб., 2001.
92. Романова Г. Я. Наименование мер длины в русском языке. – М., 1975.
93. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М., 2002.
94. Сагарда А. И., Сидоров А. И. Александрийская богословская школа и ее представители // Ученые записки Российского православного университета им. Иоанна Богослова. – Вып. 3. – М., 1998.
95. Сантала Р. Апостол Павел, человек и учитель, в свете иудейских источников. – СПб., 1997.
96. Сантала Р. Мессия в Новом Завете в свете раввинистических писаний. – СПб., 1996.
97. Свенцицкий И. С. Тайные писания первых христиан. – М., 1980.
98. Сидоров А. И. Начало александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые записки Российского православного университета им. Иоанна Богослова. – Вып. 3. – М., 1998.

99. Соколов А. К. Жизнь и труды Св. Ефрема Сирина // Ефрем Сирин. Творения. – Т. I. – М., 1993.
100. Сотникова А. И., Белокопылова В. Л. Эмпирические и метафизические начала в «Илиаде» и «Одиссее» // Медицина в художественных образах. – Донецк, 2002.
101. Субботина И. М. История кометы Галлея. – СПб., 1910.
102. Талтлевский И. Р. Введение в Патристикку. – М., 2000.
103. Талтлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994.
104. Тексты Кумрана / Пер. и коммент. И. Амуслина. – М., 1971.
105. Тексты Кумрана / Пер. и коммент. А. Газова-Гинзберга, М. Елларовой и К. Стариковой. – СПб., 1996.
106. Телия В. Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. – М., 1999.
107. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. – М., 1996.
108. Толковое Евангелие. – М., 1993.
109. Толстая С. М. Вилы // Славянская мифология. – М., 1995.
110. Томсон, Дак. О. История античной географии. – М., 1953.
111. Топоров В. Н. Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. – М., 1996.
112. Трубачев О. Н. Заметки по старославянской этимологии // Этимологические исследования по русскому языку. – Вып. 4. – М., 1963.
113. Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. – М., 2003.
114. Трубачевой Е. Три очерка о русской идиоме. – М., 2000.
115. Трубачевой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Сочинения. – М., 1994.
116. Удальцова Э. В. Космос Иакинфов и его «Христианская топография» // Культура Византии. – Т. I. – М., 1984.
117. Уолш Н. А., Берков В. П. Русско-английский словарь крылатых слов. – М., 1984.
118. Учение Патристикки Моисея / Пер., введ., коммент. Н. Н. Шафмана. – М., 1993.
119. Филарет (Гумиловский), архиеп. Историческое учение об Отцах Церкви. – М., 1996.
120. Филова П. Д. Церковнославянская фразеология в светском художественном и общественно-публицистичеком литературе // Годовник на Софийския университет. Филологически факултет. – Т. LIX, 2. – София, 1965.
121. Флоссер Д. Инкус. – Челябинск, 1999.
122. Фрозер Д. Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1997.

123. Шанский Н. М. Что значит слово *клясть*? // Русский язык в грузинской школе. – Тбилиси. – 1970. – № 4.
124. Шанский Н. М., Боброва Т. А. Евангельский текст и фразеология русского языка // Слова в мире слова. – М., 2001.
125. Шиффман Л. От текста к традиции. – М., 2002.
126. Шулежкова С. Г. Крылатые выражения русского языка, их источники и развитие. – М., 2002.
127. Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Книга Бытия. Ч. I. – М., 1994.
128. Элиаде М. История веры и религиозных идей. – Т. I. – М., 2002.
129. Яковлева Э. Н. Эволюция библейских имен собственных в лексике и фразеологии русского и французского языков: Дис. ... канд. филол. наук. – М., 1998.
130. Ямалюк, О. Огнестепских мистериях / Перевод и вступ. статьи Л. Ю. Лукомского; Комментарий Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. – М., 1995.

Научная литература на иностранных языках

1. Allegro J. The Dead Sea Scrolls. 1956.
2. Anecdota Oxoniensia, Semitic series, 1886.
3. Barrett C.K. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles. Edinburgh, V. I, 1994; V. 2, 1998.
4. Baumgarten J. Studies in Qumran Law. Leiden, 1977.
5. Baur P.Ch. John Chrysostom and his Time. V. II. Westminster, 1959.
6. Bruce F.F. Second Thought on the Dead Sea Scrolls. London, 1956.
7. Castellino R. Mitologia sumero-accadica. Turin, 1967.
8. Charles R.H. The Book of Enoch. Oxf., 1893.
9. Clark D.H., Parkinson J.H., Stephenson F.R. An Astronomical Re-Appraisal of the Star of Bethlehem // Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society. 1977, vol. 18.
10. Clark R. Myth and Symbol in Ancient Egypt. London, 1959.
11. Coptic Gospel Library: Apocryphon of John. Leiden, 1995.
12. Cross F.M. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. N.-Y., 1964.
13. Davies A.P. The Meaning of the Dead Sea Scrolls. N.-Y., 1956.
14. Eckey W. Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Neukirchen-Vluyn, 2000. Bd 1–2.
15. Faulkner R.O. Ancient Egyptian Pyramid Texts. Oxf., 1969.
16. Fenton J.C. Saint Matthew. The Pelican New Testament Commentaries. L., 1980.
17. Flusser D. Blessed are the Poor of Spirit // Judaism and Origins of Christianity. Jerusalem, 1988.
18. Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné. Paris, 1958.
19. Hener C. J. The Book of Acts in the Setting of Hellenic History. Tübingen, 1989.

20. Honeyman A. M. The Etymology of Mamon // *Archivum linguisticum*, 4. Glasgow, 1952. – № 1. – P. 60–65.
21. Jacobs A. Kosmas Indicopleustes. Die Christliche Topographie in slavischer Übersetzung // *Byzantinoslavica*. Prague, 1979. – T. 40, Fasc. 2.
22. Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Teil 3. C. Bd. 1. Leiden, 1958.
23. JBC – Brown R.E. The Jerome Biblical commentary / edited by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer and Roland E. Murphy. – Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1968.
24. Jeremias J. Jerusalem in the Time of Jesus. Philadelphia, 1975.
25. John Gill Expositor. Ontario, 1999.
26. Johnson L. T. The Acts of the Apostles. Collegeville, 1992.
27. Koek L. E. The Poor among the Saint in Jewish Christianity and Qumran. *ZNW (Zeitschr. f. die Nil. Wissenschaft)*, 57. 1966.
28. Licht J. Megillot ha-Holidayot. The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the Willerness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary. Jerusalem, 1957.
29. Moszynski L. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Köln. Weimar. Wien. 1992.
30. Muntner S. Hebrew Medical Ethics and the Oath of Asaph // *The Journal of the American Medical Association*. 1968. Vol. 205.
31. Nestle W. Anklänge an Euripides in der Apostelgeschichte // *Philologus*, 59 (1900).
32. Osborn E. La Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie // *Le monde grec ancien et la Bible*. Paris, 1984.
33. Pesch R. Die Apostelgeschichte. Zürich, 1986. 2 Bde.
34. Pritchard J. B. Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament. Princeton, 1955.
35. Renchan R. Classical Greek Quotation in the New Testament // *The Heritage of the Early Church. Essay in Honor of G.V.Florovsky*. Roma, 1973, 17–46.
36. Rober P. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. T. 6. Paris, 1964.
37. Schiffman L.H. The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. Atlanta, 1989.
38. Strack H.L., Billerbeck J. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1922–1961.
39. Usener H. Die Sinfultsagen. Bonn, 1889.
40. Vögel A. Lukas und Euripides // *Theologische Zeitschrift* 9 (1953).
41. Widengren G. The King and the Tree in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala, 1951.
42. Weinreich O. Gebet und Wunder. Zwei Abhandlungen zur Religions- und Literaturgeschichte (Kap. III "Türöffnung im Befreiungswunder", S. 281–341), Darmstadt, 1968 (1 Hg.: 1929).

43. Windisch H. Die Christusepiphanie vor Damaskus (Act. 9, 22, 26) und ihre religionsgeschichtliche Parallelen // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 31 (1932), 1–23.
44. Yadin Y. *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*. London, 1985.
45. Zimmer H. Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kulturinfluss // *Univ. Lipsiensis dissert.* Bd. VII, Nr 6. Lipsiae, 1915.

СОКРАЩЕНИЯ

БАН – Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)

ВДИ – Вестник древней истории

ЛЗАК – Летопись занятий постоянной Историко-археологической комиссии Академии наук

ОЛДП – Собрание общества любителей древней письменности

ОРЯС – Отделение русского языка и словесности Академии наук

ПСРЛ – Полное собрание русских летописей

РГБ – Российская государственная библиотека (ранее ГБЛ) (Москва)

РНБ – Российская национальная библиотека (ранее ГПБ) (Санкт-Петербург)

РИБ – Русская историческая библиотека

РФВ – Русский филологический вестник

ТОДРЛ – Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы Российской Академии наук

ЧОНДР – Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

LXX – Септуагинта (греческий текст Ветхого Завета)

Научное издание

Григорьев Андрей Владимирович

**РУССКАЯ БИБЛЕЙСКАЯ
ФРАЗЕОЛОГИЯ
В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ**

Монография

Издается в авторской редакции

Редактор *Дубовец В. В.*

Оформление обложки *Удовенко В. Г.*

Компьютерная верстка *Дорожкина С. Н., Потряхов И. А.*

Московский педагогический государственный университет (МПГУ).
119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.



Управление издательской деятельности
и инновационного проектирования (УИД и ИП) МПГУ.
119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 88, оф. 446,
тел. +7 (499) 730-38-61, e-mail: izdat@mpgu.ru.
Отпечатано в отделе оперативной полиграфии
УИД и ИП МПГУ.

Подписано в печать 30.08.2019. Формат 60x90/16.
Бум. офсетная. Печать цифровая. Усл. печ. л. 12,5.
Тираж 500 экз. Заказ 911.

ISBN 978-5-9064-0732-2



9 785426 307322