

И. С. Вевюрко

СЕПТУАГИНТА:
древнегреческий
текст Ветхого Завета
в истории
религиозной
мысли



Lomonosov Moscow
State University
The Faculty of Philosophy
The Philosophy of Religion and Religious Studies Department

I. S. Vevyurko

SEPTUAGINTA: the Greek Old Testament in the History of Religious Mind



Moscow University
Press
2013

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова
Философский факультет
Кафедра философии религии и религиоведения

И. С. Вевюрко

СЕПТУАГИНТА: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли



Издательство Московского
университета
2013

УДК 26:27
ББК 86.2
В26

Вевюрко И.С.

В26 **Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 976 с.**

ISBN 978-5-211-06400-3

Монография посвящена крупнейшему переводному произведению Древнего мира (III–I вв. до н.э.), запечатлевшему текстуальный тип Ветхого Завета, непосредственно предшествовавший появлению Евангелий и других священных текстов христианства. Метод сквозного тематического анализа позволяет автору сформировать целостное представление о Септуагинте и ее своеобразии, выявляемом при сопоставлении со стандартным еврейским текстом, принятым в иудаизме и лежащим в основе большинства современных переводов Ветхого Завета. Книга предназначена специалистам по истории религии, философам, богословам, а также всем интересующимся истоками европейской и отечественной духовной культуры.

Ключевые слова: Септуагинта, Ветхий Завет, христианство, мессианизм, христология, эсхатология, апокалиптика, Премудрость, зло, библейская критика, библейская теология, библейская космология, библейская антропология, библейская хронология, библейский язык, библейский канон, «Александрийский канон», библейские переводы, Иов, Павел, Иероним, исагогика, религиоведение, философия религии.

Vevyurko I.S.

Septuaginta: the Greek Old Testament in the History of Religious Mind. — М.: Издательство Московского университета, 2013. — 976 p.

In the study there is examined the ancient world's greatest translation, by which in the last three centuries B.C. the textual form of the Old Testament was sealed up, that directly preceded the Gospels and others Christian Scriptures. Author's method of the through thematic analysis allows the holistic approach by which the own peculiarity of the Septuagint in its attention to the Hebrew standard version can be recognized and demonstrated. This book is intended to the students of the history of religion, philosophy, theology, it also may be of use for everybody interested in the biblical origins of European and Russian culture.

Key words: Septuagint, Old Testament, Christianity, messianism, christology, eschatology, apocalyptic, Wisdom, evil, biblical criticism, biblical theology, biblical cosmology, biblical anthropology, biblical chronology, biblical language, biblical canon, Alexandrian canon, biblical translations, Iob, Paul, Hieronym, isagogic, science of religion, philosophy of religion.

**УДК 26:27
ББК 86.2**

© Вевюрко И.С., 2013

© Издательство Московского университета, 2013

ISBN 978-5-211-06400-3

Содержание

Введение	9
----------------	---

I. Септуагинта как священный текст: история и критика

1. Предание о переводе Семидесяти	35
2. «Александрийский канон»	81
3. «Библейский язык» в Септуагинте	126
4. Септуагинта в семействе библейских изводов	157
а) Отношение LXX к МТ	162
б) Гекзаплы Оригена	177
в) «Стандартная» византийская версия LXX	181
г) «Новые переводы» II в. н.э.	185
Замечание о сакрализации слова в Средние века	195
д) Пешитта	199
е) Латинские переводы	204
ж) Коптские переводы	207
з) Эфиопский перевод	210
и) Армянский перевод	213
к) Славянский перевод	219
л) Другие переводы	222

II. Библейская картина мира в Септуагинте

1. Теология	225
1.1. Суший и творение из ничего	225
а) Имя $\text{O } \Omega \text{N}$	225
б) Небытие субстрата вещей	232
в) Эллинистический контекст	238
г) Логическая взаимосвязь	249
д) Прочие имена	254
$\Theta \text{EO} \Sigma$	254
$\text{KYPI} \text{O} \Sigma$	268
PANTOKRATOP	280
е) Следствия	283
1.2. Описание Божества	284
1.2.1. Отрицательные свойства	284
а) Непостижимость	284

б) Нелокализуемость.....	285
в) Вневременность.....	288
1.2.2. Положительные свойства.....	290
а) Вечность	290
б) Открытость познанию	291
в) Вселение в тварь	297
α) Солнце.....	297
β) Земля.....	310
1.2.3. Богоявления.....	312
а) Жертва	312
б) Премудрость.....	335
в) Дух.....	351
2. Космология.....	357
2.1. Бездна и море.....	357
а) Бездна тварна	359
б) Бездна проходима	362
в) Бездна и земля.....	370
г) Море, змей, история	375
2.2. Мировое зло.....	411
2.3. Эсхатология: основные понятия.....	428
ΤΑ ΕΣΧΑΤΑ.....	432
ΕΤΟΙΜΑΣΙΑ	441
3. Антропология.....	466
3.1. Человеческая природа.....	466
а) Наследственность	466
Τыква Ионы	479
б) Смерть и бессмертие	485
ΑΔΗΣ.....	488
ΘΑΝΑΤΟΣ	493
ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ.....	506
в) Внешний и внутренний человек	522
г) Человек и ангелы	534
3.2. Антропологический идеал	555
3.2.1. ΠΑΙΔΕΙΑ.....	555
Понятие о воспитании.....	559
а) наказание (в современном смысле слова).....	560
б) поучение (наставление, проповедь)	567

в) обучение (процесс)	568
в а) наставление.....	569
в б) вразумление.....	572
г) понимание	573
д) образованность.....	576
Палестра мучеников: идеал воспитания юношества.....	583
3.2.2. ΣΟΦΙΑ.....	600
а) Обретение чувства.....	600
б) Понимание притчей	609
 III. В преддверии христианства	
1. Прологомены ко христологии	625
1.1. Имена Мессии.....	625
ΧΡΙΣΤΟΣ	628
ΚΥΡΙΟΣ.....	637
ΠΑΙΣ.....	641
ΑΡΧΩΝ	658
ΑΝΑΤΟΛΗ	675
ΑΝΘΡΩΠΟΣ.....	681
1.2. Учение о Премудрости.....	686
Премудрость как субъект.....	693
Дух Премудрости.....	702
Страдающий праведник.....	721
Разумное устройство мира.....	729
1.3. Библейская хронология.....	739
А. Иудейская традиция.....	747
Б. Кумраниты	748
В. Апокрифы	748
Г. Новый Завет	749
Д. Христианская традиция	752
Е. Исторические свидетельства.....	754
2. Христологические темы	761
2.1. Помазание	763
Мессия-Пророк.....	766
Мессия-Священник.....	770
Мессия-Царь	777

2.2. Предвечность.....	789
2.3. Родство	805
2.4. Рождение от Девы (Ис 7:14)	835
Оригинален ли текст?	836
NEANIS	837
ΠΑΡΘΕΝΟΣ.....	841
Переводческая этимология	843
Переводческая экзегеза.....	847
2.5. Страдания и смерть	851
а) Неизбежность страданий.....	851
Псалом IX.....	855
Псалом XXI.....	862
Псалом XXXIX	868
Псалом LXXXIII.....	872
б) Искупление	875
Заключение.....	888

Приложения. Переводы

Приложение I. Иероним. Прологи к Вульгате	897
Приложение II. Адриан. Исагога, или Введение в Божественные Писания	922
Список сокращений и знаков	949
Источники.....	952
Литература.....	958
Библиографический список	960



Введение

ובלשון אחרת ידבר אל העם הזה

Перевод, в отличие от оригинального текста, редко становится предметом широкого научного интереса, оставаясь, по большей части, уделом узких специалистов. Но все обстоит иначе в случае с переводом Библии, который стал базовым фактом религиозной культуры, будь то перевод Лютера для эпохи Реформации в Европе или перевод святых солунских братьев для русского «высокого штиля», по Ломоносову. Особенно ценились древние переводы, ввиду того что дар переводчика приравнивали к дару пророка. Так, философ I в. Филон Александрийский называл Моисея «переводчиком Божиим», а в одной из рукописей Кумрана законодатель представляется интерпретатором Божественного слова, которое вечно и непреложно. Из всех переводных произведений древности первая Библия на греческом языке занимает особое место. Ее создание считали чудом как иудеи, так и христиане; в ней видели «родную сестру» оригинала и вместе с тем его возвышенное истолкование. «Читателя, — писал Аврелий Августин, — мысль которого не желает подняться выше исторического факта (*historiae rerum gestarum*), Септуагинта... как бы пробуждает от сна к созерцанию пророческой высоты» (О граде Божием XVIII. 45).

В современной науке Септуагинта, или перевод Семидесяти толковников (лат. *Septuaginta* означает «Семьдесят»)¹, — это условное название большого собрания текстов, объединенных под одной обложкой в древнейших кодексах греческой Библии. Не все они даже являются переводными в собственном смысле, однако каждый из них был включен во многовековой процесс переложения библейской мысли на иные языки, начавшийся в Александрии около 281 г. до н.э. с перевода Пятикнижия, над ко-

¹ Полное лат. название: *Interpretatio septuaginta virorum [seniorum]* {Перевод семидесяти мужей [старцев]}. Широко используется также цифровое римское обозначение LXX, реже — греч. Ο'. Название *Septuaginta* засвидетельствовано уже у Августина, кратко пересказывающего историю перевода, который «принято называть Септуагинтой» (О граде Божием XVIII. 42).

торым работал собор из семидесяти двух старцев. Период в истории Европы и Ближнего Востока, отмеченный появлением этого величайшего свода переводной литературы Древнего мира, был одним из тех поворотных этапов, которые определили судьбы всего человечества. Крупнейший немецкий историк И.Г. Дройзен, для того чтобы охарактеризовать сущность политических, антропологических и культурных сдвигов того времени, ввел в историческую науку новое понятие — «эллинизм». В эпоху эллинизма, которую ограничивают обычно IV–I вв. до н.э., случилось первое взаимное «узнавание» эллинской и восточной мысли. Конкретно для Библии это значило появление первого ее письменного перевода.

Библейский мир в древности не был изолирован от внешнего мира. Исторические книги Ветхого Завета рассказывают о том, как отдельные «иноплеменники» проявляли заинтересованность в религии Бога Израилева и были принимаемы: например, сирийский военачальник Нееман — пророком Елисеем, царица Савская — царем Соломоном. Но эти встречи всегда носили характер исключений, и никогда прежде перед евреями не стояло задачи выразить свое самое драгоценное религиозное чувство на языке, понятном всем народам, каким вскоре после завоеваний Александра Македонского становится греческий язык на огромных пространствах от Инда до Гибралтара.

Понятность греческого языка не была связана только с военной, политической и коммерческой доходчивостью, которой в разное время обладали языки торговцев и завоевателей, в том числе арамейский, латынь, парфянский. В отличие от них, греческий был языком не только официальных актов, но и развитой философии, главное преимущество которой состояло в ее диалогичности. Эллы не имели своего Священного Писания, их религия была лишена единого сакрального центра и адогматична. Понятие о едином Боге они выработали одновременно с критикой собственной религиозности, а также такой ее апологией, которая вызвала к жизни философскую герменевтику. Вместе с тем они были первым имперским народом с развитым национальным самосознанием, пережившим несколько созданных на своей основе империй. Перевод Библии на язык этого народа представляет собой не рядовую ситуацию встречи двух культур,

а фундаментальный для западной цивилизации факт¹. Он именно знаменует собой начало многовекового сложного взаимодействия между философией, поднявшейся над собственной традицией и научившейся ставить под сомнение все традиционное, и такой единственной в своем роде традицией, которую безусловная вера в единого всемогущего Бога ставит а priori над всякой возможной философией. Анализируя тенденции в современной философской мысли, о которых здесь не место распространяться подробно, можно прийти к выводу, что это взаимодействие продолжается до сих пор, не потеряв своего драматического накала. Но для нас не менее важно то, что непосредственным продолжением александрийского перевода стал в свое время славянский богослужебный текст — основа нашей духовной культуры, переживающей период, который кто-то из оптимистически настроенных авторов назвал предвозрождением. Все это делает изучение Септуагинты настолько актуальным, что появление научного исследования о ней на русском языке должно было бы не заявлять свои права на внимание публики, а извиняться за опоздание.

Между тем, хотя такое изучение продолжается уже несколько веков, место его предмета в истории религии еще твердо не установлено и надлежащим образом не описано². Правда, уже в эпоху Ренессанса к Септуагинте обращались видные мыслители: Лоренцо Валла, Поджо Браччолини, Азария деи Росси, Эразм Роттердамский и др. Однако в целом исследование греческого библейского текста в Европе долгое время сдерживалось априорным предположением, что с религиозной точки зрения еврей-

¹ Справедливо замечено, что «западная культура произрастает из двух корней: библейского и греческого» (*Kaiser O. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. 2000. № 7. S. 305*). Библией на любом языке провозглашалась одна и та же идея откровения, представлявшая собой, наряду с идеей творения, «нечто совершенно новое на фоне всей греческой мудрости» (*Ортега-и-Гассет X. Вера и разум в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 84*).

² Так, Герхард Майер называет научную оценку Септуагинты «все еще открытой проблемой» (*Maier G. Biblische Hermeneutik. Zürich, 1990. S. 158*). Издатели современного французского перевода греч. Библии считают, что она «все еще слишком часто и несправедливо пренебрегается» (*Dorival G., Harl M., Munnich O. La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien. Paris, 1994. P. 5*).

ский оригинал предпочтительнее перевода во всех отношениях. Оно, вопреки объективному признанию господства Септуагинты в ранней Церкви, поддерживалось доверием богословов к точности работы еврейских переписчиков¹. Несмотря на то что уже в XVII в. Септуагинта становится предметом полемики католических и протестантских ученых², обе западные конфессии в главном основывались на Масоретском тексте³: католицизм посредством Вульгаты⁴, переведенной прямо с еврейского, протестантские деноминации — через новые переводы Библии на европейские языки. Попытки некоторых ученых поколебать этот статус встречали, главным образом, конфессиональные возражения⁵. В последующее время интерес к Септуагинте был вызван

¹ Как отмечает Бартельми, в XVII в. большое влияние имела иллюзия отсутствия вариативности в евр. рукописях, отсюда получала поддержку идея «приоритета Моисеева автографа» (*Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Göttingen, 1982. P. *10).

² Еще ранее, в XVI в., греч. текст привлекает к себе внимание филологов, занимающихся исследованием языков Библии. Первая возможность сравнения текста LXX с иудейским *textus receptus* была дана европейскому ученому миру в 1506 г., когда Рейхлин опубликовал свой труд «*De rudimentis linguae Hebraicae*». В 1517 г. LXX печатается в составе Комплютенской полиглотты кардинала Хименеса, в 1519 г. у Альдо Мануция, крупнейшего издателя научной литературы, в 1587 г. в Риме при папе Сиксте V. В следующем столетии, «чтобы поколебать основной принцип протестантизма... католические ученые подняли давний спор о поврежденности еврейского текста» (*Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. Книга I. М., 2003. С. 20*). «Священная критика» (*Critica Sacra*) Луиса Капеллы, увидевшая свет в Париже в 1650 г., открыла спор с немецкими гебраистами Иоанном и Яковом Букстрофами.

³ Масоретский текст (далее также МТ) — официальный иудейский текст Танаха, переписанный в соответствии с «масорой» (ивр. מסורה {традиция}), т.е. правилами, которые были выработаны профессиональными писцами начиная с VII в. н.э. Восходят они, по мнению современных текстологов, ко II–III вв. н.э. (*Freedman D.N. The Massoretic Text and the Qumran Scrolls: A Study in Orthography // Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge, 1975. P. 211).

⁴ Лат. *Vulgata* (общедоступный перевод) — название западного канона ветхозаветных книг, большинство из которых было переведено или отредактировано блж. Иеронимом Стридонским (ок. 331–420 г.).

⁵ Основным аргументом апологетов LXX было ее широкое цитирование в Новом Завете (см., напр.: *Grinfield E.W. An Apology for the Septuagint: In wich Its Claims to Biblical and Canonical Authority are Briefly Stated and Vindicated*. London, 1850), сторонников МТ — отсутствие существенных разночтений в евр. рукописях, что часто рассматривалось как основание учения о вербальной

развитием библейской критики, которая старалась уравновесить значение обеих версий. В середине XVIII в. была предпринята попытка оценить наличное состояние как еврейского, так и греческого текста путем их взаимного сопоставления¹. В XIX в. к подобным исследованиям все чаще привлекается третий свидетель традиции копирования библейского текста — Самаритян-

боговдохновенности, весьма важного для поддержки основной протестантской доктрины *Sola Scriptura* {только Писание}. Противников LXX их логика вела к отрицанию самого существования этого памятника до христианской эры: согласно такому взгляду, который до сих пор имеет хождение в кругах протестантских фундаменталистов, греч. Библия уже *после* появления Нового Завета выправлялась переписчиками в согласии с евангельскими цитатами. Однако вся аргументация этого взгляда на самом деле упирается в отказ от признания того факта, что текст Библии ни в одной версии не остался свободным от флуктуаций. В связи с этим интересно заметить, что в древней Церкви к отклонениям различных списков богооткровенного слова друг от друга относились, как правило, с меньшими опасениями. Между тем позднесредневековый протестантский подход лег в основу деятельности Библейского общества по переводу Ветхого Завета на все языки мира именно с МТ. Определенное влияние он оказал и на характер нашего Синодального перевода, хотя многие чтения LXX были намеренно сохранены в нем исходя из их догматической значимости. В настоящее время критерий *Sola Scriptura* можно считать не соответствующим научным данным о состоянии библейского текста, который, как теперь вполне ясно, всегда находится в определенной корреляции с религиозной традицией, этот текст содержащей. Принадлежность к традиции определяет *критерии отбора материала из источников, почитаемых за священные*. В частности, как отмечает ведущий израильский специалист по библейской текстологии, «не МТ одержал триумфальную победу над другими текстами, но те, кто его создал, по всей видимости, составляли единственную организованную группу, пережившую разрушение Второго Храма» (*Тов Э. Текстология Ветхого Завета*. М., 2001. С. 186). Стремление реформаторов отрешиться от церковного предания, сделав опорой один текст, восходящий к бесспорному автору (Моисею, Самуилу и т.д.), породило герменевтический круг, сыгравший не последнюю роль в дискредитации самого этого текста, что привело к утрате готовности руководствоваться им в практической жизни, более того — к дискредитации принципа авторства как такового.

¹ «Адвокаты единства еврейского текста, — писал ученый, взявший на себя этот труд, — будут судить меня, с одной стороны, за чрезмерный отход от *истины*, так как я отхожу от чтений *печатных копий*. Поборники Септуагинты, с другой стороны, возможно, будут обвинять меня за то, что я ставлю под сомнение ценность столь почтенного *перевода*» (*Owen H. An Inquiry into the Present State of the Septuagint Version of the Old Testament*. London, 1769. P. III; кypсив авт.). Подчеркивая слово «истина», Оуэн прозрачно намекает на то, что *hebraica veritas* блж. Иеронима уже не считается чем-то само собой разумеющимся.

ское Пятикнижие¹, редакция книг Моисеевых, которую сохранила религиозная группа, поклоняющаяся Богу Израилеву на горе Гаризим. Обращали внимание на то, что СП имеет расхождения с МТ, примерно треть из которых подтверждается также LXX². В связи с этим Велльгаузен и де Лагард отдавали предпочтение LXX³, но автор известной еврейской грамматики Гезений, напротив, держался МТ.

В отличие от предшествующих исследователей, которые думали, что или LXX переведена с СП, или, наоборот, СП корректировалось по LXX, Гезений считал, что обе эти версии восходят к спискам, представляющим собой результат редактирования первоначального еврейского текста по линии его гармонизации⁴. Но почему Гезений отдавал именно МТ предпочтение как свидетелю наиболее древней версии? Здесь сказывается его принципиально иная точка зрения, в отличие от церковных богословов-ученых, в том числе представителей русской духовноакадемической науки до XX в. включительно, на священный текст: если для них *ясность и отсутствие противоречий* свидетельствовали о большей древности, т.е. большей близости конкретной редакции текста к его боговдохновенному оригиналу, то для таких филологов, как Гезений, фактически рассматривающих становление текста как эволюцию, а нередко и как механическое соединение фрагментов, но не как цепочку откровений от Бога, записанных человеческой рукой и затем ею же искаженных, относительная *неясность* текста и особенно *противоречия* между его отделами могли служить подтверждением большей древности. Заметим, что вопрос о наличии у всех версий библейского текста одного-единственного прототипа, собранного после возвращения из плена, не разрешен в науке до сих пор. В основе алгоритма поиска ответа на этот вопрос, по-видимому, лежат неизбежные *пре-суппозиции*, связанные с общим взглядом на природу того вдохновения, в результате которого появляется священный текст,

¹ Далее также СП.

² The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. Cambridge, 1970. P. 171.

³ См.: Cross F.M. The Ancient Library of Qumran. 3rd ed. Minneapolis, 1995. P. 130.

⁴ См.: Nutt J.W. A Sketch of Samaritan History, Dogma, and Literature. London, 1874. P. 93–99; Swete H.B. An Introduction in the Old Testament in Greek. Peabody, 1989. P. 438.

будь то целиком или по частям, непосредственно записанный или зафиксированный как состояние устного предания.

В российской дореволюционной науке также не было единства в вопросе о том, какой из древнейших текстов Библии наиболее заслуживает доверия. Дискуссия по этому вопросу была фактически открыта в 1856–1857 гг. устроенным по инициативе обер-прокурора Св. Синода «синодальным рассуждением», заключавшимся в обмене мнениями между митрополитом Киевским Филаретом (Амфитеатовым) и митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым)¹. Первый, выступая против перевода Библии на современный русский язык, ссылаясь на то, что греческая Церковь с полным доверием относится к переводу Семидесяти, который был устроен Богом как средство сохранения подлинных ветхозаветных Писаний в предвидении отпадения еврейского народа от веры в истинного Мессию. Решение о переводе, однако, было принято, и вопрос о том, какой текст Ветхого Завета должен быть взят за оригинал, решался в согласии с мнением Филарета Московского, который посвятил ему довольно пространное рассуждение². В нем святитель отмечал следующее.

– «О времени составления перевода семидесяти свидетельства различны, но то несомненно, что начало его восходит далеко за двести лет до рождения Христова. Следовательно, в нем можно видеть зеркало текста еврейского, каков он был за двести и более лет до рождения Христова, исключая те места, в которых видны признаки изменения, происшедшего от разных причин впоследствии».

– «Священные писатели Нового Завета в некоторых местах ближе держатся текста семидесяти толковников, нежели еврейского, и таким образом в отношении к сим местам сообщают первому преимущественную пред вторым важность».

¹ См. полный текст «мнения» митр. Киевского и «отзыва» митр. Московского в кн.: Высокопреосвященный Филарет, в схимонашестве Феодосий (Амфитеатов), митрополит Киевский и Галицкий, и его время / Сост. архим. Сергием (Василевским). Т. 1. Казань, 1888. С. 459–514 [Репринт: Изд. Сретенского монастыря, 2000].

² Филарет (Дроздов), Синодального члена Филарета, Митрополита Московского. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Прибавления к изданию творений Святых Отцов, в русском переводе. М., 1858. Ч. XVII. С. 452–483.

– В некоторых случаях (напр., Пс 21:17) «не без причины можно подозревать неблагонамеренную руку еврея, искавшего средства уклониться от силы пророческого свидетельства о распятии Господнем».

– Но в то же время «текст семидесяти толковников, очевидно, не во всех местах представляет желаемую ясность. Какое же может быть ближайшее пособие к достижению оной, как подлинный текст еврейский, с которого текст семидесяти толковников есть перевод?»

– Отцы Церкви, «когда они хотели определить число канонических ветхозаветных книг, определили оное по тексту еврейскому, а не по тексту семидесяти толковников, несмотря на то, что имели в глазах и в употреблении сей последний».

– «К употреблению еврейского текста открывают путь богодуховенные писатели Нового Завета, которые иногда приводят изречения из книг Ветхого Завета по тексту еврейскому, а не по тексту семидесяти толковников» (напр., Мф 2:15).

– «Святые отцы подают пример употребления еврейского текста в истолковании Священного Писания» (приводятся примеры из сочинений свтт. Василия Великого, Иоанна Златоуста и блж. Иеронима).

– «Святой мученик Лукиан греческий текст всего Ветхого Завета пересмотрел и исправил с еврейского, как о сем пишется в житии его, в Четией Минее октября под числом 15... Сожаления достойно, что текст святого Лукиана не сохранился в ясной отдельности, но скрылся в смешении с другими разнопереводными текстами. Таким образом, он оставил нам не только пример, но и потребность возобновлять работу, им произведенную и после него утраченную».

Далее святитель излагал краткие «охранительные правила», суть которых заключалась в том, что «текста семидесяти твердо надлежит держаться дотоле, доколе не представится важной причины перейти под руководство текста еврейского». В целом его статья показывает, что, во-первых, русское богословие было во всеоружии научных данных своего времени, когда приступило к решению текстологического вопроса; во-вторых, в нем сознательно было принято держаться приоритета свидетельства церковной традиции, прежде всего догматической, богослужбной и герменевтической, лишь во вторую очередь принимая во

внимание гипотезы, которые господствовали в науке на данный момент и были русским богословам хорошо известны.

По ходу дискуссии о переводе был обозначен и ряд других мнений, в том числе довольно экстравагантных: так, обер-прокурор граф Н.А. Протасов настаивал на канонизации славянской Библии по аналогии с положением Вульгаты в Римско-католической Церкви, а гебраист В.А. Левинсон предлагал взять за основу синодального текста книг Моисеевых Самаритянское Пятикнижие¹. Профессор Петербургского университета Д. Хвольсон, также участвовавший в подготовке Синодального перевода Библии, высказывался решительно за неповрежденность масоретского текста, в частности хронологии книги Бытия, основываясь на данных эпиграфики неверно датированных караимских надгробий в Крыму². В дальнейшем отдавали должное тексту Септуагинты, не отказываясь и от масоретского извода, многие русские церковные ученые: П.И. Горский-Платонов, И.Н. Корсунский, В.Н. Мышцын, П.А. Юнгер. Преимущественно на стороне Септуагинты выступали свт. Феофан Затворник, А.А. Некрасов и др. В первой половине XX в. Н.Н. Глубоковский высказал предположение, которое ныне считается практически доказанным, что перевод Семидесяти «воспроизводит независимый от масоретского еврейский текстуальный тип»³.

Полемика XVII–XIX вв. имела свои тупики, связанные с ограниченной доказательной базой для всех обозначенных за это время позиций. Двадцатое столетие внесло коррективы как в области герменевтики (осознание бессмысленности оценки значения той или иной версии Библии вне контекста традиции), так и в области текстологии (общее признание «нестабильности» канона, бывшего в обращении к началу нашей эры). В результа-

¹ См.: Жамкочан А.С. Неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия из собрания Российской национальной библиотеки. М., 1996. С. 18.

² Хвольсон Д.А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма, служащих материалом для объяснения некоторых вопросов, касающихся библейской хронологии, семитической палеографии, древней этнографии и истории южной России. СПб., 1866.

³ Глубоковский Н.Н. Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб., 2002. С. 275 [впервые опубликовано в 1932 г.].

те возник устойчивый интерес к Септуагинте, который связан с тремя основными перспективами.

1. *Значение для истории христианства.* Вне зависимости от ее отношения к МТ, Септуагинта была «первой Библией Церкви», наделенной каноническим статусом и принятой в раннехристианском богословии за нормативный текст Откровения¹. Она предоставила христианам начальный арсенал лингвистических и теологических понятий². Появление текстов Нового Завета должно рассматриваться с учетом языковой среды, созданной богослужебным и богословским чтением Септуагинты³. Ее можно назвать недостающим звеном, которое делает более понятными многие переходы между Ветхим и Новым Заветами. Так, Г. Дейсман отмечал, что «апостол Павел исторически непонятен без Септуагинты... Через все послания Павловы и другие первохристианские тексты проходят серебряные прослойки слов Септуагинты»⁴. Несмотря на это, приходится констатировать, что «исследование Септуагинты остается пока маргинальной линией в науке о Новом Завете»⁵. Сейчас происходит накопление и обработка данных, а также, во многом, разработка методов анализа ветхозаветного греческого текста в перспективе новозаветного.

¹ Müller M. The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint. Sheffield, 1996. P. 122.

² Barclay J. The Jews of the Diaspora // Early Christian Thought in its Jewish Context. Cambridge, 1996. P. 38. Harrison E.F. The Importance of the Septuagint for Biblical Studies. Part I // Bibliotheca Sacra. Dallas, 1955. № 112 (448). P. 344–355; Harrison E.F. The Importance of the Septuagint for Biblical Studies. Part II. The Influence of the Septuagint on the New Testament Vocabulary // Bibliotheca Sacra. Dallas, 1956. № 113 (449). P. 37–45.

³ Декаду назад Люк Джонсон в своем небольшом, но насыщенном исследовании показал, как использует интертекстуальность Септуагинты для мессианской интерпретации Писания в целом св. апостол Лука, «уверенный в том, что у его читателя достанет читательской компетентности для понимания всех аллюзий и отголосков... и создающий текст Деяний как целостное экзегетическое (мидрашистское) доказательство, которое правильно было бы назвать мессианским или христологическим» (Johnson L.T. Septuagint Midrash in the Speeches of Acts. Milwaukee, 2002. P. 47).

⁴ Глубоковский Н.Н. Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета (пер.). К., 1914. С. 21.

⁵ McLay R.T. The Use of the Septuagint in New Testament Research. Grand Rapids, 2003. P. 1.

2. *Значение для истории иудейства.* Военно-политическая катастрофа 70 г. вызвала разрыв между традицией эпохи Второго Храма и позднейшей религиозной практикой, что послужило толчком к организации народной жизни в новых условиях и на новых началах. Интерес евреев к идеализируемому прошлому никогда не ослабевал, но целые отделы его были закрыты как вследствие утраты связи, так и по причине того, что к ним апеллировали христиане: в частности, постепенно была отвергнута Септуагинта. Между тем время, последовавшее за официальным признанием исчезновения дара пророчества и предшествующее падению Иерусалима, не было эпохой готовых форм, и, по словам знатока национального предания, «любое исследование в этой области, не принимающее во внимание наличие древней — предшествовавшей Мишне и Талмуду — традиции... обречено на неполноту и фрагментарность»¹. Септуагинта многими признается сегодня «самым древним свидетельством еврейской традиции»². Это не значит, что ей отдан безусловный приоритет, но, как пишет один из ведущих исследователей в этой области, после кумранских открытий она «приобрела статус главного источника сведений, значимых для литературной критики Ветхого Завета»³. Ведущий израильский текстолог Э. Тов считает Септуагинту «единственным в своем роде источником первостепенного значения, содержащим материал особой редакции, важный для литературного анализа Библии и зачастую более ранний, чем Масоретский текст»⁴. М. Рёсель указывает на ее большую важность даже в сравнении с кумранскими свитками, которые имели менее высокий уровень авторитетности для современников⁵. Однако признание ученых еще не стало достоянием широкого круга читателей, как видно из того факта, что в четырехтомной «Энциклопедии иудаизма» (Бостон, 2005), охватывающей исто-

¹ Шинан А. Мир агадической литературы. М., 2003. С. 38.

² Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М., 2002. С. 39.

³ Fernández-Marcos N. The Septuagint in Context. Introductions to the Greek Versions of the Bible. Leiden, 2000. P. 76.

⁴ Tov E. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources // The Earliest Text of the Hebrew Bible. Atlanta, 2003. P. 121.

⁵ Rösler M. Towards a «Theology of the Septuagint» // Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures. Atlanta, 2006. P. 242.

рию еврейской культуры с древнейших времен, Септуагинте посвящено всего 9 колонок¹, и рассматривается она там практически только как перевод, а не как важный свидетель передачи священного текста и его понимания в древнем Израиле.

3. *Значение для истории мировой культуры.* Септуагинта может рассматриваться как первый художественный перевод античности². Среда ее создания вовсе не была для своего времени маргинальной, не была она и односторонне-эллинистической, но находилась именно в средостении двух максимально различных культур. Фактически это та же среда, в которой два века спустя трудился р. Гамалиил и обучался под его началом фарисей Савл, будущий «апостол язычников» Павел³. По мнению А. Дейсмана, «как целое, она есть народная книга первого ранга, даже мировая книга. Из всех дохристианских памятников греческой письменности может быть поставлен рядом с греческой Библией по своему действию только Гомер, хотя этот Гомер, несмотря на свое огромное распространение, никогда не был Библией»⁴. К Септуагинте вполне применимо то, что писал Э. Ауэрбах о Библии вообще: «Насколько разрозненное, обособленное в своем расположении по горизонтали стоят эти рассказы, целые группы рассказов, по сравнению с “Илиадой” и “Одиссеей”, настолько крепче их связь по вертикали, — объединяющая их все под одним знаком. У Гомера такой связи нет. В каждой значительной фигуре Ветхого Завета, от Адама до пророков, воплощен момент этой вертикальной связи»⁵. Она первая внесла в европейскую

¹ *Flesher P. Privileged Translations of the Scripture // The Encyclopaedia of Judaism. Vol. 4. 2nd ed. Leiden, 2005. P. 2415–2419.*

² *Десницкий А. Септуагинта как художественный перевод // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3. М., 1999. С. 157.*

³ «Членам дома раббан Гамалиила дозволили учиться по-гречески, потому что они находятся в сношениях с правительством» (Сота, Тосефта 15, 8). Вообще же раввины «запретили человеку учить сына своего по-гречески» только во время Иудейской войны (Сота, IX. 14). Таким образом, в пору создания Септуагинты должен был существовать слой образованного, эллинизированного и притом религиозно правоверного иудейства. Изучение текстов эту гипотезу подтверждает.

⁴ Цит. по: *Глубоковский Н.Н. Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета (перевод). К., 1914. С. 20, прим. 1.*

⁵ *Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976. С. 38. Цит. по: Сазонова Л.И. Литература*

литературу это вертикальное измерение, оказала колоссальное влияние на литургику и связанный с ней «синтез искусств» (по свящ. Павлу Флоренскому) на христианском Востоке, а через латинскую Псалтирь и традицию Ареопагитик — также на Западе.

Приступающий к систематическому исследованию Септуагинты должен поставить перед собой две основные проблемы.

А. Проблема истории текста

Как отмечал Д.С. Лихачев, «при изучении переводов очень ограничены возможности использования содержания без установления истории текста. Ограничены и специфичны возможности изучения стиля. Огромное значение имеет изучение языка перевода, дающего ряд ценных указаний на время, место и характер перевода. Судьба перевода осложняется возможностями дополнительных правок (редактором, переводчиком в новых изданиях) по оригиналу, с которого сделан перевод. Наконец, самое главное, изучение текста переводного произведения сопровождается исследованием его соотношения с иноязычным оригиналом и определением этого оригинала»¹. Все перечисленное верно и в отношении Септуагинты. В наше время ни одна из версий еврейского текста (масоретская, самаритянская, кумранские) и ранних переводов с него (арамейские, сирийский, латинский) не дает полного представления о том, что в точности лежало перед глазами древнегреческих переводчиков. Кроме того, ни имеющиеся кодексы самой Септуагинты², ни древнейшие переводы с нее (коптский,

средневековой Руси в контексте *Slavia Orthodoxa* // Славянские литературы. М., 1998. С. 7.

¹ Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. 2-е изд. М., 2006. С. 98.

² По меркам текстологии возраст этих полных собраний очень почтенен, так как «в мире свитков и маленьких кодексов, прежде изобретения технологии производства больших кодексов, мы редко встречаем более двух книг в одном переплете, а чаще всего — лишь одну или даже часть одной... Большие кодексы [или пандекты] были способны включить в себя вообще все, что относили к Писанию; из них древнейшими являются Ватиканский (IV в.), Синайский (IV в.) и Александрийский (V в.), большинство же греческих пандектов датируется XII в. и позднее» (*Van Pearson W. Introduction to the Electronic Peshitta Text* (<http://www.hum.leiden.edu/religion/research/research-programmes/antiquity/peshitta-electronic-text-project.html>. Дата обращения 06.03.2012). Р. 4, п. 14). Этим во многом обусловлена неоднородность языка и стиля, на которую еще в XIX в. указывал Г. Теккерей. «Отдельные части переводов находились в обращении на разных папирусах, из которых некоторые подпали редакции позднейших переписчиков, тогда как другие — нет. Различие “методов перевода” часто связано

армянский, эфиопский и др.) не позволяют полностью восстановить первоначальный вариант каждой из входящих в нее книг¹. Поэтому перед изучающим стоит задача реконструкции, приступая к которой он должен, однако, сознавать ограниченность большинства возможных предположений². Именно здесь выясняется важность религиозоведческого подхода к Септуагинте, который чисто текстологические методы конъектуры текста поверяет соответствием с историей религиозных идей.

Б. Проблема герменевтики

Как мы уже отмечали, священные тексты не меньше говорят о характере владеющих ими традиций, чем о самих себе. Но трудно установить взаимное соответствие между не вполне изученными традициями и не вполне ясными текстами. Такая ситуация имеет место в библеистике, где, как пишет Э. Тов, «никакого согласия не было достигнуто по вопросу о природе большинства литературных различий между свидетелями текста», в связи с чем их систематизация до сих пор остается во многом субъективным делом³. Устранению такой субъективности, до некоторой степени, способствует анализ *целого*, предшествующий атрибуции *частей*. Фило-

с тем, что некоторые фрагменты просто не редактировались» (*Seeligmann I.L. Problems and Methods in Modern Septuagint Research // The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies / Ed. by R. Hahnharth and Spieckermann. Tübingen, 2004. P. 46*).

¹ В некоторых случаях, отмечает П. Ламарш, «можно с полным правом поставить вопрос о том, имеем ли мы дело с текстами от одного источника или, скорее, с независимыми друг от друга переводами» (*Lamarche P. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. Notre Dame, 1997. P. 16*).

² «Критически изданные тексты — это, в общем, тексты, которые никогда не существовали в такой форме на самом деле, точнее, никогда не были в употреблении» (*Dafni E.G. Theologie der Sprache der Septuaginta im Horizont des altgriechischen Schrifttums und Denkens // Journal for Semitics. 2009. № 18/2. P. 447*). «Иногда, — пишут о том же российские исследователи кумранских рукописей, — большие специалисты восстанавливают в скобках “бесспорный” текст, в котором тем не менее один интерпретатор отклоняется от другого» (Благодарственные гимны // Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб., 2009. С. 183). Кроме того, следует помнить, что «иногда единичные чтения, которые мы признаем за “индивидуальные особенности” того или иного списка, восходят к первоначальному тексту» (*Лихачев Д.С. Текстология. С. 74–75*).

³ *Tov E. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT // The Earliest Text of the Hebrew Bible. P. 122.*

логическая зачарованность формальными вопросами, уместная для чистой текстологии, не должна закрывать от исследователя религии философской перспективы рассмотрения религиозного сознания, для прояснения которого язык и техника перевода составляют лишь вспомогательные средства¹.

Рассмотрим подробнее методологические вопросы, связанные с этими двумя проблемами. Прежде всего, перед исследователем стоит задача отнесения текста, который он читает, к той или иной традиции. Здесь должно быть принято за основу, что *любой* текст, находившийся в культовом обращении, заслуживает религиоведческого анализа, важно только понять (или установить по итогам исследования), какой именно картины он является фрагментом. Так, рассматривая LXX как свидетельство времени становления самого этого собрания книг, нужно принять во внимание, что в общих чертах остается общепринятым тот метод реконструкции аутентичного текста LXX, который был предложен в 1863 г. Петром де Лагардом².

I. Все сохранившиеся кодексы LXX эклектичны по происхождению, поэтому реконструкция древнейшего слоя также будет эклектичной.

II. Ранними обычно являются более «свободные» переводы с еврейского, а «рабские» часто являют следы позднейшей ревизии.

III. «Независимый» от нынешней версии еврейского текста перевод предпочтительнее «зависимого».

Второй важнейшей задачей, после оценки оригинальности текста LXX, считается определение характера его как перевода

¹ «Непросто, — пишет ведущая исследовательница переводческой техники толковников, — идти по следам теологии Септуагинты» (*Aejmelaeus A. Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. Leuven, 2006. P. 30*). Это бесспорный факт, однако в немалой степени он связан и с тем, что, по словам другого видного специалиста, «изучение Септуагинты в настоящее время переживает кризис в области герменевтики... причиной которого является неготовность приписать семантике текста то же значение, которое обычно приписывается форме текста... Наука о Септуагинте нуждается в теории перевода как основании для уверенного экзегезиса» (*Pietersma A. Messianism and the Greek Psalter // The Septuagint and Messianism. P. 75*).

² *Lagarde P., de. Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung der Proverbien. Leipzig, 1863.*

с еврейского¹. Здесь могут явиться как мнимые, в силу недопонимания нами греческого языка перевода, который отличается от литературного греческого (см. раздел I. 3), так и действительные расхождения с МТ. Программу исследования сформулировал наш современник Й. Луст в виде четырех вопросов, которые могут быть поставлены в отношении каждого разночтения между LXX и МТ².

1. Отражают ли они в данном случае две различные версии древнееврейского текста?

2. Если да, то является ли одна из них редакцией по отношению к другой?

3. Если да, то можно ли определить, какая из них первична, а какая вторична?

4. Как и на каком историческом фоне сформировалась каждая из них?

В зависимости от степени точности ответов на данные вопросы LXX может быть использована для текстуальной критики МТ, и наоборот. Причем следует подчеркнуть, что речь идет чаще всего не о т.н. «высшей критике», которая, основываясь на имманентных свидетельствах текста и сопоставляя с ними данные по истории и археологии, под руководством определенной философии религии выстраивает умозрительные схемы эволюции библейского текста, заранее лишив его статуса прямого проявления Божественной воли, — хотя таковое лишение иногда выдается за следствие, а не за посылку, — но в основном о т.н. «низшей критике», на основе материально зафиксированных текстовых свидетельств собирающей его не предполагаемую, а действительную историю в виде истории рукописей. Тем не менее и этот род критики не может быть лишен умозрительности, без которой он превратился бы в археографическое описание. Так, согласно Ральфу Кляйну, исследователь должен отличать вариации, внесенные переводчиком, от буквального смысла самого перевода, и если удастся реконструировать лежащий в его основе текст оригинала, отличающийся от МТ, он может строить обоснованные гипотезы о том, какая из двух версий древнее³.

¹ Cross F.M. The Ancient Library of Qumran. 3rd ed. Minneapolis, 1995. P. 128, 130.

² Lust J. Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel // The Earliest Text of the Hebrew Bible. P. 84.

³ Klein R.W. Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. Philadelphia, 1974. P. 62.

Обычно исследователи стараются оставить в стороне вопрос о злонамеренной порче текста со стороны иудеев-раввинистов, иудеев-эллинистов или христиан, и связано это не с тем, что религиозные тексты вообще никогда не подлежали волюнтаристским вторжениям, — хотя действительно едва ли уместно низводить сознание религиозных учителей на уровень современных политических пропагандистов, так как у них принципиально рознятся масштабы осмысления человеком мира и самого себя, — но с тем, что здесь научная полемика слишком близко подходит к мировоззренческим прениям с обвинительным уклоном и вместо поиска истины может спровоцировать коснение в подозрительности (подробнее об этом см. пункт I. 4 а). Что касается общего характера Септуагинты как перевода, то составители словаря ее греческого языка пришли к выводу, что «переводчики старались передать семитский текст настолько верно, насколько могли. Когда их перевод отклоняется от него, это должно быть объяснено»¹. Варианты объяснения, предложенные авторами данной цитаты, даем в соединении с аналогичным списком Ф. Аустермана²:

- а) другой еврейский прототип (Vorlage).
- б) другая вокализация консонантного текста;
- в) другая интерпретация корней слов;
- г) недостаточное знание языка оригинала;
- д) недостаточное знание языка-реципиента;
- е) учет предшествующей переводческой традиции;
- ж) повышенное внимание к внутритекстовым связям (синтагмы, параллелизм и т.п.);
- з) учет параллельных мест из других библейских книг;
- и) использование стилистических фигур (перестановка слов и т.п.);
- й) введение в текст результатов его богословского осмысления;
- к) применение метода созвучий (когда еврейское слово передается фонологически сходным греческим);
- л) попытки адаптировать перевод к социо-культурным требованиям среды;
- м) порча первоначального греческого текста при его последующей переписке.

¹ A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I (A-I). Stuttgart, 1992. P. IX.

² *Austermann F.* Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter. Göttingen, 2003. S. 105.

В дальнейшем исследовании мы будем учитывать все названные возможности. Но следует оговориться, что не существует универсального приема, который позволял бы выяснить все и сразу¹. Напротив, сложность происхождения как LXX, так и MT и других версий самой влиятельной книги в истории предопределяет положение, согласно которому *критический анализ различий должен производиться для каждого конкретного случая*. Как отмечал еще свт. Филарет Московский, исключительная канонизация одного извода представляет собой историческую ошибку западных исповеданий, которая никогда не была свойственна русской научной традиции.

Если в области текстологии религиовед, не имеющий специального филологического образования, должен довериться специалистам и только добиться от себя такого уровня ориентации, который позволит ему не «слепо» воспринимать их решения и уметь выбрать из них те, которые окажутся герменевтически более пригодными², то в области герменевтики он должен иметь вполне осознанное представление о том, как читать сакральный текст для наилучшего понимания религиозных идей, хотя бы только потому, что и современная теология, и современное литературоведение предлагают зачастую различные, даже взаимоисключающие подходы. В главном мы намерены держаться точки зрения Х.-Г. Гадамера, который писал, что «[в науках о духе] прогресс исследования не везде понимается как его расширение, как проникновение в новые области и открытие новых материалов; он понимается, напротив, как достижение более высокой степени рефлексии при постановке вопросов... здесь прокладывает себе дорогу герменевтическое сознание, заставляющее исследование задуматься о себе самом»³.

¹ Здесь уместно снова привести слова специалиста, отражающие современное состояние вопроса: «Мы только начали разгадывать загадку исходных данных еврейских манускриптов, использовавшихся переводчиками Септуагинты, и загадку отношений между древними свидетелями [текста Библии] вообще» (Тов. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT // The Earliest Text of the Hebrew Bible. P. 122).

² Стоит прислушаться к мнению одного из видных текстологов, который пишет: «Нельзя утверждать, что филология обладает ключом ко всем проблемам текстологии» (Вайнгрин. Введение в текстологию Ветхого Завета. С. 98).

³ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988. С. 338–339. К этому следует добавить, что и для субъекта исследования «всякая

Задуматься о себе самом, — в том числе, может быть, и о своем отношении к понятию священного, видом которого является понятие Священного Писания¹, — современное исследование Библии предполагает всякий раз, когда может углубить восприятие смысла уже многократно исследованных текстов. Поэтому текстологические методы являются для нашей цели сугубо служебными, а в конечном счете не столько важен вопрос о первичности того или иного фрагмента, сколько другой вопрос, адресованный религиозному мышлению человека библейской эпохи: «Как это работает?» Ответ на него, вероятно, способен сделать более осознанным и самоопределение современного человека.

При анализе библейского текста мы держимся следующих принципов:

- 1) приоритет целого над частями;
- 2) приоритет синхронии над диахронией;
- 3) метод ассоциаций.

Приоритет здесь означает не исключение, а подчинение. *Целое* немислимо без частей, и новые сведения о частях могут менять образ целого как системы, однако холизм (от греч. ὅλος {целый}), который объясняет часть исходя из ее места и предназначения в целом, для восприятия текста как основы культуры предпочтительнее меризма (от греч. μέρος {часть}), сводящего целое к сумме частей и, как правило, стоящего на службе у той или иной формы редукционизма². Как ни странно это на первый взгляд, но именно холизм диктует равное внимание к каждой части, по-

герменевтика — это понимание самого себя через понимание другого» (Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 49).

¹ Некоторые религиоведы избегают использования этого термина, тем более с заглавными буквами, как будто сам по себе он уже лишает исследование нейтральности тем, что вносит в него конфессиональный элемент. Мы, однако, держимся того мнения, что научная нейтральность, которая может быть «испорчена» таким образом, видимо, изначально не была доброкачественной. Нейтральность не заключается, по нашему мнению, ни в чем ином, кроме проверяемости применения методов, открывающей возможности для критики. Нас не смущают ино- и антиконфессиональные исследования, в которых расставлены соответствующие акценты, если применяемые автором процедуры верификации он способен описать.

² В наши задачи сейчас не входит критика редукционизма (социального, биологического, экономического и др.) как принципа; ограничимся указанием на то, что как принцип он принадлежит к области философии, где и остается предметом пререканий, а не общего согласия.

тому что меризм обычно заранее наделяет их функциями, в соответствии с которыми они подразделяются на существенные и случайные. Такого рода предзаданность объединяет представителей «либеральной» школы вроде Фр. Овербека или Д. Штрауса, не говоря уже об атеистах, как Л. Фейербах, с их экзистенциальными критиками вроде Р. Бультмана. Вопреки этой, в основе своей восходящей к Спинозе и Гегелю, уверенности критики в собственной исторической и мировоззренческой компетентности, холистский анализ, руководствующийся почтением к тексту, выдвигает на первый план «абсолютное требование метода целостной интерпретации — не пренебрегать ни единым словом»¹. С этим связано и принятие синхронии как общей стратегии, для осуществления которой требуется «искусное сочетание методов риторики, критики, структурализма, холизма и других»². Переход от диахронии, уделяющей наибольшее внимание процессам развития во времени (языка, текста, культуры), к синхронии, которая исследует готовые формы, стал осуществляться в библеистике второй половины XX в.³, после того как было осознано, что понимание текста всегда может иметь бо́льшую глубину, чем та, которая достигается при его разложении на элементы исторического моделирования⁴. В свою очередь это понимание повлекло

¹ Вайс М. Библия и современное литературоведение: Метод целостной интерпретации. С. 110. Далее автор оговаривается, что это требование «означает, что иногда следует пренебречь отдельным словом» (Там же). Кажущийся парадокс на самом деле связан с обыкновенным для теории литературы противостоянием формы и содержания, в то время как «высшая критика» обычно руководствовалась противопоставлением закономерных влияний случайным, априорно установленным имманентным законам развития архаическим пережиткам и т.п.

² A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I (A-I). P. XI.

³ Напп.: Alonso-Schökel L. Narrative Structures in the Book of Judith. Vol. 11. Berkeley, 1974. 28 p. Anderson B. W. From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Genesis 1–11 // Journal of Biblical Literature. 1978. № 97. P. 23–29. Craven T. Artistry and Faith in the Book of Judith. Chico, 1983. P. 6–7.

⁴ Первоначально это было связано с течением структурализма, представители которого в библеистике «сосредоточились на конечном продукте литературной деятельности, на *textus completus*: его риторических особенностях и различного рода структурах... на тексте, который есть нечто большее, чем просто сумма его частей» (Greenwood D. Structuralism and the Biblical Text. New York, 1985. P. 7–8). Однако структуралистский метод, явившийся реакцией на историю форм и историю редакций, предполагал обязательное осуществление ряда принципов, которые позднее были пересмотрены при формировании литературоведческого подхода. В частности, не только синхрония предпочиталась

за собой новые следствия: во-первых, на каждом этапе диахронического чтения так или иначе приходится прибегать к синхронии; во-вторых, в готовом виде текст представляет собой *целое* вне зависимости от того, был он написан рукой одного автора или собран по частям разными редакторами. Он есть отверстие, ведущее в мир тех, кто его собирал, читал и силился понять. Отсюда призывы исследовать не «самое древнее», а «самое позднее», т.е. итоговое, состояние текста¹.

Септуагинта в парадигме современных исследований предстает как «единое, хотя и не монолитное художественное произведение»². К ней можно было бы применить популярные ныне методы литературного исследования Библии, которые главным образом представляют собой набор принципов анализа композиции³. Действительно, применение этих методов часто позволяет достичь желаемого результата — большей ясности слова и стоящего за ним религиозного сознания. При этом здесь усматривается и определенная опасность, связанная с двумя типами ошибки. Первый — назовем его *reductio ad litteram* — состоит в том, чтобы придать эстетической стороне текста большее значение, чем его религиозному содержанию. Нигде не доказано, что вообще когда-либо сакральный текст не воспринимался верующим всецело как сакральный, поэтому следует, как минимум, рассматривать религиозный мотив его создания, канонизации, чтения наравне с литературным, а отдавать приоритет последнему имело бы смысл только в литературоведении. Когда, например, теолог рассматривает Песнь песней Соломона как образец светской любовной лирики⁴, то, вне зависимости от действительной цели написания этой книги, создается впечатление,

диахронии, но и парадигматика — синтагматике, а при анализе текста смысл рассматривался как вторичный по отношению к структурам (Ibid. P. 8–9).

¹ Sawyer J.F.A. The «Original Meaning of the Text» and Other Legitimate Subjects for Semantic Description // Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie. Leuven, 1989. P. 70.

² Десницкий А. Септуагинта как художественный перевод // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3. С. 186.

³ На русск. языке с этими принципами можно познакомиться в работах: Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М., 2002; Брек Дж., *прот.* Хиазм в Священном Писании. М., 2004; Вэндлэнд Э.Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М., 2010.

⁴ См. соотв. раздел во Введении в Ветхий Завет под ред. Э. Ценгера.

что теолог в данном случае выполняет чужую работу. Не менее абсурдно было бы заниматься анализом любовного сюжета и в рамках религиоведения, если этот сюжет не имеет религиозного смысла. Что же касается вопроса о том, был ли таковой смысл присущ произведению изначально, вряд ли его можно решить на основе анализа самого произведения: этот вопрос больше касается религиозного сознания, чем текста, который до начала интерпретации не следовало бы считать понятным. Второй тип ошибки — придание чрезмерного значения литературным жанрам. Нередко целые исследования больших разделов Библии (напр., Псалтири) строятся по принципу жанрового анализа, между тем, по нашему мнению, справедливо писал Ауэрбах, что в случае с этой Книгой «единое вертикально-религиозное строение мира воспрепятствовало сознательному размежеванию литературных жанров»¹. Где нет сознательного размежевания, там его последовательное проведение может превратиться в навязывание, которое в итоге затемняет целые области возможных смыслов, группирующихся на границах и пересечениях различных жанров. Поэтому мы сознательно избегаем определения жанра для целых произведений, не отказываясь от учета жанровых особенностей конкретных элементов (притча, гимн, плач и т.п.). Можно сказать, что на этом уровне анализа холизм и меризм у нас меняются местами.

Поскольку литературоведческий принцип не является для нас ведущим в определении единства текста, искусство интерпретации в настоящем исследовании рассматривается преимущественно как философская дисциплина². Это воззрение также не лишено прецедентов в новейшей науке о Библии, хотя его представители, насколько нам известно, еще не включали Септуагинту в полноценную программу своих исследований³. Так,

¹ Ауэрбах. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М., 1976. С. 41. Цит. по: Сазонова. Литература средневековой Руси в контексте *Slavia Orthodoxa*. С. 8.

² При отсутствии господствующей, в умах или институтах, философской системы, по-видимому, только герменевтика с ее волей больше к «пониманию», чем к «объяснению», позволяет осмыслить и традиционное для Московского университета постулирование философии как методологической основы религиоведения.

³ В последнее время в России вышли пер. нескольких крупных пособий по библейской герменевтике, с которыми, несмотря на их заточенность на теоло-

один из классиков современной израильской, да и мировой библеистики М. Вайс утверждает, что интерпретация, которая сегодня претендует на более глубокое, чем в прежних критических «разборах», прояснение текста, «главным образом покоится на охвате произведения в его целостности в том смысле, в каком понятие “целостности” применяется в философии»¹. Ему вторит Г. Осборн, считающий главной причиной пробуждения интереса многих библеистов к герменевтике то, что «ученые находятся в поиске нового подхода, который оживил бы оригинальную обстановку Библии и воссоздал бы динамику библейских текстов, какой она была для древних слушателей»². Сформулированная таким образом цель, насколько она в принципе достижима, является пределом нашего научного интереса.

Ее достижению должен поспособствовать применяемый в настоящем исследовании метод ассоциаций. В первую очередь этот метод связан с понятием «интертекстуальности», которому в современном литературоведении отвечает «общая совокупность межтекстовых связей»³. Здесь должны исследоваться прежде всего аллюзии⁴, причем исходя из предположения, что у чи-

гические вопросы, было бы нелишне ознакомиться и религиоведам, хотя бы для того, чтобы попробовать столь же внятно и подробно сформулировать свои собственные принципы анализа сакральных текстов. Более того, по мнению автора одного из наиболее полных пособий по истории методов интерпретации, «герменевтика, благодаря своей междисциплинарной природе, выступает в роли интегрирующего компонента в изучении богословия и религиоведения» (Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы, 2011. С. 11). Это связано с тем, что, как отмечает другой исследователь, в гуманитарной науке «герменевтика в последнее время заняла господствующее положение среди прочих дисциплин. Теперь мы рассматриваем ее не просто как отдельную дисциплину, а как один из аспектов всех интеллектуальных начинаний. Взлету герменевтики сопутствует упадок эпистемологии» (Ванхузер К. Искусство понимания текста. Черкассы, 2007. С. 19).

¹ Вайс. Библия и современное литературоведение. С. 39.

² Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса, 2009. С. 229.

³ Хализев В.Е. Теория литературы. 3-е изд. М., 2002. С. 294.

⁴ См., напр.: Hägerland T. The Power of Prophecy: a Septuagint Echo in John 20:19–23 // Catholic Biblical Quarterly. 2009. № 1. P. 84–103. Надо заметить, что метод аллюзий систематически стал применяться не так давно. П. Борген (Borgen P. In Accordance with the Scripture // Early Christian Thought in its Jewish Context. Cambridge, 1996. P. 195) указывает на Холлэндера как на одного из его основателей (Hollander J. The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and

тателя, хорошо знавшего Писание, они возникали практически с необходимостью. Повторяющиеся цепочки ассоциаций (например, луч света и растение; море и смерть; змей и враг) создают интертекстуальную ткань.

Во вторую очередь исследуются ассоциативные связи с элементами других культур и религий. Речь идет о связях не столько исторических, которые практически трудно установить, — что в особенности доказывается многочисленными примерами сходств отдаленнейших друг от друга культур и вековых различий между близкими (например, между христианством и исламом), — сколько смысловых. То есть мы предполагаем, во-первых, что культурный изоморфизм позволяет объяснить нечто непонятное в одной культуре через нечто похожее в другой за счет того, что в последней оно представлено более подробно и структурированно. Конечно, этот подход может легко ввести в заблуждение. Как известно, в природе изоморфизм часто совсем не связан со сходством среды обитания или внутреннего строения живых существ. То же самое можно думать и о различных культурах. Однако, во-первых, все культуры объединяет то, что все они человеческие, и потому чем ближе к первобытной простоте нравов, тем более можно ожидать от них действительного сходства¹. Во-вторых, ошибочных умозаключений по аналогии можно избежать, придерживаясь установленной иерархии сходств, а именно расширяя «горизонт ассоциаций» от наиболее близких и обязательных до наиболее дальних и произвольных,

After. Berkeley, 1981), а к исследованию Библии его приложил Р. Хейс в изучении чрезвычайно богатых на материал подобного рода посланий апостола Павла (*Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven and London, 1989). Разумеется, интуитивно возможность «эха» всегда допускалась, и многие авторы, начиная с древности, когда говорили о «влияниях» или даже литературном «воровстве», часто подразумевали именно это. Но систематический подход к данному явлению, состоящий в анализе контекста, подразумевает построение логических цепочек, а не только интуитивное узнавание. Он, таким образом, тесно смыкается с тем, что называют археологией мышления.

¹ Это не значит, впрочем, что т.н. «первобытные» народы могут служить безошибочным камертоном для реконструкции прошлого всех других народов; уже то, что первые остались «первобытными» (т.е. застыли на определенном этапе своего развития), делает их судьбу совершенно особой. Еще менее могут претендовать на общезначимость при изучении становления великих культурных институтов реконструкции образа жизни «первобытной орды» на основе крайне отрывочных материальных сведений.

которые в основном будут примыкать к первым как дополнительный иллюстративный материал и логически зависеть от них. Ближний круг в этой иерархии образует самое семейство библейских текстов и связанных с ними традиций. Причем последние, например иудео-александрийская и палестинская литературы периода Второго Храма, предания раввинов и Самаритянское Пятикнижие, могут «конкурировать» между собой по части объяснительного потенциала; критерием становится проясненность фрагмента в контексте библейского *целого*. В видах решения этой культурно-значимой задачи, пишет Осборн, «мы не вправе быть избирательными при сборе свидетельств; если наше исследование не охватывает достаточно широкий объем материала, мы можем так и не встретить нужную параллель»¹. Для создания более полной и непротиворечивой картины привлекается материал из истории религий, образующий дальний круг, начиная с религий окружающих народов и кончая вообще любыми прецедентами любой эпохи.

Помимо интертекстуальности как таковой, метод ассоциаций включает в себя также анализ «сознания читательской аудитории», приемы которого следуют из предположения, что всякий религиозный текст ищет быть в общих чертах понятным для *своего* читателя. В разные эпохи восприятие одного и того же текста читателем могло меняться под воздействием изменений его «горизонта», что особенно важно при изучении перевода, поскольку переводчик одновременно является и читателем, и писателем, и посредником между тем и другим. Причем надо заметить, что для исследователя религии читательское, а тем самым и переводческое восприятие текста даже важнее, чем «намерение автора», тем более что по отношению к сакральному тексту понятие авторства является более чем спорным, — и нестандартное отношение к нему также входит в изначальные условия читательского восприятия как религиозного.

В этой работе мы не даем обзора литературы по Септуагинте, считая это предприятие непосильным, но будем рады, если кто-то сможет наше предубеждение развеять. Во всяком случае, уже Г. Свит в предисловии к своему непревзойденному «Введению в Септуагинту» (1900) предупреждал о «необозримости»

¹ Осборн. Цит. соч. С. 228.

библиографии по своей теме. Надо сказать, впрочем, что научные исследования также имеют свойства интертекстуальности, поэтому неуклонное расширение списков монографий и статей не тождественно увеличению риска упустить что-то важное. Как правило, за редким исключением, заслуживающие внимания идеи так или иначе попадают во множество публикаций. Отдельные произведения как старинных, так и новейших авторов будут характеризоваться здесь по ходу исследования или прямо, или частотой упоминаний. Однако мы не претендуем на полноту охвата даже современной литературы, так как не вся она была нам доступна по разным причинам¹. Остается выразить надежду на то, что в дальнейших исследованиях Септуагинты на русском языке эти пробелы будут восполнены.

¹ Периодически выходят в свет обновленные библиографические списки, напр.: *Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten* // *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. 2008. № 219. Приступающим к изучению Септуагинты можно порекомендовать англоязычный ресурс *Septuagint Online* (<http://www.kalvesmaki.com/lxx/>), который содержит ссылки на все сайты, связанные с современным западным септуагинтоведением, и обширную библиографическую информацию. Кроме того, запущены специализированные ресурсы *CATSS ~ Computer Assisted Tools for the Study of the Septuagint* (<http://ccat.sas.upenn.edu>) и *Greek Bible in the Graeco-Roman World* (<http://www.rdg.ac.uk/lxx>).



I.

Септуагинта

как священный текст: история и критика



1. Предание о переводе Семидесяти

Вопрос о доверии преданию, описывающему происхождение Септуагинты, и вопрос о религиозном значении этого предания следует рассматривать отдельно: вне зависимости от своей достоверности, предание это служит выражением того почитания, которое оказывал еврейский мир переводу Семидесяти до определенного исторического момента. В то же время материал предания, который многообразен и противоречив, является основным источником, дающим возможность определить исторические обстоятельства появления Септуагинты, выяснить ее место в мировой истории постольку, поскольку мы себе представляем эту последнюю.

Прежде всего надо заметить, что уже в древности безоговорочное доверие преданию о переводе Семидесяти было уделом только ряда писателей, которые по своим причинам оказались под исключительным влиянием одной версии этого предания и, возможно, не были осведомлены о других его версиях. В целом в христианской Церкви оно не получило канонического статуса именно потому, что встречало себе возражения внутри традиции, о чем подробнее будет рассказано ниже. В иудаизме оно без особенных изменений просуществовало до того времени, когда в трактате Софрим (1. 7) было окончательно закреплено и снабжено ремарками, важными

для понимания раввинского взгляда на него в эпоху гаонов, следующую непосредственно за временем выработки Масоретского текста¹. С этого сообщения, как позднейшего и содержащего некую наиболее общую форму предания, закреплённую в иудейской традиции, целесообразно начать настоящий раздел.

Рассказывают о пяти старцах, написавших для Талмая-царя Тору на греческом, и был тот день лютым для Израиля, как день, в который сделали ему тельца, ибо не могла Тора быть переведена удовлетворительно. Ещё рассказывают о Талмае-царе, что он собрал семьдесят два старца и поместил их в семидесяти двух домах, не открыв им, зачем собрал их, и каждому по отдельности сказал: напишите мне Тору Моисея, учителя вашего. Дал Вездесущий (אֵלֹהִים) совет в сердце каждого из них, и разумели они согласно друг с другом и написали ему Тору в точности, но тринадцать речений изменили в ней.

Такой же рассказ приводится в другом месте от лица р. Йегуды, но без упоминания «лютого дня» и с примечанием, что «мудрецы разрешили записывать по-гречески только Пятикнижие» (ВТ Мегилла I. 9, 1). Упоминается об этом в связи с мнением, что можно писать по-гречески также молитвы тефиллин и мезузот²: слова р. Йегуды призваны опровергнуть его. На примере данной гемары можно видеть, как шло вытеснение греческого языка из молитвенного обихода евреев рассеяния³. В остальном рассказ трактата Софрим содержательнее⁴.

¹ ספרות (Книжники) — один из т.н. «малых трактатов», которые примыкают к Талмуду и, как правило, публикуются в конце раздела מִשְׁנָתָא (Ущерб) Вавилонского Талмуда. Софрим, анонимное произведение, датируемое VIII в., содержит, главным образом, правила переписывания и богослужебного чтения Торы.

² Тефиллин — молитвы, написанные на полосках пергамента и вложенные в две коробочки для надевания на руку и голову; мезузот — фрагмент молитвы Шма, прикрепляемый к дверному косяку.

³ Традиция сохранила свидетельства о признании в более раннее время греч. языка священным и в самой Палестине: «К чему в Стране Израиля сурсит [пренебрежительное название арамейского]? Или святой язык [пусть будет], или греческий язык» (ВТ Сота 49b; Бава Кама 83a). В продолжение Птолемея периода греч. инскрипции на территории Палестины постепенно вытесняют араб. (Schneider C. Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1. München, 1967. S. 866).

⁴ Ср. тж.: Сефер Тора 1. 6; Шульхан арух 580. 2. Последний источник сообщает мрачную подробность: «В восьмой день месяца Тевет написана Тора

Прежде всего в этом рассказе озадачивает удвоение сюжета: вначале упоминается о «пяти старцах», хотя связь количества переводчиков именно с числом 70 ко времени написания Софрим уже давно, так сказать, вошла в пословицу¹. Однако главный смысл этого удвоения — а именно то, что перевод Семидесяти не был первым греческим переводом, — легко узнаваем в традиции, неоднократно возвращавшейся к утверждению, что и прежде Септуагинты предпринимались другие, значительно менее успешные, попытки перевода Писания. Подробнее об этом будет рассказано ниже. Тем, что *оба* события относятся рассказчиком ко времени царя Талмая (תלמי המלך), можно пренебречь: уже сама неправильная форма имени (Талмай — это Птолемей) указывает на то, что исторический фон повествования довольно условен. С другой стороны, этим воспроизводится общее место всех сообщений о создании перевода Торы LXX, согласно которому представитель династии Птолемеев (а именно, Птолемей II Филадельф или его отец Птолемей I) являлся не просто современником, но инициатором этого деяния.

Обращает на себя внимание тот факт, что авторы Софрим приписывают царю Талмаю инициативу только во втором случае, тогда как в первом варианте легенды они лишь ограничива-

по-гречески в дни Талмая-царя, и была тьма в мире три дня». О пяти старцах упоминается также в АН II. XXXVII, причем здесь они уже «изменили десять речений», но никакой негативной оценки пер. нет. В Мехильте р. Ишмаэля на Исх 12:40 говорится о пяти заменах. Трактат Мегиллат Таанит (арам. מִגִּלְתָּ תַּאֲנִית, Свиток поста), первоначально составленный в кругах, близких к руководству антиримских восстаний I и II вв. н.э., предписывает пост в день 8 зимнего месяца Тевет в память о совершенном тогда в Александрии пер., как о недопустимом деянии; в Средние века этот пост был отменен, вероятно, во избежание излишних напоминаний об активной в прошлом полемике раввинов с христианскими учителями. Есть данные, позволяющие установить, что полемика эта сошла на нет по инициативе иудеев. Так, в Тосефте на трактат Хуллин, 2. 24 приводится рассказ о р. Елиезере бен Гирканос, которого смутили «миним» («еретики», т.е. христиане) словами Йешу (т.е. Иисуса), вследствие чего автор этого текста хочет «предотвратить расширение контактов с христианами, а также споры с ними по поводу Писания» (Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М., 2002. С. 15).

¹ По гипотезе С. Цейтлина, удвоение произошло в результате ошибки писца, который принял определенный артикль в слове הַקְּדִימִים {те самые} старцы за цифру 5 (ה). См.: Jellicoe. The Septuagint and Modern Study. P. 56. Однако такая ошибка представляется очень странной, если объяснять ее только механическими причинами, без привлечения материала традиции.

ются замечанием, что пять старцев написали Тору для царя. Это обстоятельство располагает думать, что все-таки даже в этом категоричном памятнике VIII в. не содержится осуждения создателей Септуагинты как тех, которые оказались подражателями отливших тельца. Здесь имеет смысл напомнить о том, что телец (לֵוִי) явился символом отступления дважды в еврейской истории. Впервые создал золотого тельца старший брат Моисея Аарон, который — что существенно в контексте рассматриваемого нами предания — был первосвященником и старцем. Сотворив это в ответ на требование народа: «встань и сделай нам бога, который бы шел перед нами», Аарон затем поставил перед идолом жертвенник и на восклицания толпы — «вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской» — уклончиво ответил: «завтра праздник Господу» (Исх 32:5). На следующий день Моисей спустился с горы и жестоко покарал идолопоклонников, особенно из числа левитов. Аарону, своему старшему брату, он адресовал лишь упрек: «что сделал тебе народ сей, что ты ввел его в грех великий?» — на что получил ответ: «ты знаешь этот народ, что он буйный» (стт. 21–22). История повторилась при Иеровоаме, захватившем власть над северными племенами и желавшем пресечь паломничество своих подданных в Иерусалим. На этот раз были созданы два тельца для обеих религиозных столиц Северного царства, Дана и Вефиля, причем провозглашено в точности то же самое: «вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3 Цар 12:28).

Какой именно сюжет подразумевается в Софрим при сравнении греческого перевода Библии с величайшим религиозным соблазном в истории еврейского народа? Вполне возможно, что оба. Их объединяет общая мысль о причине отступления как извращении религиозной потребности: народ хотел иметь перед глазами бога или богов, которые вывели его из страны рабства. Тем, что перевод Библии был впервые создан именно в Египте, сходство усугубляется. Кроме того, в первом случае инициатива создания тельца принадлежала старику, во втором случае — царю. Так и в тексте Софрим: сообщается о пяти старцах, что они просто написали перевод для царя, тогда как о семидесятидвух — что царь не только сам собрал их для этого, но и провел некоторое испытание, условия которого были утаены от самих участников. С этого момента оценка греческого перевода в

трактате начинает двоиться: если он решительно осуждается как плод собственного почина пяти старцев (по крайней мере, об их принуждении кем-либо ничего не известно), то в отношении невольного труда семидесятидвух автор трактата, как и р. Йегуда в упомянутой выше гемаре, фактически выдерживает основную линию древней традиции, считавшей перевод LXX вдохновленным Богом. В данном случае не важно, сообщает ли Софрим эти два сюжета как два отдельных предания или же компилирует их в одно, не заботясь о «швах», что характерно для талмудической литературы. Так или иначе, он указывает на два источника («рассказывают... еще рассказывают») и считает их равно заслуживающими внимания.

Итак, нет оснований напрямую относить обвинение в «слитии тельца» именно к семидесятидвум старцам. В то же время перевод Библии на греческий вообще признается недопустимым, на что ясно указывает начало этого раздела трактата: «Не пишется [Тора] ни еврейскими, ни арамейскими, ни мидийскими, ни греческими буквами; на всяком языке во всяком писании не читают ее, — но только написанную по-ассирийски»¹. Если все последующее в галахе служит, как обычно, иллюстрацией к ее первому тезису, то труд как пяти, так и семидесятидвух старцев признается неудовлетворительным. Однако причина в каждом случае не одна и та же, а именно: в первом случае повторился грех Израиля, но во втором инициатива была за царем Талмаем. Почему же эта инициатива языческого царя увенчалась таким удивительным успехом: «разумели они согласно друг с другом и написали ему Тору в точности»? Причину нетрудно установить, принимая во внимание силу основного мотива еврейской истории — мотива славы Божией. Поскольку Талмай решил испытать Господа или, по крайней мере, старейшин Его народа, само число которых является символическим (об этом подробнее ниже), они не могли быть посрамлены. Совершилось чудо, причем не только точный перевод Торы, но и тринадцать изменений,

¹ Ассирийским (אשורית) называется «квадратный» шрифт, введенный книжниками после Вавилонского пленения и используемый в современном иврите. Под «еврейским» (לברית) здесь подразумевается др.-евр. вариант финикийского алфавита, т.н. палеоиврит, документы на котором создавались еще в первые века н.э.: некоторые кумранские рукописи, надписи на монетах Бар Кохбы (см.: Cross F.M. *The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert // Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge, 1975. P. 185).

привнесенных в текст, совпали между собой¹. Изменения были сделаны к вящей славе Божией: так, согласно этому рассказу, вместо «В начале сотворил Бог» старцы написали: «Бог сотворил в начале», дабы язычники не подумали, что некое «начало» предшествует или совечно Богу; множественное число глаголов при слове אֱלֹהִים (букв. «Боги», мн.ч. величия) они переводили единственным и т.п.² Вот где проходит водораздел между традиционным преданием о Септуагинте и его версией в трактате Софрим: боговдохновенный характер перевода признается, но этот перевод не нужен самим евреям. Семьдесят два старца (видимо, в отличие от пяти первых), по мысли автора трактата, это хорошо понимали, отчего и позволили себе исказить воспроизведенный ими для царя священный текст. Причина в том, что «не могла Тора быть переведена до конца [правильно]». Дословно это выражение (להתרגם כל צרכה) указывает на совершенную готовность к употреблению. То есть Писание на неподходящем языке не годно ни для богослужения, ни для домашней молитвы, ни для обучения. Негодно, впрочем, не потому, что еврейский язык непереводим или переводим с более сильным окрадыванием смысла, чем все другие, — напротив, перевод LXX признается точным³. Причина отвержения иная, и она указана в начале трактата: никакое письмо, кроме ассирийского, даже письмо «иврит» (עברית), не разрешено мудрецами для переписывания Торы.

Такое объяснение причины, которое могло бы показаться абсурдным в контексте современной научно-культурной тра-

¹ Аналогия с иудейским преданием о Ездre, который сначала по памяти написал все утраченные ветхозаветные книги, а затем сопоставил их с найденной библиотекой и обнаружил полное совпадение. Вообще именно авторитет 3-й кн. Ездры во многом явился основанием для доверия всему, что сообщалось о чудесном переводе Семидесяти, в святоотеческий период. См.: Дагаев Н.К. История ветхозаветного канона. 2-е изд. М., 2011. С. 140–144.

² Об изменениях в тексте Септуагинты, указываемых раввинами в некоторых трактатах (большинство из них не совпадает с имеющимися в наличии расхождениями между LXX и MT) подробно пишет М. Ципор (Перевод книги Бытия Септуагинты. Рамат-Ган, 2005. С. 11). См. тж. на русск. языке: Авот де-рабби Натан. М., 2011. С. 287–288.

³ כפי עצמה — букв. значит «сама по себе». Так как 13 изменений упоминаются как исключения из этой общей картины, понятно, что пер. в глазах автора Софрим обладал всей возможной точностью, а о границах этой возможности он просто ничего не пишет.

диции, в Средние века воспринималось не менее серьезно, чем в наше время рассуждение о принципиальной невозможности точного перевода с одного языка на другой. Однако из этого не следует, что оно всегда воспринималось именно так. В эпоху раннего эллинизма, когда начиналась история Септуагинты, а равно и в конце всей античности, на заре Средневековья, когда вышла 146-я новелла императора Юстиниана, в синагогах активно читали по-гречески, а раз читали, то и переписывали. Классическое предание о переводе Семидесяти, основные черты которого узнаваемы в трактате Софрим, отличалось от своего позднейшего оттиска прежде всего высокой оценкой значения этого труда, который никогда не представлялся как удовлетворение простой прихоти царя Птолемея¹.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы, позволяющие судить о ходе создания Септуагинты, делятся на две категории. В первую включены литературные произведения, составляющие канву предания и образующие в итоге некую целостную, хотя и полную противоречий картину. Вторую представляют памятники, косвенно свидетельствующие о существовании Септуагинты в тот или иной период времени. Ценность косвенных показаний, как непреднамеренных, очевидна. Но следует помнить и о том, что молчание одних источников не должно быть приравнено к голосу других: «доказательство от молчания» часто бывает ошибочным из-за того, что применяется без предварительного обоснования подбора свидетелей.

Если бы мы захотели ограничиться артефактами и другими материальными уликами для построения картины события по линии критики предания о нем, то научный рассказ, в силу неиз-

¹ Следует признать вместе с тем, что с определенного момента в иудаизме начинает доминировать такое отношение к переводу, которое выражено в словах р. Йегуды: «Кто переводит стих так, как он есть, — лжец, а тот, кто прибавляет, — богохульник» (Мегилла, Тосефта 4. 39; ВТ Киддушин, 49а). Однако и в этом случае речь идет не о лингвистической теории, а об определенном отношении к устной экзегетической традиции, которая ни в коем случае не должна фиксироваться на письме (это расценивается как богохульство), но без которой текст писаной Торы принципиально неполон (и потому называется ложным). Подобные взгляды возобладали только тогда, когда все пер. Писания, включая одобренный современниками труд Акилы, были признаны неудовлетворительными, т.е. ближе к концу работы масоретов.

бежного произвола в реконструкции, сам превратился бы в легенду. Скептические же выводы критики как меланхолический орнамент каталогизированного материала и вовсе излишни: можно было бы ограничиться изданием каталогов. Поскольку, таким образом, элемент «рассказа» из науки неустраним, честнее перед культурой пользоваться уже существующими рассказами, чем изобретать свои. Научный характер использования в этом случае определяется критическим отношением к противоречиям и нестыковкам. Именно такой подход применяет большинство исследователей к т.н. Письму Аристея и другим важнейшим историческим документам.

III в. до н.э.

Письмо Аристея, телохранителя царя Птолемея II Филадельфа (годы царствования 283–246 до н.э.), адресованное им своему брату Филократу, повествует о посольстве в Иерусалим к главе теократического еврейского государства, входившего в состав греко-египетской монархии, — первосвященнику Елеазару (годы правления 284–247 до н.э.) — и последовавших затем событиях. Это самый подробный и вместе с тем самый ранний рассказ о появлении Септуагинты¹, который, наряду с некоторыми не установленными источниками, лег в основу последующей традиции. Подлинность письма в древности не ставилась под сомнение и была радикально переосмыслена лишь в связи с появлением исследования *Humphrey Hody Contra historiam Aristee de LXX interpretibus dissertatio*, изданного в Оксфорде в 1684 г.² Хотя полвека спустя и в еще более позднее время предпринимались

¹ Памятник сохранился в катенах Прокопия Газского (нач. VI в.), частично в «Приготовлении к Евангелию» Евсевия Кесарийского (IV в.). Иосиф Флавий (I в.) опирался на него при изложении обстоятельств создания Септуагинты. Большинство исследователей датирует Письмо периодом между III и I вв. до н.э. (*Lamarche P. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. Notre Dame, 1997. P. 16*). Ряд авторов называет и более поздние даты, но не позднее I в. н.э. Если принимать позднейшие датировки, то необходимо допустить существование уже укоренившейся к тому времени устной традиции, которая повлияла на Филона, Иосифа Флавия, Иустина Философа и др. авторов начала н.э. См. тж. статью в современной Православной энциклопедии, т. 3, с. 233–235.

² В дальнейшем этот автор развил свои аргументы в книге *De Bibliorum textibus originalibus*. Oxford, 1705.

попытки отстоять правдивость памятника¹, постепенно в науке возобладало убеждение в его псевдоэпиграфическом характере. При этом решающими были аргументы двух планов: во-первых, идейный характер послания, который, несмотря на богатство его греческого языка, стилистическую сложность и филигранность², выдает в авторе природного иудея — настолько апологетическими выглядят все отзывы о евреях, их религии, обычаях, культуре, уме, вложенные в уста царского телохранителя; во-вторых, целый ряд фактических ошибок, тем более подозрительных, что автор описывает свое положение как придворного, максимально приближенного к особе царя. Так, поражение египетского флота от Антигона при о. Кос (ок. 260 г. до н.э.) превращено в победу; в год этой битвы уже давно не было в живых Димитрия Фалерского, который выступает одним из главных героев произведения; или же упомянута битва, ни одним историком больше не зафиксированная. Димитрий был удален от двора Птолемеем II, против воцарения которого он высказывался еще при жизни старого царя, в Письме же он рисуется как ближайший советник наследника. Остальные аргументы против памятника скорее статистического характера: в них оценивается не фактическая достоверность, а вероятность, поэтому они в меньшей степени заслуживают внимания³.

То, что с начала XX в. защита достоверности отдельных положений Письма не испытывала недостатка в энтузиастах, хотя большинство ученых признали его литературной фикцией⁴, свя-

¹ Hayes Ch. A Vindication of the History of the Septuagint from the Misrepresentations of the Learned Scaliger, Dupin, dr. Hody, dr. Prideaux and Other Modern Critics. London, 1736. В XIX в. подлинность письма защищали англ. теолог Эдвард Гринфилд (автор Апологии Септуагинты 1850 г.) и греч. ученый Константин Экономос (Περὶ τῶν ἐρμηνευτῶν τῆς παλαιᾶς θείας γραφῆς. Αθῆναι, 1844–1847), оказавший значительное влияние на российскую духовную науку XIX в. В наше время в защиту подлинности письма выступает энтузиаст его изучения И.И. Вегеря.

² См. об этом: Князев А., *прот.* Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу» // Православная мысль. 1957. № 11. С.123–124.

³ Аргументы подробно представлены в предисловии к англ. пер. Письма: The Letter of Aristeas. New York, 1917. P. IX–X.

⁴ В этом смысле даже употребление автором Письма слова διήγησις {рассказ, повесть} в начале произведения трактуется как род саморазоблачения (Schimanowski G. Der Aristeasbrief zwischen Abgrenzung und Selbstdarstellung //

зано с недостаточностью чисто фактологического материала для их опровержения¹. Руководящую роль в недоверии к памятнику играл и играет общий характер его как литературного произведения, созданного профессиональным писателем, а не простым очевидцем описываемых событий. Действительно, Письмо подчиняет своей композиции отдельные события: посольство к Елеазару и его мудрые ответы на вопросы об иудейском Законе, получение царем свитка Торы, полностью написанного золотыми буквами, беседа молодого Филадельфа с присланными ему из Иерусалима старцами, описание даров, посланных им в Иерусалим, царских указов и распоряжений, образа жизни переводчиков на о. Фарос, где для них были созданы идеальные условия, — все это несет на себе признаки одновременно восточного приточно-го диалога, который сравнивали с греко-индийским памятником «Вопрошания царя Милинды»², эллинистической придворной литературы и пышных описаний «филадельфийского» монументального великолепия, которое сохранялось в памяти народов несколько веков спустя после смерти Птолемея II³. Хотя письмо номинально и адресовано Филократу, оно в действительно-

Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism. Leuven, 2003. P. 45). Однако такое саморазоблачение указывало бы и на то, что автор не боялся разоблачений, т.е. открыто подвергал свои данные литературной обработке, считая основную канву повествования общеизвестной и общепризнанной. Как отмечали еще Герман и Баумгартель, «из композиции книги явствует, что составитель не придумывал легенду, которую сообщает нам, а только использовал; она старше, чем его произведение» (Herrmann J., Baumgärtel F. Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta. Berlin, 1923. S. 44).

¹ Отсюда у некоторых исследователей является вывод, носящий характер практически сознательного оксюморона, что «легенда Письма Аристее... в значительной мере соответствует исторической действительности» (Dafni. Theologie der Sprache der Septuaginta im Horizont des altgriechischen Schrifttums und Denkens. Loc. cit). Предпосылки этого вывода нельзя недооценивать: речь идет о том, что современная гуманитарная наука отходит от противопоставления легенды историческому факту, хотя было бы крайней близорукостью видеть в этом также отказ от противопоставления вымысла действительности. Просто, когда перед нами встает выбор между наполовину вымышленной действительностью и тотальным воздержанием от суждения, мы выбираем первую, так как в этом случае гуманитарная наука может служить сохранению культуры, а в противном случае — только блюдению белизны скептических риз.

² У. Тарн в приложении к своей книге «Греки в Бактрии и Индии» (1951). См.: Jellicoe. The Septuagint and Modern Study. P. 52.

³ См.: Fraser P.M. Ptolemaic Alexandria. Vol. 1. Oxford, 1972. P. 805–806.

сти обращено к широкой образованной публике¹, и если целью было знакомство ее с одним из замечательных событий эпохи, то избранный автором жанр вполне допускал бы превращение военных поражений в победы, «стягивание» некоторых отстоящих друг от друга исторических событий, лиц и многие другие приемы, предосудительные для историка, но не для литератора. Вывод о неподлинности самих описываемых событий, таким образом, не находит достаточных оснований².

Не пересказывая это доступное на русском языке произведение³, ограничимся тем существенным, что в нем сообщается о переводе Семидесяти.

1. Аристей пишет о переводе не всей Библии, а только «Закона», т.е. Пятикнижия.

2. Инициатором предприятия выступает не иудейский народ, но Птолемей II.

3. Идея перевода принадлежит придворному библиотекарю Димитрию Фалерскому.

4. Евреи Александрии *post factum* одобрили перевод Закона.

5. По воле иудейской общины перевод должен был впредь оставаться неизменным до буквы. На осмеливающихся вносить изменения наложено проклятие.

6. Переводчиками текста, доставленного из Иерусалима, были семьдесят два старца из Палестины, по шести от каждого из двенадцати колен Израилевых.

7. Перевод выполнялся ими совместно, в одном собрании (συνέδριον), причем каждый согласовывал свой труд с остальными (ἑκάστα σὺμφωνά ποιοῦντες).

¹ Schneider. Op. cit. S. 888.

² «Ныне общепризнано, — писал в середине прошлого века Г. Орлински, — что “Письмо” вовсе не чуждо исторической правды; хотя некоторые детали в нем фиктивны, они не отменяют истинности других; а многие выражения и реалии, запечатленные в нем, вряд ли могли быть известны и употребительны в более позднее время» (Orlinsky H.M. The Septuagint: The Oldest Translation of the Bible. Cincinnati, 1950. P. 3–4). Этот автор на основании ряда исторических соображений датирует Письмо временем не позднее 170 г. до н.э. «В основе преданий, — указывает И.Ш. Шифман, — лежит реальное событие: создание стандартной греческой версии Пятикнижия» (Ветхий Завет и его мир. СПб., 2007. С. 11).

³ И русск., и греч. текст можно без труда найти в сети Интернет; пересказ Письма см. в упомянутой статье свящ. А. Князева, с. 124–126.

8. Упоминается «ранний, менее надежный перевод [некоторых мест] из Закона» (προρρηγευμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου).

Первый пункт важен в том отношении, что согласуется с выводами филологической науки о характере Пятикнижия LXX как первого труда толковников, оказавшего влияние на все последующие, в разной степени отличающиеся от него стилистикой, словарем и методом перевода. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Второй пункт длительное время ставился под сомнение: казалось очевидным, что перевод был нужен только самим евреям для синагогального употребления¹. Известный исследователь документов из Каирской генизы² П. Кале считал, что Септуагинты как таковой не существовало: греческие переводы Библии были записываемы как плод устной традиции, подобно арамейским таргумам. Кале приравнивал время создания Септуагинты ко времени написания Письма Аристея — как произведения еврейской «пропаганды», выдвигая такой аргумент: «Никто не будет пропагандировать нечто произведенное за сто лет до этого или раньше. Пропаганда нужна чему-то современному, и мы можем быть уверены, что этот стандартный перевод был только что закончен, когда начато написание Письма»³. Кале затруднялся точно датировать Письмо Аристея — не решаясь отдать предпочтение ни Э. Бикерману, устанавливавшему дату не позднее 127 г. до н.э., ни В. Тарну, который сдвигал ее к 100 г. до н.э., но в своей привязке перевода LXX к этой дате, «какой бы она ни была», он был убежден твердо⁴. В соответствии со своей гипотезой Кале ожидал открытия ранее неизвестных древнегреческих переводов, не совпадающих с LXX, и призывал исследователей сосредоточить усилия «на всех сохранившихся фрагментах и следах

¹ В начале XX в. крупнейший знаток LXX Г. Свит, признавая, что первый греч. пер. Библии мог быть востребован и Александрийской библиотекой, считал несомненным, что инициатива его создания все-таки исходила от самих евреев: Swete. *An Introduction in the Old Testament in Greek*. P. 20.

² Гениза (евр. גִּנְזָא) — «хранилище», куда вышедшие из употребления книги помещались до окончательного истления, так как благоговение к именам Бога не позволяло предать их огню или земле.

³ Kahle P. *The Cairo Geniza*. London, 1947. P. 134.

⁴ Ibid. P. 135.

более ранних версий греческой Библии, отличающихся от стандартного христианского текста»¹.

Однако в ходе дальнейших исследований таких фрагментов практически не было обнаружено: как найденные папирусы², так и открытия в Иудейской пустыне, а именно греческий перевод Малых пророков из Нахал-Хэвера³, дали версии, относящиеся к типу Септуагинты. Фактически свидетелями существования альтернативных переводов Библии до христианской эры остались лишь Новый Завет (см. в разделе I. 4) и само предание о Септуагинте, которое, вопреки скепсису современных критиков, из века в век повторяло, что более древние (но менее успешные) переводы действительно существовали. Датировка Письма закрепились за второй половиной II в. до н.э.⁴, в то время как изложенное в нем предание, несомненно, восходит к III в. Что касается инициативы Птолемея II, ученые относятся к этой версии уже не столь категорично. Во-первых, отмечается, что Александрийский двор III в. до н.э. описан в Письме с большой достоверностью⁵. Во-вторых, с той же легкостью, с какой ранее провозглашалось, что перевод Библии не был нужен царю Египта, у которого были куда более важные заботы, но был жизненно необходим евреям для обучения детей и молитвы, может быть сделан и обратный ход: евреи в эпоху первых Птолемеев еще говорили на арамейском и, имея в Александрии самоуправление⁶, не нуждались в срочном

¹ Ibid. P. 179. Сходный взгляд на учительные книги развивал крупнейший исследователь греч. языка Септуагинты Г. Теккерей (*Thackeray H. St. J. The Septuagint and Jewish Worship. London, 1923*). По его мнению, Пятикнижие было литургическим текстом, и начало его пер. поэтому датируется наиболее ранним временем. Однако в дальнейшем другие книги, не имевшие молитвенного употребления, переводились в стихийном порядке. Подробнее о классификации Теккерей см. раздел I. 3. Критика гипотезы Кале со стороны Орлинского, Кросса, Бартельми в связи с кумранскими открытиями описана в кн.: *Jellicoe S. The Septuagint and Modern Study. P. 59–63.*

² См.: *Lamarche P. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. Notre Dame, 1997. P. 17.*

³ См.: *Klein R. W. Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. P. 4.*

⁴ *Honigman S. The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. London, 2003. P. 9.*

⁵ *Fraser. Op. cit. Vol. 1. P. 703.*

⁶ Страбон, посетивший Александрию в правление императора Августа, отзывался об иудейском этнархе как правителе «почти отдельного государства». См.: *Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I. Cambridge, 1957. P. 10.*

внедрении греческого языка, довольствуясь устными арамейскими таргумами для своих религиозных нужд¹; напротив, именно царь, одержимый идеей собирания библиотеки, вряд ли мог упустить возможность приобрести для нее книги Закона одного из древних народов, занимавших к тому же стратегически важное для Египта положение в Передней Азии; а евреи, в свою очередь, вряд ли имели достаточно резонов отклонить его требование². Такую версию выдвигает в своем обстоятельном исследовании Н. Коллинз³.

Связывая создание Септуагинты непосредственно с процессом наполнения самой крупной в истории древнего мира Александрийской библиотеки, Коллинз, разумеется, не обходит стороной вопрос о Димитрии Фалерском, известном философе-перипатетике, изгнанном из Афин, перебравшемся в Александрию и ставшем советником Птолемея I Сотера (*Диоген. Жизн. V. 5*). Именно его предание, — это третий из выделенных выше тезисов, — называет «заведующим царской библиотекой» (*κατασθαθεὶς ἐπὶ τῆς τοῦ βασιλέως βιβλιοθήκης*) и вкладывает в его уста обращение к царю: «Законы иудеев заслуживают того, чтобы их переписать и иметь в твоей библиотеке» (*Письмо Аристея, 9–10*). О том, что Димитрий действительно советовал своему государю доставать и читать книги о правлении, а также проявлял особенный интерес к законам, сообщают независимые от нашего предания источники (*Плутарх. Изречен. 51; Элиан. Расск. III. 17*). На классическое, со времен Годи, возражение, согласно которому после воцарения Птолемея II Димитрий был взят под стражу и вскоре умер, Коллинз отмечает, что это событие надежно не дати-

¹ Более того, надписи на остраконах показывают, что в начале эллинистической эпохи «евреи Египта еще сохраняли иврит как язык деловой письменности» (Беляев Л.А., Мерперт Н.Я. От библейских древностей к христианским. М., 2007. С. 89).

² В качестве аналогии указывают на эдикты индийского царя Ашоки, современника Птолемея II, изданные для греч. подданных империи Маурьев в переводе на греч. язык. См.: *Dorival et al. La Bible Grecque des Septante. P. 71.*

³ *Collins N.L. The Library in Alexandria and the Bible in Greek. Leiden., 2000. P. 137, 181.* Так же думал в последней четверти XIX в. прот. Николай Елеонский. Ср. мнение Чериковера, согласно которому, наоборот, верхи евр. диаспоры в Александрии быстро и охотно сменили арамейский язык, как неродной и не обладающий сакральным статусом, на греч. (*Tcherikover. Prolegomena // Corpus Papyrorum Judaicarum / Tchevikover V. and A. Fuks. Vol. I. P. 31*)

ровано: философ мог еще несколько лет исполнять обязанности библиотекаря; кроме того, юный Филадельф был воцарен (сделан соправителем) за два года до смерти отца¹. В действительности вопрос о том, был ли именно Димитрий Фалерский тем, кто подал царю идею перевода Библии, с исторической точки зрения не очень существенен. Важно то, что Письмо Аристеев создает логически ясную картину: Септуагинта родилась в Александрии как естественный плод политики первых Птолемеев — сына и отца, равным образом отличавшихся повышенным вниманием к законодательству и культуре подвластных народов, энтузиастом которой в течение всех лет жизни в этом городе был философ, законовед, коллекционер Димитрий Фалерский. На основании сообщений Письма, хронологических вычислений, а также всей совокупности доксграфических и палеографических данных Коллинз датирует начало перевода 281 г. до н.э.² Этот год можно рассматривать как надежный *terminus post quem*.

Нет веских оснований подвергать сомнению и четвертый тезис Письма — о том, что перевод сразу получил одобрение всей еврейской общины. Была ли срочность в создании греческого текста Писания, или ее не было, иудеи вряд ли могли остаться равнодушными к такому событию, как прикосновение язычников к тексту Закона, тем более что перевод осуществлялся их же руками³. О месте Септуагинты в иудео-эллинистическом образовании, которое во II в. мы находим уже сформирован-

¹ Ibid. P. 74–81. Дата удаления Димитрия от двора впервые соединена с датой смерти Сотера, его царственного покровителя, в «Хронике» Кастора Родосского (I в. до н.э.); причина опалы объясняется у Диогена Лаэртского (III в. н.э.) тем, что Димитрий был сторонником воцарения Керавна, старшего сына Птолемея I, а не Филадельфа. Однако Письмо Аристеев древнее обоих источников, которые не менее обоснованно могут подозреваться в неточности. По-видимому, античные историки могли только гадать, когда и кем Филадельфу было донесено на Димитрия, когда он принял решение о заключении под стражу и т.д.

² Collins. Op. cit. P. 5. См. тж. ее подробную аргументацию в обстоятельном хронологическом исследовании: *Idem*. 281 BCE: The Year of the Translation of the Pentateuch into Greek under Ptolemy II // *Septuagint, Scrolls and Cognate Writing*. P. 403–503.

³ Таким образом, в Письме утверждается статус перевода «как официально предприятия александрийской общины, утвержденного представительной комиссией ученых и признанного авторитетным со стороны самой общины» (*Hermann, Baumgärtel*. Op. cit. S. 50).

ным, будет сказано отдельно (см. раздел II. 3.2.1). Учитывая, что именно первые Птолемеи наиболее последовательно проводили политику эллиноцентризма¹, делаем вывод, что перевод Библии был нужен обеим сторонам: евреям, обучая своих детей отеческому Закону, могли бы в то же время готовить их к общественной деятельности, всегда составляющей чувствительный момент в жизни диаспоры²; в свою очередь правительство, давшее им гражданские права³, которых не имело автохтонное население Египта, вероятно, хотело бы иметь гарантию их быстрого приобщения к господствующей культуре. По всей видимости, такое совпадение интересов⁴ обеспечило быстроту и высокое качество предпринятого труда. Вместе с тем, как отмечал Свит, специфика греческого языка Септуагинты (см. раздел I. 3), наверное, вскоре оттолкнула от нее образованного греческого читателя⁵. Поэтому именно евреям текст перевода должен быть обязан своим длительным сохранением и широким распространением.

Пятое утверждение — о закреплении неизменности перевода под угрозой проклятия — не находит опоры в истории текста LXX, языковая неоднородность которого проявляется даже в таком цельном корпусе, как Пятикнижие. Однако тем, что текст не остался неизменным, не исключается желание современников его возникновения сохранить его в первоизданном виде. Не так существенна, впрочем, историчность самого события, как раннее свидетельство признания боговдохновенности LXX —

¹ «В течение III в. до н.э., при первых четырех царях династии Птолемеев, различия между завоевателями и завоеванными стали очень четкими... Официальным языком, на котором писались все документы и прошения и который использовался в канцеляриях и судах, был греческий» (Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб., 2010. С. 30).

² Самоуправление, которое имели евреи в эллинистическом Египте, не означало их изоляции. Как указывал Филон, синагоги были распространены по всей Александрии (Против Флакка, 132), так что такой формы жительства, как гетто, еще не существовало (Corpus Papyrologum Judaicarum. Vol. I. P. 5–6).

³ Разбор древних свидетельств об этом см. в статье: Каринский М. Египетские иудеи // Христианское чтение. 1870. № 6 (июль). С. 134–136. Более новые и подробные сведения дает Tcherikover. Op. cit. P. 39–41.

⁴ Данную точку зрения разделяют современные отечественные авторы: Десницкий. Поэтика библейского параллелизма. С. 455; Лазаренко О.М. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири: Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2008. С. 6.

⁵ Swete. Op. cit. P. 23.

при том, что сам процесс перевода в Письме наделяется меньшей чудесностью, чем во всех последующих источниках. Сведения о проклятии, форма которого смягчена во всех позднейших формах нашего предания, служат дополнительным аргументом в пользу древности памятника. Поскольку текст LXX менялся впоследствии, приобретая в процессе переписывания все новые вариации, писать с апологетической целью¹ о проклятии, произнесенном против изменения даже одного слова, было бы риторически совершенно непродуктивно. Письмо Аристеев должно датироваться тем временем, когда перевод Семидесяти — в объеме Пятикнижия — был еще относительно редким и тщательно копируемым изданием.

Наиболее важен шестой пункт, утверждающий, что как текст оригинала, так и сами переводчики прибыли из земли Израиля. Фактически это утверждение означает, что Септуагинта является памятником древнееврейской интерпретации Торы периода раннего эллинизма не только в диаспоре, самой многочисленной и влиятельной частью которой была египетская², но и в Иерусалиме. Критика этого предания в основном исходила из данных грекоязычных египетских папирусов (коллекции Петри и Эль-Хибе для III в. до н.э., коллекция из Тебтуниса для II в. до н.э.), язык которых крайне сходен с языком Септуагинты³. Вместе с тем с палестинской стороны для сравнения представлены лишь позднейшие (по отношению к переводу Торы) тексты, такие, как пролог книги Иисуса сына Сирахова, которые отличаются от Пятикнижия LXX в сторону большего богатства и сложности языка⁴, что вряд ли в первую очередь характеризует отличие Иерусалима от Александрии. Знакомство переводчиков с палестинской традицией в некоторых случаях надежно продемонстрировано⁵;

¹ Cp.: Klein. Op. cit. P. 4; Jellicoe S. The Septuagint and Modern Study. P. 29–58.

² Barclay J. The Jews of the Diaspora // Early Christian Thought in its Jewish Context. P. 28.

³ Swete. Op. cit. P. 23–24. Cp.: Thackeray H. St. J. A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. 1. P. VIII. Современные исследователи в большинстве своем также говорят об «ошибке Псевдо-Аристеев» в этом пункте (Klein. Op. cit. P. 2).

⁴ Swete. Op. cit. P. 24.

⁵ См. напр.: Ziegler J. Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs^a) // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 110–111.

подтверждает его ряд совпадений у Иосифа Флавия, помимо его прямых цитирований из Септуагинты; некоторые исследователи обращали внимание и на то, что имена переводчиков у Аристия даны в палестинской, а не египетской транскрипции¹. Существовала ли «египетская редакция» самого древнееврейского текста, достоверно неизвестно². В 1925 г. видный исследователь самаритянства М. Гастер даже предположил, что древнегреческий перевод Пятикнижия был сделан вообще не в Александрии, а в Палестине³. Эта теория была отвергнута только ввиду того, что она игнорирует слишком явное и к тому же всеобщее указание традиции на Египет как место организации перевода⁴. Таким образом, сомнение в том, что переводчики прибыли в Египет из Палестины, недостаточно обоснованно.

Во всяком случае, обнаружение фрагментов Септуагинты, датированных II–I вв. до н.э., в пещерах Иудейской пустыни говорит о широком принятии этого перевода в Палестине, а наличие в них некоторых слов, замененных синонимами⁵, позволяет предположить, что и в Александрии перевод мог со временем начать изменяться в сторону местной языковой нормы. Таким образом, вопрос о действительном происхождении переводчиков остается открытым. «Имея в виду перевод Библии, нет оснований настаивать на традиционном противопоставлении палестинского и александрийского иудаизма», — резюмируют свое исследование вопроса о происхождении переводчиков авторы французского введения к Септуагинте⁶. По содержательной сто-

¹ См.: *Dorival et al. La Bible Grecque des Septante*. P. 61–62.

² *Albright W.F. New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible // Qumran and the History of the Biblical Text*. P. 145.

³ *Gaster M. The Samaritans*. London, 1925. P. 112 ff. См. источник ссылки: *Jellicoe. The Septuagint and Modern Study*. P. 63. Следует отметить, что греч. пер. СП действительно существовал, и сохранился его фрагмент Втор 24–29. См.: *Glaue P., Rahlfs A. Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuch // Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens*. Vol. 1. Teil 2. Berlin, 1911. S. 29–68.

⁴ *Jellicoe. Op. cit.* P. 64.

⁵ См.: *Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English*. London, 2004. P. 472.

⁶ *Dorival et al. La Bible Grecque des Septante*. P. 108. Следует принять во внимание тот факт, что александрийское и иерусалимское иудейство не были двумя разными мирами. Путь из Газы в египетский Пелусид занимал всего три

роне текста еще П.А. Юнгеров указывал на сходство внутренней экзегезы древнегреческого перевода с палестинскими и вавилонскими таргумами: «одинаковый способ уклонения от антропоморфизмов и антропопатизмов, эвфемистические уклонения, одинаковое понимание и выражение мессианских пророчеств»¹. Итак, создание текста LXX не было делом узкой региональной группы. Именно эту мысль, в общем, и выражает рассказ о семидесяти двух старейшинах.

Значение числа 70 в еврейской религиозной традиции связано прежде всего с идеей авторитетного и полномочного собрания. В Синедрии, иудейском религиозном суде и органе народного самоуправления², заседал 71 человек, что возводилось традицией к эпизоду из книги Чисел (11:24), когда Моисей собрал 70 старейшин, чтобы и на них сошел Дух Божий для разделения с пророком тяготы управления народом. Септуагинта называет этих старейшин «книжниками» (γραμματεῖς)³. Сам пророк оказывается 71-м (Санхедрин I. 6). Таким образом, предание о 70-ти, контекстом которого была как раз та эпоха, когда народом управлял синедрин, имплицитно предполагает невидимое пребывание с ними Моисея, как 71-го. Вместе с тем, когда уточняется, что переводчиков было 72, возникает параллель в том же сюжете, где к 70-ти старейшинам прибавились Аарон и Ор (Исх 24:14). Тогда акцент сделан уже не на присутствии Моисея, а на том,

дня (История еврейского народа. М., 2002. С. 95). О тесной хозяйственной и языковой связи между египетской диаспорой и Палестиной, помимо косвенных, свидетельствуют и прямые источники, такие, как папирус Зенона (см.: *Schneider*. Op. cit. S. 865–866). К этому же вопросу можно отнести мнение M. Hadas'a, что Письмо Аристия предназначалось для палестинской аудитории — как апология Септуагинты (Ibid. S. 888). Хотя это лишь произвольное предположение, сама идея апологетического обращения к палестинским иудеям-ортодоксам, принятого в чисто эллинистическом стиле, выглядит вполне правдоподобно.

¹ Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет. Книга I. Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. С. 256.

² В эпоху второго Храма, в том числе в Александрии, «городские синедрионы играли роль муниципально-церковных органов власти» (Второго Храма период // *Мень А., свящ.* Библиологический словарь. Т. 1. М., 2002. С. 223).

³ Так интерпретируется термин סופרים — «надзиратели», букв. «писцы» (Словарь-указатель. С. 349). Книга Чисел в этом сообщении отражает реалии эпохи, когда письменный труд был еще почетной привилегией, а не профессиональным ремеслом, пер. LXX — высокий статус книжников в теократической Иудее.

что старейшины получили его пророческий дар. У пророка Иезекииля отступление дома Израилева от Господа описывается как тайное идолопоклонство 70-ти старейшин (Иез 8:11). Откуда взялось именно число 70? По-видимому, это были начальники 12-ти колен и главы входивших в состав этих колен 58-ми племен¹. Письмо Аристия тоже связывает число старцев, присланных Птолемею, с 12-ю коленами, хотя после плена это разделение уже не имело политического смысла, о нем могли помнить лишь представители отдельных семейств, сохранивших свои генеалогические записи. Таким образом, автор вводит его а) как символическое, б) как свидетельство принадлежности переводчиков к религиозно образованному слою палестинского общества, не только священства. Тем самым предание о Септуагинте сразу отмежевывается от саддукейской (и садокитской — сектантской²) тенденции к закреплению привилегии религиозного учительства за священническими родами от колена Левия.

Вообще в предании количество переводчиков определено не твердо: у некоторых авторов их 72, у других ровно 70. Существенно то, что оба числа четные — в противоположность синедриону как органу власти, который заседает всегда в нечетном составе, так как «суд не может быть уравновешенным» (Санхедрин, там же), «συνέδριον» толковников, согласно седьмому из выделенных пунктов, занимается вопросом, требующим полного согласия, где голосование неприменимо. Такое понимание, возможно, как отзвук сохранилось в предании самаритян, согласно которому именно царь Филадельф, желая примирить их с иудеями, пригласил мудрецов с обеих сторон для перевода Закона³. Итак, прежде всего перевод Пятикнижия представлен в Письме как соборное деяние еврейского народа — соборное в том особенном смысле, который предполагает коллегиальное рассмотрение каждого вопроса и общее согласие относительно его решения,

¹ Лопухин А.П. Законодательство Моисея. М., 2005. С. 191.

² «Сыны Садока» (בְּנֵי סָדוֹק) — не самоназвание кумранской секты, как часто думают, но обозначение особой привилегированной группы в ее составе. Они, согласно Дамасскому документу, суть «избранные Израиля, величаемые по имени, пребывающие в конце дней» (CD IV. 3–4). См. тж.: Goranson S. Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment. Vol. 2. Leiden, 1999. P. 545–546.

³ Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 252.

а не механический принцип голосования¹. В этом Письмо предшествует как нормам раннесредневековых ученых споров², так и соборной практике христианской Церкви. Совершенное согласие переводчиков, завершивших свой труд в 72 дня, составляет всю «чудесность» предания, как оно представлено в Письме. Эта «чудесность» имеет, очевидно, не столь агадический характер, как позднейшие утверждения о том, что старцы трудились раздельно, а перевод у всех получился один и тот же. Впоследствии сдержанность автора Письма относительно явных знамений и чудес позволила блж. Иерониму подвергнуть критике распространенную в его время форму предания: «не знаю, кто первый выдумал семьдесят келлий в Александрии... тогда как Аристей, телохранитель того же Птолемея, и много позднее Иосиф [Флавий] ничего такого не сообщают, но описывают их собравшимися в одной базилике и совещающимися, а не пророчествующими» (Пролог к Пятикнижию).

В то же время число 70 содержит еще две важные аллюзии, указывающие на то, что все-таки восприятие автором Письма своего сюжета было в значительной мере символическим³: это 70 языков, образовавшихся после Вавилонского столпотворения⁴, и 70 (по версии LXX и 4QEx^a — 75) израильтян, перешедших в Египет с Иаковом (Быт 46:27). Обе ассоциации были достаточно прозрачны для читателей. Во-первых, перевод Септуагинты впервые открывал народам Слово Божие на том языке, который, по словам оратора II в. Элия Аристида, признали «общим» все люди, так что мир «в одном и том же звуке стал понятным для

¹ «Не исключено, — пишет Шнейдер, — что за всей легендой стоит подлинное воспоминание о работе в Александрийской библиотеке комиссии по переводу иностранной литературы» (Schneider. Op. cit. S. 889). Но превращение комиссии греч. грамматистов в синагон израильских старцев кажется не очень правдоподобным; уместнее предположить здесь подлинное воспоминание о работе евр. ученых.

² Ср. известный раввинский принцип «уклоняясь за большинством» (Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996. С. 67).

³ Стоит отметить, что для мышления библейской эпохи символизм вовсе не противостоит историзму.

⁴ Климент. Стром. I. XXI, 142; Ефрем Сирин. Слово на Рождество. Ср.: Талмуд. Сота VII. 5, где сказано, что Закон во времена Иисуса Навина был написан на жертвеннике, обмазанном известью, «на семидесяти языках», чтобы народы мира не могли оправдаться на суде перед Богом (Тосефта 8, 7).

самого себя»¹. Во-вторых, что не менее важно, Израиль вошел в Египет для того, чтобы размножиться там и совершить Исход. Септуагинта тоже как бы входит в языческий мир с тем, чтобы приобрести себе читателей, которые совершат исход из язычества, примером чему — сам образ Аристее, эллина по языку и еврея по религиозному сознанию. Конечно, те взаимно благожелательные отношения иудеев и язычников, которые описывает автор Письма, отражают реалии сравнительно недолгой эпохи раннего эллинизма, — и ровность их описания служит дополнительным аргументом в пользу древности памятника.

II в. до н.э.

Еще несколько источников, датируемых более точно, чем Письмо Аристее, и не претендующих на описание событий глазами очевидца, доносят до нас предание о возникновении Септуагинты. Прежде всего это Аристовул — александрийский философ, еврей, основоположник аллегорической интерпретации Библии². Во 2-й книге Маккавейской, которая представляет собой послание от палестинских евреев к египетским с изложением событий освободительной войны против эллинистической Сирии, Аристовул представлен как глава иудейской общины Александрии. Он единственный из адресатов назван по имени, упомянуто и его происхождение «из рода помазанных священников», и положение при дворе как «учителя царя Птолемея» (2 Мак 1:10). Доксографы сообщают, что Аристовул написал «Толкование Моисеевых Писаний» (ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσέως γραφῆς) для своего ученика, Птолемея VI Филометора³. Акме философа относят к 160 г. до н.э. Фрагменты его произведений сохранились у Климента (Стром. I. XXII, 150) и Евсевия (Пригот. VIII. 10; IX. 6; XIII. 12). Последний, в свою очередь, заимствует их у Александра Полигистора. Основной тезис Аристовула состоял в том, что великие эллинские философы (Пифагор, Сократ, Платон) и

¹ Цит. по: Буткевич Тимофей, *свщ.* Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Киев, 2007. С. 14.

² См. о нем: Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 201–203.

³ О возражениях против подлинности этих сообщений и их защите см.: Елеонский Н.А., *прот.* Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1875. № 1. С. 28–31.

поэты (Орфей, Лин, Арат) писали под влиянием «другого» перевода Закона Моисеева, который был сделан «еще до Димитрия Фалерского, прежде владычества Александра и персов». Позднее это утверждение будет не раз повторяться (*Филон*. Вечн. 18–19; *Климент*. Стром. I. XVII, 87; *Иустин*. Апол. I. 44).

Находился ли сам Аристовул под влиянием Письма Аристеея? Коллинз считает, что доказать это было бы трудно¹. Так или иначе, в его время Септуагинта уже существовала, по крайней мере как «целый перевод всего относящегося к Закону» (ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων), сделанный при Филадельфе (Евсевий. Пригот. XIII. 12). Стоит отметить и то, что, говоря о составе древнейшего перевода, еврейский философ упоминает рассказ «об овладении землей [обетованной]» (κράτησις τῆς χώρας), т.е. книгу Иисуса Навина и, возможно, также книгу Судей.

Едва ли Септуагинта в глазах ее античных ценителей могла в чем-либо уступать легендарному переводу, который, как они думали, держал в руках Орфей. Поэтому, видимо, труд Аристовула представляет собой тот пункт, после которого предание говорит уже о «переводе закона и пророков... при царе Птолеме» (*Климент*. Стром. I. XXII, 148), ибо книга Иисуса Навина входит в состав именно пророческих книг еврейского канона. Иустин Философ тоже упоминает о переводе Семьюдесятью пророческого корпуса (Апол. I. 31). Так или иначе, вторая половина II в. до н.э. выставляет надежного свидетеля тому, что не только книги Навина и Судей, но и некоторые другие были уже переведены на греческий. Этот свидетель — внук Иисуса, сына Сирахова, который снабдил свой собственный перевод книги, написанной его дедом, кратким, но содержательным прологом (подробнее о книге см. в разделе I. 2)².

¹Collins. The Library in Alexandria and the Bible in Greek. P. 9.

²Историческая ценность пролога обычно не ставится под сомнение, хотя у некоторых солидных авторов еще встречаются суждения в гиперкритическом стиле: «Вероятно, весь пролог — фикция, призванная поднять авторитет составителя» (*Schneider*. Op. cit. S. 888). Очевидно, Шнейдер пользуется тем же понятием «пропаганды», которое считал уместным Кале и которое нам представляется лишь анахронизмом, а именно проекцией реалий века массовой печатной продукции на эпоху рукописных книг. Древние авторы могли, конечно, вводить в заблуждение современников и потомков, но для этого сомнительного и не сулившего быстрой прибыли предприятия им нужны были столь же веские причины, сколь и внушительные улики требуются для того, чтобы подобные подозрения не были голословными.

Не называя своего имени, внук писателя сообщает о себе, что прибыл в Египет «на тридцать восьмой год при царе Евергете». По мнению ряда историков, речь идет о Птолемее VIII Евергете II Фисконе, таким образом, переводчик был в Александрии не позднее 116 г. до н.э. (год смерти царя), а поскольку книгу своего деда он перевел именно для живущих в Египте соплеменников, то и пролог должен датироваться примерно этими же годами. Можно принять это как *terminus ante quem*, удерживая также возможность более раннего времени как для самого предисловия, так и для описываемых им реалий¹. Указывая на неизбежность погрешностей перевода, внук Иисуса замечает, что «даже закон, пророчества и остальные книги имеют немалую разницу в смысле, если читать их в подлиннике». Кроме того, он добавляет, что нашел «немалое сходство в образовании» (οὐ μικρὰς παίδειας ἁφομοίον) между палестинскими евреями и египетскими, почему и счел полезным перевести также книгу деда². Итак, в конце II в.

¹ Свит датирует перевод книги 132 г. до н.э. (Swete. Op. cit. P. 270), Чериковер — 118 г. до н.э. (Чериковер. Эллинистическая цивилизация и евреи. С. 225). Вопрос в том, как считать годы правления царя, одно время боровшегося за власть со своим братом. Но текст пролога можно понять и так, что 38 лет было самому переводчику; тогда не исключено, что речь идет о Птолемеи III, который правил всего четверть века, но был преимущественно известен с именем Евергет (Благодетель), тогда как Птолемей VII все-таки вошел в историю под именем Фискон, а Евергетом его называли приближенные лишь по аналогии с более знаменитым предком. В таком случае перевод внука Иисуса много древнее и датируется 232 г. до н.э. Основные аргументы в защиту обоих мнений были высказаны уже в науке XIX в., см.: *Елеонский*. Цит. соч. С. 41–44. Н.Н. Глубоковский на основании датировки перевода книги Сираха годами правления Птолемея III принимал их за время окончания перевода Септуагинты (Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб., 2002. С. 273). В современной науке, однако, доминирует гипотеза об эпохе Фискона.

² Синод. пер. — «Я нашел немалую разницу в образовании» — не представляется оправданным. Возможно, он связан с версией Вульгаты: «Я нашел пренебрегаемыми книги, содержащие немаловажное и достойное внимания учение» (*inveni libros relictos non parvae neque contemnendae doctrinae*). Но лат. переводчик в этом случае или читает с др. текста, или достаточно вольно трактует. Смысл греч. пролога скорее клонится к похвале александрийскому образованию, как и переводит современная ред. Библии Лютера: *...lernte ich ein Beispiel hoher Bildung kennen. Darum hielt ich's für dringend geboten, mit großem Eifer und viel Mühe dies Buch zu übersetzen*. Ср. NETS: *I had discovered an exemplar of no little education*. Высокая оценка, данная внуком Иисуса образованию александрийцев, служит дополнительным аргументом в пользу эпохи Птолемея III,

до н.э. три части библейского канона: Пятикнижие, корпус Пророков и «остальные книги», т.е. входящие в раздел Писаний, были представлены в греческом переводе. Остается под вопросом, все ли они были переведены в полном объеме (см. раздел I. 3).

I в. до н.э.

Написанная египетскими евреями 3-я книга Маккавейская, которая датируется I в. до н.э., сообщает предание, согласно которому в III в. до н.э. греческий перевод Закона уже хранился при Иерусалимском Храме. Птолемей IV Филопатор после победы над Антиохом Великим при Рафии (217 г. до н. э.), проезжая Иерусалимом и повелев принести от своего лица благодарственную жертву Богу, потом захотел войти не только в Храм, но и во Святая святых. Тогда иудеи, полные решимости воспрепятствовать этому, сослались на запрет, данный через Моисея, входить кому-либо, кроме первосвященника, в эту комнату и, для большей убедительности, «прочитали ему Закон» (3 Мак 1:12). Понятно, что Закон мог быть прочитан вслух Птолемею только по-гречески¹, а если бы это было сделано в виде устного перевода, то не произвело бы должного впечатления. Поскольку же в пору господства Птолемеев (301–198 гг. до н.э.) греческий сделался языком делопроизводства в Палестине², городское население которой отнюдь не было изъято из сферы влияния эллинизма³, а в последующее время, «наряду с еврейским и арамейским, был посредником в коммуникации даже между крайними националистами, как показывают находки военных распоряжений на

так как именно Птолемея VII, долго и с большими издержками для страны боровшегося за власть, из всей этой славной династии потомки запомнили как «злодея», при котором «[эллинское] общее воспитание едва не угасло в смутах» (Аф. Пир. IV. 184b).

¹ Ср. сообщение Иосифа Флавия об Александре Македонском, которому в Иерусалиме «была показана (δειχθείσης) книга Даниила» (Древн. XI. 8, 5), где предсказывались победы Александра. Иосиф говорит здесь о времени, когда Септуагинты еще не существовало, и корректно не приписывает завоевателю способности *прочитать* пророчество, которое сулило ему победу над персами.

² Wise M.O. Языки Палестины // Исус и Евангелия. Словарь. М., 2003. С. 784.

³ Chester A. The Jews of Judea and Galilee // Early Christian Thought in its Jewish Context. Cambridge, 1996. P. 10. См. тж.: Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. New York, 1962. P. 3.

греческом, написанных лично Бар Кохбой»¹, можно видеть здесь отражение традиции, согласно которой нормативный перевод Писания хранился при Храме наряду со своим еврейским оригиналом. Возможно, эту копию Септуагинты также имеет в виду историк Иосиф Флавий, когда утверждает, что с позволения Тита забрал из разрушенного Иерусалима «священные книги» (Жизнь Флавия Иосифа, 75).

1 в.

Вновь о переводе самими Семьюдесятью толковниками Пятикнижия при царе Филадельфе сообщают крупнейший толкователь Ветхого Завета, еврейский философ Филон Александрийский (1 в. до н.э. — 1 в. н.э.) и упомянутый выше Иосиф Флавий (1 в. н.э.). Последний в «Иудейских древностях» (Древн. Прол. 3; XII. 2) опирается на Письмо Аристия, тем самым «удостоверяя нас только в том, что Письмо Аристия было известно в Палестине»². Одна сделанная им ремарка, впрочем, заслуживает внимания: «Все высказали мысль, — пишет Иосиф, — чтобы всякий, кто усмотрит в переводе что-либо лишнее, какое-нибудь дополнение или упущение, немедленно справился бы и указал на необходимость поправки» (Там же. XII. 2, 13)³. Тем самым он впервые выражает понимание того факта, что текст может подлежать искажению в процессе передачи, нуждается в постоянном сличении с оригиналом. Отношение Иосифа к Септуагинте, таким образом, имеет менее религиозный характер, нежели у александрийских евреев. Можно предположить, что раз такой взгляд высказывает именно палестинский иудей (ср. оценку возможностей греческого перевода внуком Сираха), то Палестина уже в древности могла быть местом редакторской работы над текстом LXX. Вместе с тем постоянным употреблением перевода LXX при написании

¹ Dines J.M. The Septuagint. New York, 2004. P. 5.

² Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 12.

³ πάντων δὲ αὐτῶν... ἐκέλευσαν, εἴ τις ἢ περισσόν τι προσγεγραμμένον ὁρᾷ τῷ νόμῳ ἢ λείπον, πάλιν ἐπισκοποῦντα τοῦτο καὶ ποιοῦντα φανερόν διορθοῦν. Ср. в Письме: πάντων... ἐκέλευσαν διαρᾶσθαι... εἴ τις διασκευάσει προστιθεὶς ἢ μεταφέρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων ἢ ποιοῦμενος ἀφαίρεσιν {все они... решили проклясть... если кто изменит нечто, прибавив, заменив или же удалив что-либо из написанного}. Примечательно, что у Иосифа о проклятии ничего не сказано.

своих исторических трудов Иосиф удостоверяет нас в том, что сам он признавал имеющиеся в его распоряжении греческие тексты добротными.

В отличие от Иосифа, который во всех прочих пунктах следует за Письмом Аристея, Филон дает собственную версию предания, упоминая и о такой существенной исторической детали, как ежегодное празднование годовщины перевода Септуагинты на о. Фарос близ Александрии (Филон. Жизн. II. 7. 41). Называя труд старцев «древним (παλαιός), но всегда юным благодеянием» (Там же), александриец подтверждает, что к I в. перевод уже приобрел чрезвычайно важный для античной культуры статус древности. Филону принадлежит первое в записанной истории нашего предания сравнение переводчиков с пророками: «Они, как бы объятые Божеством (ἐνθουσιῶντες), прорицали, не каждый свое, но все вместе — одни и те же имена и глаголы, так, будто всякий из них был объят невидимым вдохновением» (Там же. 37). Примечательно, что философ пишет это о переводе начала книги Бытия, который, согласно позднейшей иудейской традиции, переводчики намеренно исказили. Мало вероятно, что эту картину пророчествующих переводчиков Филон придумал сам, хотя она и отвечает его мыслям о пророке как переводчике Бога. Скорее всего, в его сообщении мы встречаем следы устного предания, взаимодействие которого с более древними источниками, равно как и время его возникновения, трудно установить. Во всяком случае, результаты развития того же предания можно наблюдать у некоторых христианских писателей и в уже цитировавшихся текстах Талмуда, которые вряд ли напрямую зависели от Филона¹.

Филон тоже, как и внук Сираха, не умалчивает о трудностях перевода с еврейского языка на иностранный, однако его взгляд на Септуагинту принципиально отличается от критического взгляда палестинского автора. «Кто не знает, — пишет Филон, — что всякий язык, и более всех эллинский, богат словами и поня-

¹ Неблагоклонное отношение к Филону и Иосифу Флавию в раввинской среде имело единственную причину — масштабное размежевание с эллинизмом после успешной проповеди апостола Павла среди грекоязычных слушателей средиземноморских синагог. Ни «коллорабационизм» Иосифа, предсказавшего императорский трон Веспасиану (ср. аналогичную историю с Иохананом бен Закаем), ни образованность Филона, которая позволяла ему быть защитником александрийской диаспоры, не играли в этом решительно никакой роли.

тиями, принимающими вид иносказаний и парафразов, когда их приспособляют к различным выражениям оригинала? Но не так было, говорят, с этим законодательством, в котором халдейские слова переданы равносильными греческими именами (*kúria kurióis ónomasi*), прекрасно выражая те предметы, о которых говорится». Философ сравнивает нормы Моисеева Закона с геометрическими и логическими формулами, «не терпящими разнообразия интерпретаций», и заключает свою похвалу словами, что если еврей выучится эллинскому языку, а грек халдейскому, то оба признают перевод и оригинал «за двух сестер, или скорее даже за один и тот же текст по содержанию и по выражению, переводчиков же почтят не как переводчиков, а как иерофантов и пророков, которым дано было ясным умом последовать чистейшему духу Моисея» (Там же. 38–40). Таким образом, Филон впервые фиксирует несколько положений, занимающих важное место в традиции почитания перевода Септуагинты как священного текста:

- 1) переводчики были одновременно пророками;
- 2) перевод, по вдохновению свыше, был сделан строго словным;
- 3) перевод оказался равноценен оригиналу¹.

Следует принять во внимание, что речь идет еще только о переводе Пятикнижия², хотя сам Филон пользовался и другими текстами Септуагинты.

II в.

Со II в. инициатива собирания сведений о Септуагинте переходит к христианам, находящим в ней доступный для всех на-

¹ Авторитет Септуагинты имел особое значение для экзегезы Филона, который, подобно р. Акиве, уделял большое внимание букве священного текста и ее тайному смыслу. Он «комментировал оттенки греческих выражений, явным образом относясь к греческому тексту как боговдохновенному и правильному вплоть до буквы» (Goodenough E.R. *An Introduction to Philo Judaeus*. 2nd ed. Oxford, 1962. P. 9).

² Это следует из постоянных отсылок к Моисею; вообще всю информацию о переводе LXX Филон сообщает в книге «Жизнь Моисея». Однако само слово «Закон» в начале новой эры употреблялось уже как общее название для всего Священного Писания. (Ср. Ин 10:34, где Иисус Христос приводит слова из 81-го Псалма: «Не написано ли в законе вашем: Я сказал — вы боги?»). Поэтому сообщение источников о переводе «Закона» уже с этого времени могло восприниматься и как относящееся ко всему корпусу Писания.

родов источник обетований всеобщего спасения. В первой половине столетия св. Иустин Мученик (Философ) сообщает в своей «Апологии», адресованной императору Антонину Пию, о переводе всех еврейских пророческих книг для библиотеки царя Птолемея. При этом в качестве современника Птолемея упоминается царь Ирод, так что, возможно, св. Иустин смешивает эпоху Птолемея Лага, который «решил устроить библиотеку», с периодом правления Клеопатры VII, при которой библиотека тоже пополнялась¹, или же он таким образом указывает на время начала перевода и годы его завершения. Несомненно, что св. Иустин имеет в виду не только писания Моисея, так как далее он ссылается на пророчество Исаии о Сыне Девы². «Таким образом, — пишет он, — те книги сделались достоянием и египтян до сего времени, а также они находятся повсюду у всех иудеев» (Апол. I. 31).

Апология была написана вскоре после того, как римские войска подавили восстание Бар-Кохбы (132–135 гг.). Судя по свидетельству ее автора, Септуагинта среди евреев была еще повсеместно распространена. Вместе с тем критика первого греческого перевода Библии в это время уже началась: она полемически отражена в «Диалоге с Трифоном Иудеем» того же св. Иустина. В этом произведении впервые упомянуты такие существенные расхождения между стандартным еврейским текстом и LXX, как отсутствие в одном целых фрагментов, наличествующих в другом: «я не привожу этих мест в таких спорах, так как знаю, что все из вашего народа отвергают их» (Диал. 71). Фактически св. Иустин первый высказал точку зрения, согласно которой раввины создали собственную редакцию Библии, причем исправлению подвергся не только оригинал, но и перевод, как явствует из последних слов, если сопоставить их с утверждением о повсеместной распространенности LXX. Примечательна и оценка им этой редакции, совпадающая с оценкой раввинами древнейшего перевода: «ужаснее,

¹ Так думали филологи XVII в. Фабриций и Уссерий. По др. версии вместо «Ирода» в первоначальном тексте апологии стояло «иерей», т.е. речь шла о первосвященнике Елеазаре (см.: Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 300, прим. 55).

² О библейских цитатах св. Иустина, еще в начале XX в. приводившихся А. Ральфсом как пример вольного обращения с текстом, но нашедших подтверждение в греч. рукописях Мертвого моря, см. в статье: *Barthélemy D. Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante // Qumran and the History of the Biblical Text. Cambridge, 1975. P. 127–139.*

нежели слитие тельца» (Там же. 74). Родившийся в Сихеме (Самария), Иустин был близко знаком с еврейским миром; его данные о происхождении Септуагинты, скорее всего, восходят к устному еврейскому преданию¹. Возможно, и негативная оценка раввинами греческого перевода как «слития тельца» уже существовала в его время, а «Диалог» полемически ее отражает.

О переводе всех пророков на греческий язык при первых Птолемах рассказывает и христианский писатель второй половины века, один из крупнейших доксографов античной литературы Тит Флавий Климент Александрийский:

Перевели же Писания Закона и Пророков с еврейского языка на эллинский, говорят, при царе Птолемея Лаге или, согласно другим, при так называемом Филадельфе, который приложил к этому все усердие, в то время как Димитрий Фалерский тщательно позаботился о переводе. А именно, когда македоняне господствовали еще над Азией, царь с усердием избирал для своей библиотеки в Александрии всевозможные сочинения со всего света и просил иерусалимлян перевести на эллинский язык их пророчества. Они же, как еще подвластные македонянам, выбрали из среды себя семьдесят уважаемых, сведущих в Писании и знающих эллинский язык старцев и послали вместе с ними сами святыя книги. Когда же каждый из них отдельно по частям перевел все пророчества, оказалось, что все переводы совпадают и по смыслу, и по букве: так восхотел Бог стать известным для эллинского слуха. Ибо не чуждо вдохновению Божию — преподанное через пророчество посредством перевода сделать как бы эллинским пророчеством: как и прежде, когда при пленении Навуходоносором были погублены древние Писания, во время Артаксеркса, персидского царя, вдохновенный Ездра, левит и священник, по памяти пророчески возобновил их (Стром. I. XXII, 148–149).

В этом рассказе примечательно следующее:

1) Климент, сведущий в греческой литературе и истории, не находит несуразным, что Димитрий «позаботился о переводе» в правление Птолемея II;

¹ Ср.: Елеонский Н.А., *прот.* Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1875. № 1. С. 15.

2) как и Филон, Климент объясняет успех переводчиков Божественным вдохновением;

3) как и у св. Иустина, по сравнению с Письмом Аристия акцент явно смещен с Закона на Пророчества;

4) у Климента появляется утверждение, что переводчики работали раздельно.

Мысль, что именно пророчества евреев должны были волновать греческих царей, так же органична для мистических настроений позднего эллинизма, как и мысль об их преимущественном интересе к законодательству — для рационалистических предпочтений начала эпохи¹. Таким образом, Климент оттеняет сравнительную древность повествования Аристия; вместе с тем он еще более, чем Филон, отходит от прямого следования Письму, вводя больше элементов устного предания в свою историческую справку. Замечательно, что Климент пишет об истинном инициаторе перевода — Боге, захотевшем сделать «эллинским» пророчество о Спасителе народов. Эта мысль находит свое зеркальное отражение в Вавилонском Талмуде (Мегилла I. 9, 2), где именно к переводу Семидесяти относится пророчество Ноя о вселении прародителя европейских народов Иафета в шатры Симы: «слова Иафета поселились в шатрах Симовых» — объясняет р. Шимон бен Гамлиэль, как бы давая понять, что не иудейское пророчество пришло к эллинам, а только язык их стал звучать в селениях евреев.

Почти слово в слово с Климентом описывает историю перевода Семидесяти св. Ириней Лионский (Против ересей III. 21, 2). Он добавляет лишь интерпретацию мотива, по которому Птолемей разлучил переводчиков: «Желая испытать их порознь и опасаясь, чтоб они по взаимному соглашению не скрыли посредством перевода истины, заключающейся в Писаниях». Эта ремарка напоминает логику изложения событий в трактате Софрим, что, думается, говорит о тесной связи между иудейской и христианской устными традициями в рассматриваемую эпоху².

¹ Впрочем, как отмечали Герман и Баумгертель, ничего невероятного в интересе к оракулам, как и к древней истории, для эпохи первых Птолемеов тоже нет, поэтому начало перевода оставшейся части канона действительно не должно было сильно отстоять от завершения перевода Пятикнижия (Hermann, Baumgärtel. Op. cit. S. 52).

² Ср.: Simon-Shoshan M. The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation // Prooftext. 2007. № 27. P. 31.

Соответственно, и полемика между иудеями и христианами все еще была полемикой в общем контексте. Защищаясь от обвинений в том, что христиане исказили текст Библии, св. Ириней сравнивает пребывание перевода LXX в Египте с возрастанием там «дома Иакова», бежавшего от «голода в хананейской земле» (Там же. 3). Он упрекает тех, «которые хотят ныне иначе переводить, коль скоро мы из самих Писаний обличаем их и приводим к вере в пришествие Сына Божия» (Там же). Здесь появляется упоминание альтернативных переводов, в это время предпринятых иудеями для замены Септуагинты.

В самом конце II в. сведения о статусе LXX сообщает выдающийся латинский писатель из Карфагена Тертуллиан. В своем произведении «Апологетик» он пишет, во-первых, что в его время (*hodie*) перевод Семидесяти хранится «в библиотеке Птолемея при храме Сераписа вместе с самими еврейскими рукописями»; во-вторых, что иудеи читают этот перевод по субботам «публично» (*palam*) и «повсюду» (*vulgo*), приобретая за пошлину соответствующие права (Апологетик, XVIII. 8–10). Тертуллиан указывает и на то, что результатом этого чтения бывает обращение в христианство: «Кто услышит, найдет Бога; и кто поставится понять, вынужден будет уверовать» (Там же). Свидетельство Тертуллиана о наличии Септуагинты в Александрийской библиотеке не только входит в контекст истории Александрийской школы, где в начале III в. на основе точного критического изучения библейского текста впервые появляется его научно-богословская интерпретация¹, но и проясняет судьбу перевода LXX: если со времен первых Птолемея то, что было сделано в самом начале, хранилось при Серапеуме, то и другие части перевода могли добавляться туда же для большей сохранности, в чем была заинтересована сама еврейская община, уже во II в. до н.э. дававшая Александрии таких образованных людей, как Аристовул. Таким образом, работа над текстом греческой Библии стала частью александрийской ученой традиции², а все вновь переводимые разделы канона получали по наследству имя «материнского» перевода — Септуагинты.

¹ См.: *Саврей*. Цит. соч. С. 183–186.

² *Honigman*. The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria. P. 120.

III в.

Вопросу блж. Иеронима — кто первым «выдумал» 70 келлий в Александрии, — видимо, суждено остаться без ответа, но письменно зафиксированным этот рассказ мы находим в трактате «Увещание к эллинам», который традиционно приписывался св. Иустину Мученику, а в новейшее время согласным мнением ученых был атрибутирован неизвестному автору III в.¹ Проявляя хорошую образованность и обширную начитанность в греческой литературе, автор одновременно выдает прекрасную осведомленность в иудейской традиции эллинистического периода и свою близкую связь с ней². Апологет наступает на позиции язычества по двум направлениям: во-первых, он противопоставляет разногласия философов и поэтов совершенному согласию библейских пророков друг с другом и с Моисеем; во-вторых, достаточно традиционно для эпохи апологий элементы истины в произведениях древних языческих авторов объясняет их знакомством с еврейским Писанием. Историю Септуагинты он приводит в связи с вопросом о молодости эллинской культуры, сравнительно с культурой Востока и ее несамодостаточности: «Если же кто скажет, что и Моисеевы писания и других пророков написаны греческими буквами, пусть узнает общеизвестную историю»...

Следуя этой логике (вечное «детство» эллинов, о котором египетский жрец говорил Солону, и т.п.), Птолемей питал интерес к Библии не из-за ее законодательства или оракулов, но по причине древности книги. Согласно «Увещанию» (гл. 13) царь устроил на о. Фарос столько же «домиков» (οἰκίσκους), сколько было присланных из Иерусалима старцев, а именно 70. Приказывая своим уполномоченным об этом позаботиться, царь имел в виду два соображения: создать переводчикам условия для спокойной работы и пресечь коммуникации между ними, чтобы

¹ Гарнак приблизительно устанавливает время жизни писателя в большом промежутке между 180 и 240 гг. (Harnack A. Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2^{te} erweit. Aufl. Teil II. Die Chronologie. B. 1. Leipzig, 1958. S. 516–517).

² Goodenough E.R. By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam, 1969. P. 298. Подробную аргументацию своего тезиса Гудэнаф развернул ранее в статье: The Pseudo-Justinian 'Oratio ad Graecos' // Harvard Theological Review. 1925. Vol. 18. P. 187–200.

«достоверность» переводов можно было установить объективно из их сопоставления. В таком объяснении мотивации Птолемея тоже угадывается приписываемый ему автором особый интерес к древности. Прочее совпадает с рассказом Климента; но в конце автор добавляет еще одну важную деталь: он сам видел на острове «остатки тех домиков», а историю ему рассказали местные жители. Это сообщение столь же мало напоминает фикцию, сколь мало создатель такой серьезной апологии, кем бы он ни был, мог хотеть дезавуировать свой текст выдумкой, разоблачить которую был в состоянии любой читатель в каждом крупном городе империи, осведомившись у прибывающих из Александрии путешественников. Итак, наше предание развивалось не в литературной области, а в памяти жителей египетской столицы, преимущественно евреев, как видно при сопоставлении с рассказом Филона о еврейском празднике на Фаросе. Этим опять же подтверждается древность и независимость основного источника. — Письма Аристея.

IV — нач. V в.

Епископ Саламина на Кипре св. Епифаний во второй половине IV в. включил в свой энциклопедический свод по библейской метрологии «О весах и мерах» также сведения о современных ему изданиях Библии, отмеченных ученым влиянием Оригена, и о новых переводах с еврейского. Епифаний первый пишет о том, что Септуагинта не есть полностью буквальный перевод, но некоторые дополнительные слова были внесены толковниками «для ясности» (εἰς σαφήνειαν, можно перевести и как «для точности»), а другие ради лучшего стиля — «в помощь язычникам, имевшим обратиться к вере в Бога и сделаться наследниками заключенной в словах Ветхого и Нового Завета жизни» (О весах. III; VI). В своей текстологии св. Епифаний опирался не только на исследования Оригена в «Гекзаплах» (см. пункт I. 4 б), но и на свое собственное знание еврейского языка¹. Видимо, из еврейской традиции он воспринял и предание о переводе старцев, которые «содействием Духа Святого согласно друг с другом» (ἐκ

¹ По некоторым сведениям св. Епифаний был евреем и в детстве прошел обучение у раввинов (см.: *Юнгеров*. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 65). Во всяком случае, родился он в Палестине, в Элевтерополисе, а монашескую жизнь начал после обучения в Египте (*Riggi C. Epiphanius of Salamis // Encyclopedia of the Early Church. Vol. I. New York, 1992. P. 281*).

συμφωνίας πνεύματος ἁγίου συμφώνως) перевели ровно 22 книги — точное число книг еврейского канона. При этом, по его версии, 72 переводчика были размещены по двое в 36-ти домиках с окнами вверх — для предотвращения переговоров с другими; книги на еврейском им приносили по очереди; каждой паре старцев прислуживали по двое слуг, которым они диктовали. Таким образом, символическое число доводится здесь до 144, квадрата 12, выражающего полноту избранности в книге Откровения. Сам Епифаний, впрочем, таких вычислений не производит, передавая, по всей видимости, данные, собранные им в молодости во время обучения в Египте, как исторический факт.

Итак, боговдохновенность Септуагинты, понимаемая как следствие незаурядного, чудесного происхождения перевода, к началу V в. была общепризнана. Выступить против этого мнения решился только блж. Иероним, который имел на то свои особенные причины. Почитатель аллегорического метода толкования Библии, разработанного в III в. Оригеном, не отступивший от своих экзегетических предпочтений и после отмежевания от оригенизма, Иероним нуждался в точно выверенных текстах Писания и знании еврейского языка для осуществления своих масштабных литературных задач. Однако современная ему латинская традиция представляла большое разнообразие чтений, частью сама по себе, частью вслед за своим оригиналом — Септуагинтой. Вначале перед Иеронимом стояла практическая задача перевода: он хотел установить, что гласит «еврейский подлинник» (*hebraica veritas*)¹. По мере получения критических отзывов он перешел к теоретическому обоснованию своего решения

¹ Встречающийся в русск. литературе пер. — «еврейская истина», — как представляется, некорректно заостряет и без того полемический стиль Иеронима, который для начала хотел показать, что *на самом деле* написано в евр. тексте, не оценивая наперед его истинность. Можно согласиться с мнением о неудачности немецкого термина *Original* для передачи слова *veritas* (*Schulz-Flügel E. Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? // Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Göttingen, 2000. S. 42*), но русское слово «подлинник», выражающее не столько отношение оригинала к переводу, сколько *ipsissima verba* того и другого, выглядит подходящим. По аналогии с *veritate hebraica* Иеронимом используются также понятия *graeca veritas* или *graeca origo*. Ср. у Августина о местах, *in quibus ab hebraica veritate putantur Septuaginta interpretes discrepare et bene intellecti inveniuntur esse concordēs* {в которых Семьдесят переводчиков представляются отклоняющимися от евр. подлинника, но, правильно понятые, оказываются с ним согласными} (О граде Божием XVIII. 44).

переводить именно с еврейского. Иероним писал об этом в начале 390-х гг. в «Еврейских вопросах на книгу Бытия», позднее — в прологах к разделам Вульгаты. Открыто выражая недоверие традиции, рассматривающей весь перевод Семидесяти как чудесный факт, Иероним возвращается на почву Письма Аристея, с той разницей, однако, что весь текст греческой Библии, а не только Пятикнижие, он приписывает « совещавшимся » в александрийской базилике старцам.

Взгляд блж. Иеронима не только предполагает отрицание прямой вдохновенности перевода, — при этом стоит отметить, что и свой перевод, равно как труды других переводчиков Писания, он не считал боговдохновенными, — но и не приемлет идеи вербального вдохновения как такового. Предание об абсолютной идентичности всех получившихся у толковников рукописей, которое на практике обесмысливалось реальными различиями в позднейших списках Септуагинты, предполагало сакрализацию слова как набора букв и звуков. Иероним противопоставляет этому свое учение о смысле как отдельном от формы слова содержании, которое именно благодаря своей независимости поддается переводу и требует переводческого искусства. Так, в связи с переводом Нового Завета с греческого языка он пишет: «Евангелие заключается не в словах Писания, но в его смысле» (Толк. на Гал 1:11–12). Иероним также обращает внимание на способ цитации Ветхого Завета в Новом, который часто характеризуется парафрастичностью, соединением нескольких планов повествования и т.п.: «Апостолы и евангелисты при переводе древних Писаний искали смысла, а не слов» (Письмо 53). Такой же точки зрения придерживался свт. Василий Великий: «Дивлюсь, что ты требуешь от Писания буквальной точности и думаешь, что речение перевода есть принужденно, когда он хорошо выражает означаемый им предмет, но не перелагает собственно значения слова еврейского» (Амфилохию, 15). Надо заметить, что суждения этих церковных писателей служили не только смещению центра благоговейного почитания с рукописи как материального носителя буквы священного текста на событие, стоящее за его смыслом, но и оправданию самой Септуагинты как перевода, местами уклоняющегося от буквы еврейского текста.

Точку в развитии христианской традиции о Септуагинте поставил на Востоке св. Иоанн Златоуст (об этом чуть ниже), а на

Западе блж. Августин Иппонский, посвятивший этому вопросу пространное рассуждение. Масштабный ум Августина, создавший самый значительный в античности методический свод христианской герменевтики, аккумулировал в позднем сочинении «О граде Божием» (XVIII. 42–45) все противоречивые сведения нашей традиции.

1. Августин отдает себе отчет в том, что абсолютное согласие переводчиков и их полная непогрешимость — это «предание», которому он, впрочем, не отказывает в доверии.

2. Устанавливается исторический и провиденциальный смысл этого предания, которое сообщило переводу абсолютный авторитет, чтобы «принести пользу будущим верующим из язычников».

3. Указывается на всеобщее церковное почитание Септуагинты на Востоке и Западе, не поколебленное даже новыми переводами «ученейшего Иеронима».

4. Если допустить, пишет Августин, что переводчики не прорицали, а совещались между собой, то и тогда консилиум 70-ти ученых старцев заслуживает высшего доверия.

5. Августин классифицирует изменения, внесенные переводчиками в текст:

а) когда перевод содержит «нечто иное» по сравнению с оригиналом;

б) когда сказано «то же самое иначе... неодинаковыми словами выражен тот же смысл»;

в) когда нечто опущено или прибавлено.

6. Все три типа изменений он считает провиденциальными, предусмотренными Богом.

7. Для разрешения конфликта двух основных сложившихся текстуальных традиций Августин предлагает признать, что «все, что в еврейских кодексах есть, а у Семидесяти нет, — все это Дух Божий благоволил сказать не через них, а через пророков; все же, что есть у Семидесяти и чего нет в еврейских кодексах, тот же самый Дух предпочел высказать через них, а не через пророков, показывая таким образом, что те и другие были пророками».

8. Переводчики, по Августину, были не только пророками, но и толкователями более древних пророков: «те предшествовали, пророчествуя, а эти следовали за ними, пророчески их объясняя».

Мысль о постепенном развитии понимания пророчества в ветхозаветной истории оказалась плодотворной для дальнейшей христианской традиции¹. При этом надо заметить, что для блж. Августина, по-видимому, вовсе не существует дилеммы *hebraica veritas* vs. *graeca veritas*, которая заботит блж. Иеронима или, например, св. Иустина. Это говорит не только о том, что полемика с иудеями для него не так актуальна, — ибо Иероним тоже не был прямо вовлечен в нее, — а еще и о том, что на него значительно меньше влияния оказал Ориген со своим скрупулезным вниманием к слову как твердой «скорлупе» конкретно-аллегорической истины. Из западных мыслителей раннехристианской эпохи Августин ближе всего стоит к пониманию соборной сущности труда Семидесяти толковников, который относится к истине Откровения так же, как и везде «буква» относится к «духу», т.е. как форма, приспособленная к выражению неизменного содержания.

На полвека раньше Августина свое отношение к Септуагинте сформулировал свт. Иоанн Златоуст. Его взгляд на проблему отличается наибольшей широтой и свободой, при том что высказывается он по поводу самого драгоценного для христиан «каменя преткновения» в спорах с иудеями — слов Исаии «Се, Дева во чреве зачнет и родит Сына» (Ис 7:14). Замечая, что иудеи ссылаются на новые переводы, в которых слово «дева» (*παρθένος*) исправлено на другое, «юница» (*νεάνις*), св. Иоанн возражает на это, что авторитет у Семидесяти толковников выше, чем у современных переводчиков-иудеев, которые, работая уже после разделения с христианами, имели свои резоны «затемнить пророчество», и в качестве доказательства приводит обобщенный вариант предания: «Семьдесят... за сто лет до пришествия Христова, или даже более, предприняли это дело, и притом таким

¹ В экзегетической практике со временем укоренился взгляд на евр. пророков как изрекающих истину, но «удержанных» от ее полного понимания. Так, согласно представлению, сохраненному литургическим преданием, пророку Моисею не было открыто значение неопалимой купины как прообраза Богорождения, хотя и был дан знак, указывающий на то, что за этим явлением скрывался духовный смысл: *σοῦ ταῖς αὐλοῖς ἐμφάσεσιν, ὁ βοομήτης εἴρουτο κατανοεῖν, τὸ μέγα πάνσεμνε μυστήριον, μὴ φρονεῖν χαμαίῃ, συμβολικῶς παιδευόμενος ποτέ διὸ ἐκλάγεις τὸ θαῦμα ἔλεγε· εὐλογητός ὁ θεός, ὁ τῶν πατέρων ἡμῶν* (Канон Рождеству Пресвятой Богородицы, кир Иоанна, песнь 7). Слова *μὴ φρονεῖν χαμαίῃ* {не мыслить земное} относятся к повелению снять обувь на святом месте.

большим обществом... Они и по времени, и по многочисленности, и по взаимному согласию преимущественно заслуживают вероятия» (*Златоуст. Матф. V. 2*). Здесь же он оговаривается, ссылаясь на другие места Ветхого Завета, что слово *veávíc* тоже прилагается к девственнице. Последнее замечание, видимо, указывает на то, что значение оригинального еврейского слова вынуждает даже новых переводчиков искать ему аналог, близкий к понятию о девственнице. Таким образом, св. Иоанн не подозревает в подлоге иудейских книжников, а работающих под их началом переводчиков упрекает лишь в смещении акцента.

Свобода мышления Златоустого проявляется здесь в двух отношениях: а) он использует «критическую» версию предания о Септуагинте, оставляя минимум самых достоверных сведений, достаточный для обеспечения авторитета древнего перевода; б) выражает готовность учитывать иные версии текста. Действительно, у него, как и других толкователей Антиохийской школы, заметно использование еврейской, сирийской и греческой, в новых переводах, версий Ветхого Завета¹. Целые библейские тексты, например псалом 138-й, он толковал по переводам с еврейского текста, считая перевод LXX неясным².

Фактически можно говорить о выработке отцами золотого века патристики критерия, согласно которому все, что помогает лучше понять смысл Библии, годится в дело, а сам текст обладает не только полисемией, но и множеством исторически вос-

¹ Особенно характерно в этом отношении толкование Златоуста на книгу Исаии, которая во многих местах отличается разнообразием версий. Как правило, разногласия переводов и редакций используется им для углубления интерпретации, т.е., в отличие от представителей критического направления в библеистике, экзегет святоотеческой эпохи вовсе не обязательно ищет «лучшее» чтение, скорее он пытается создать «объемное» видение текста из его оттенков, как неминуемо возникающих в процессе живой передачи слова пророка. Об использовании св. Иоанном Септуагинты см. в кн.: *Chase F.H. Chrysostom: A Study in the History of Biblical Interpretation. Cambridge, 1887. P. 28 ff.* См. также результаты современного исследования, показывающего, что Златоуст пользовался различными списками самой Септуагинты при подготовке своих проповедей, «демонстрируя прекрасную осведомленность как в библейской, так и в филологической науке» (*Cimosá M. John Chrysostom and the Septuagint (Job and Psalms) // XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden, 2004. Atlanta, 2006. P. 129*).

² См.: *Юнгеров. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. С. 49.*

принятых форм, которые одинаково могут быть поняты как провиденциальные¹. Разумеется, эта множественность имела свои пределы: текст должен был быть в основе своей тем же самым, канонизированным традицией, а не апокрифическим — варьирующим темы канонических текстов и заявляющим самозванную авторитетность своего создателя. Но в рамках канона вариация знаков, слов, целых выражений могла не только не настораживать — даже приветствовалась. Таким был ответ древней Церкви на действительное, не поддающееся полной унификации многообразие отдельных библейских чтений. Вопрос о намеренных искажениях (как со стороны иудеев, так и со стороны христиан) мог быть поставлен в этом контексте, но голословность его решения по прошествии многих веков после размежевания двух учений была так очевидна, что авторы этого времени, в отличие от жившего еще во II в. св. Иустина, не стремились заострить его.

Мы рассмотрели предание о возникновении Септуагинты в его основных исторических формах и должны прийти к выводу, что объединяющей религиозной идеей для всех этих этапов, за исключением позднейшей иудейской традиции, представленной в трактате Софрим, является признание греческой Библии Священным Писанием древних евреев, наряду с ее оригиналом на древнееврейском языке. Причем это признание имело место не только в диаспоре, но и в Палестине — постольку, поскольку греческий текст вообще мог быть востребован здесь.

Нижеследующие свидетельства позволяют установить, что это впечатление не является лишь иллюзией, созданной преемственностью ряда литературных текстов.

Внутренние свидетельства

Как отмечал Дейсман, полное отсутствие латинизмов в Септуагинте говорит о том, что в основном перевод был завершен до эпохи римского владычества². После кумранских открытий стало ясно, что транскрипция собственных имен, отличающаяся

¹ В этом отношении очень характерно высказывание представителя сир. традиции св. Иакова Афрата, согласно которому десять ученых могут дать на один стих десять верных толкований (см.: *Саврей В.Я.* Антиохийская школа в истории христианской мысли. М., 2011. С. 64).

² Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. Киев, 1914. С. 25.

от масоретской, была не следствием неосведомленности переводчиков или проявлением особого александрийского произношения, но соответствует, по крайней мере в ряде установленных случаев, древнему палестинскому произношению¹.

1-я книга Ездры (см. подробнее в разделе I. 2), отсутствующая в иудейском каноне, явно составлена или переведена с еврейского и арамейского в среде иудейских книжников под прямым влиянием Септуагинты², что подтверждает нормативность греческих переводов исторических книг не менее, чем факт их существования уже до христианской эры.

Вот три свидетельства II в. до н.э. того, что Палестина снабжала египетскую диаспору книгами на греческом языке и переводчиками: перевод Премудрости Сираха, колофон греческой книги Есфирь³ и 2-я книга Маккавеев, в которой александрийцам предлагается обращаться за необходимыми документами к библиотеке в Иерусалиме: «если вы имеете в этом надобность, пришлите людей, которые вам доставят» (2 Мак 2:15)⁴. К этому же времени относится и 1-я книга Маккавеев, перевод с несохранившегося еврейского оригинала, цитирующий греческую Псалтирь по Септуагинте. Итак, наряду с употреблением ряда египетских слов, указывающих на Египет как место создания Септуагинты, внутренние свидетельства подтверждают, что ее генезис происходил в непосредственной связи с палестинской традицией, а сама она уже во II в. до н.э. оказывала влияние на новые греческие переводы.

¹ Ziegler J. Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs^a) // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 107.

² Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 51.

³ «В четвертый год царствования Птолемея и Клеопатры Досифей, который, говорят, был священником и левитом, и Птолемей, сын его, принесли это послание о Пуриме, которое, говорят, истолковал Лисимах, сын Птолемея, бывший в Иерусалиме». Соправительницами своих братьев и супругов из династии Птолемея были, по меньшей мере, четыре Клеопатры, но лишь одна из них позднее II в. до н.э. — Клеопатра VII, четвертый год царствования которой был неподходящим для прибытия в Александрию гонимых с книгой, так как именно в это время Египет был охвачен гражданской войной. Издатели NETS приводят три возможные датировки: 114, 78 и 48 гг. до н.э. (Esther: To the Reader // A New English Translation of the Septuagint. Oxford, 2007. P. 424).

⁴ Эта книга оповещает читателя о дате своего написания (2 Мак 1:10), как и о том, что она есть сокращение исторического труда Иасона Киринейского, написанного в 5-ти книгах (2 Мак 2:24).

Иудео-эллинистическая литература

Показательно, что, вопреки ожиданиям П. Кале, «вся литературная активность грекоязычного иудаизма до начала христианской эры была прикована к Септуагинте»¹. То есть последняя выступала единым нормативным текстом, а не разрозненным собранием альтернативных переводческих опытов. Под влиянием Септуагинты на уровне фразеологии эллино-иудейские писатели находились уже с конца III в. до н.э.² Какие конкретно священные книги они держали в руках? Самый древний из наших авторов, Димитрий Историк, живший в конце III в. до н.э.³, написал книгу «О царях в Иудее». Пытаясь расчитать хронологию Ассирийского и Вавилонского пленений, Димитрий, несомненно, опирался на письменно фиксированный текст книг Царств и Паралипоменон, которые, следовательно, уже были переведены. Кроме него до новой эры писали на библейские темы историки Евподем, Артапан, Аристей, Клеodem, поэты Филон, Феодот, Иезекииль, философ Аристовул. Все эти авторы сохранились в памятниках доксографии, будучи собраны известным александрийским ученым Александром Корнелием Полигистором (ум. ок. 30 г. до н.э.) в его сочинении «О евреях»⁴. Труд Александра, в свою очередь, тоже сохранили в пространных выдержках доксографы — уже не раз упоминавшийся Климент Александрийский и «отец церковной истории» Евсевий Памфил Кесарийский; еще ранее пользовался его книгой Иосиф Флавий (Древн. I. 15). Так как у Евсевия приведено больше извлечений, чем у Климента, ясно, что в его время труд Александра, выписки из которого составляют около двух третей 9-го тома Евсевиева «Приготовления к Евангелию», еще не был утрачен. Перечисленные авторы у наших доксографов распределены следующим образом:

¹ The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 11.

² Swete. Op. cit. P. 369–376.

³ Свит относит его акме к правлению Птолемея IV Филопатора, т.е. к последней четверти века (Ibid. P. 18).

⁴ Прозвище «Полигистор» (Πολυῖστωρ) Евсевий раскрывает как высокую оценку: πολύνους καὶ πολυμαθὴς ἀνὴρ {многоумный и многоученый муж} (Пригот. IX. 17).

Авторы	Евсевий. Пригот.	Климент. Стром.
Аристовул	VIII. 10, IX. 6, XIII. 12.	I. 22.
Димитрий	IX. 19, 21, 29.	I. 141.
Евподем	IX. 17, 26, 30–34, 39.	I. 141, I. 153.
Артапан	IX. 18, 23, 27.	
Клеодем	IX. 20.	
Аристей	IX. 25.	
Филон	IX. 20, 24, 37.	I. 154.
Феодот	IX. 22.	
Иезекииль	IX. 28, 29.	I. 155.

Кратце об этих писателях. Аристовул и Димитрий уже были представлены. Евподем — автор исторических сочинений «Об иудеях Ассирии», «О царях Иудейских» и одного трактата о преемстве пророков; он был знаком с книгами Паралипоменон¹. Артапан написал книгу о древнейшем периоде истории еврейского народа под названием «Иудаики». Он впервые отождествил Моисея с Мусеем (Μουσαῖος), учителем Орфея и основателем Елевсинских мистерий, приписав ему, наряду с изобретением философии, учреждение некоторых египетских культов и проявив тем самым изрядное свободомыслие в интерпретации священного предания евреев². Клеодему, иначе прозванному Малхом, Александр усваивает звание «пророка» и говорит о нем как о заслуживающем доверия авторе, который «рассказал историю

¹ См.: Seeligmann I.L. The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies. Tübingen, 2004. P. 51.

² Такого рода «пропаганда», — хотя она, конечно, была вовсе не «пропагандой», а результатом живого культурного брожения в иудео-эллинистической среде, когда вдохновленные древностью отеческой религии александрийские граждане пытались выяснить ее «исторические» влияния с той же долей уверенности в своем методе, с какой спустя две тысячи лет работали сторонники панегиптизма и панвавилонизма, — оказала в конце концов определенное влияние на языческую мысль (см.: Мельников С.А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М., 2003. С. 23).

иудеев так же, как Моисей, законодатель их»¹. Очевидно, давая такую оценку, Полигистор сопоставлял труд Клеодема с Пятикнижием Септуагинты или какими-либо посредствующими произведениями, в которых были законспектированы писания пророка Моисея. Аристей, написавший труд «Об иудеях» в середине II в. до н.э.², пересказывает родословную Иова в соответствии с послесловием книги Иова в Септуагинте. Филон стал автором поэмы «Об Иерусалиме»; Феодот написал гекзаметром эпическую поэму «Об иудеях», переложив на стихи сюжет книги Бытия. Иезекииль был поэтом-трагиком, источником вдохновения которому послужила жизнь Моисея. Написанная им в ямбических триметрах драма носила название «Исход». Основной идеей, воодушевлявшей этих писателей, по словам Евсевия, было то, «что Моисей и народ иудейский старше древних эллинов» (Церк. ист. VI. 13, 7). Очевидно, желанием доказать это была обусловлена и потребность иметь под руками текст Библии на греческом. То, что авторы посвятили себя не переводам священных летописей, а их пересказам, несомненно, связано с тем, что первые уже существовали, причем выверенные и одобренные традицией.

Итак, в III–II вв. до н.э. Септуагинта не только сама была библиотекой, содержащей все или большинство книг канона, но и являлась архивом для создававшейся в это время иудео-эллинистической литературы, а также, вероятно, источником научно-популярной серии о евреях, писавшейся греками для родной аудитории. Она равно влияла и на богатую псевдоэпиграфическую традицию, развивавшуюся в этот период под именами Орфея, Лина, Эсхила, Арата и других древних авторитетов, превратившихся в народной литературе в носителей целого комплекса идей, которые проникали через перевод Библии в александрийскую культурную среду. Отмечалось, что эти произведения не имели воздействия на таких уважаемых апологетов иудаизма, как Филон³. Это лишний раз подтверждает,

¹ Малх (Μαλχᾶς), видимо, другая транскрипция Мелхи (Μελχί) — мистического имени, данного, согласно апокрифу, Моисею по его вознесении (Климент. Стром. I. XXIII, 153). По Пс.-Филону, настоящим именем пророка и законодателя было Мельхизель (Древн. IX. 9). Таким образом, писания Малха, вероятно, принадлежат к разряду псевдонимических, причем их авторитет опирается на устную и, возможно, эзотерическую традицию.

² О датировке см.: Елеонский. Цит. соч. С. 45.

³ Саврей. Александрийская школа. С. 281.

что Септуагинта довольно рано вышла в широкое обращение и, естественно, испытала на себе все последствия этого — ошибки переписчиков и другие искажения. Надо заметить, что те же недостатки неизбежно принимал на себя еврейский текст до установления масоретами строгих правил его передачи после II в. н.э. Как иерусалимский Храм был местом хранения стандартной версии Библии¹, так Александрийская библиотека (и, может быть, знаменитая в древности Александрийская синагога)² были местом хранения Септуагинты — то и другое мы узнаем из традиции. Но даже такие меры не уберегали священный текст от флуктуаций: «согласно раввинскому преданию даже образцовые кодексы, хранившиеся на территории Храма... не только содержали различные чтения, но и представляли собой конфликтующие текстуальные типы»³. При всех этих оговорках следует признать, что единство и сохранность канона, засвидетельствованные самаритянским (для Пятикнижия), кумранскими, греческим и масоретским изводами, доминирует над всеми разночтениями, собственный смысл которых устанавливается только при внимательном изучении контекста.

Новый Завет

Объем и качество цитации Септуагинты в книгах Нового Завета таковы, что не вызывает сомнения как ее завершенность, в общих чертах, к середине I в. н.э., так и ее канонический статус в качестве Священного Писания. Апостольская проповедь отражает некоторые ожидания, связанные с текстом греческой Библии: а именно, в синагогах Средиземноморья, да и в самом Иерусалиме, — по крайней мере, когда благовестие велось между «эллинистами», — нигде не упоминаются споры о букве, но только о смысле, толковании Закона и Пророков.

¹ «В Талмуде сохранились сведения о том, что паломники приносили с собою в Храм свитки, чтобы сверять их с храмовыми» (Алексеев. Септуагинта и ее литературное окружение. С. 228).

² «Р. Иуда сказал: кто не видал храма [“двойной колоннады”] александрийского, тот не видал никогда великой чести для Израиля. Он имел вид большой базилики, ряд колонн внутри и ряд — вне. Народу там могло поместиться вдвое более против вышедших из Египта. Там стояла 71 золотая кафедра, соответственно 71 старцу [синедрiona]... в середине была деревянная трибуна, а синагогальный хаззан стоял на углу ее» (Сукка, Тосефта 4, 6).

³ The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 185. Cp.: АН. II. XLVI.

Евангелист Лука наиболее точен в цитации LXX, что отмечал еще блж. Иероним, относя эту точность на счет деятельности апостола в эллинизированной среде, для которой авторитет LXX был непререкаем.

Материальные свидетельства

Помимо уже упоминавшихся выше греческих манускриптов из пустыни близ Мертвого моря, это библейские греческие папирусы II–I вв. до н.э.¹, а также группа папирусов и пергаментов I–IV вв. н.э., атрибуция которых может быть как иудейской, так и христианской². В первом столетии на основании археологических и палеографических данных отмечается значительное распространение перевода Семидесяти толковников по всему Средиземноморью. «Фрагментарное наследие первого века, насколько бы ценным оно ни было для истории текста Септуагинты, еще более важно с той точки зрения, что демонстрирует постепенное принятие Библии как культурно-исторический процесс, который происходил во всех сферах жизни общества»³. Отдельную группу представляет эпиграфика. Памятники на более прочных материальных носителях, чем пергамент и папирус, удостоверяют литургическое использование греческого текста в синагогах Египта уже с III в. до н.э. (время Птолемея III Евергета)⁴ и широкое распространение Септуагинты в грекоязычном еврейском мире начиная с конца II в. до н.э., которым датируется Делосская

¹ Древнейшая рукопись — папирус Райланда (Rylands 458), датирующийся II в. до н.э., — содержит фрагменты Втор. 23:24–24:3; 25:1–3; 26:12, 17–19; 28:31–33. Папирус Фуада (Fouad 256), который относят к II–I вв., содержит части Втор. 18, 20, 24, 25, 26, 27, 31. Характерная особенность последнего памятника — употребление тетраграммы вместо традиционного для Септуагинты имени «Господь».

² См.: Dines. The Septuagint. P. 5–6.

³ Septuaginta: Supplementum. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I, 1. Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. S. XIII. О широком распространении греч. Библии уже в первые десятилетия христианской эры еще век назад говорил Рыбинский В.П. (см. его О Библии: Чтение, предложенное в собрании Киевского религиозно-просветительского Общества 10 февраля 1902 года. Киев, 1902. С. 3–6).

⁴ Fabry H.-J. Neue Aufmerksamkeit für die Septuaginta // Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 3. Stuttgart, 2007. S. 10.

могильная надпись¹. Две иудейские эпитафии начала нашей эры в Акмении Фригийской, отсылающие к Зах 5:2–4 LXX, указывают на то, что и после разделения с христианами Септуагинта еще оставалась широко употребительной в иудаизме². Вообще ветхозаветные эпиграфические цитаты на греческом языке, независимые от Септугинты, редки³.

Подводя итог всему вышесказанному, можно заключить, что Септуагинта, как перевод Священного Писания еврейского народа на греческий язык, при самых умеренных допущениях, а) начала создаваться не позднее III в. до н.э., б) завершила свое формирование не позднее I в. до н.э., в) почиталась как священный текст в среде грекоговорящих евреев не менее чем за столетие до Рождества Христова и еще несколько веков после, г) получила повсеместное распространение в Римской империи не позднее I в. н.э. Но все это касается Септуагинты в целом. Отдельные части канона, их статус, взаимоотношения и место в религиозной традиции требуют более детального рассмотрения.

2. «Александрийский канон»

Стоящая перед каждым исследователем Септуагинты как целого задача ее общего описания осложняется тем, что вопрос о границах корпуса остается всегда открытым. Несомненно, древнегреческая Библия была Священным Писанием сперва для эллино-иудейского, а затем, на протяжении длительного времени, для всего христианского мира, но можно ли отождествлять это Писание с тем собранием книг, канонических и неканонических, которое издают в оригинале и переводах под общим названием Септуагинты современные академические институты? Не следует ли рассматривать проникновение в некоторые древнейшие кодексы Септуагинты книг, впоследствии отвергнутых Церковью или не получивших твердого канонического статуса, как недоразумение? По существу, это вопрос о границах канона, ко-

¹ Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. С. 20, прим. 1.

² Feissel D. The Bibla in Greek Inscriptions // The Bible in Greek Christian Antiquity. P. 290.

³ Ibid. P. 294.

торый и в христианстве, и в иудаизме решался на прецедентной основе¹. Поэтому изучение той результирующей, какую разные составы канона имеют в целом для истории религиозных идей, требует не априорных установок, а конкретно-исторического подхода.

Предание относит установление иудейского канона к времени пророков Ездры и Неемии (V в. до н.э.), перед которыми стояла задача повторного собирания священных текстов после возвращения из Вавилонского плена². Приблизительно до 270 г. до н.э., согласно традиции³, действовало Великое собрание (или Великая синагога — כנסת הגדולה, см.: Авот I. 1; ВТ Бава Батра 15.1) старцев, занимавшихся решением религиозных вопросов и, в частности, контролем за воспроизведением верных книг. Полномочия, которые позднейшим преданием приписывались этому собору в деле восстановления подлинного текста Писания, исключительны и могут служить параллелью для реконструкции древнейшего предания о Септуагинте как подобного рода соборном труде. «Во время первого рассеяния, — пояснял р. Давид Кимхи, — книги были утрачены (אבדו) или рассеяны (ונטלטלו), а мудрецы, знающие Писание, умерли. Потому мужи Великой синагоги, восстановившие Тору в ее прежнем виде (לישנה), находя в книгах различные чтения (מחלוקות), принимали те из них, которые находили поддержку в большинстве списков и казались им (לפי דעת) истинными, а в местах, относительно которых они не могли выработать решения (שלא השיגה דעתם על הבידור), они приписывали альтернативное чтение, но без огласовки, либо помещали его на полях, изъяв из текста; иногда они писали на полях

¹ Юнгеров точно определял канон Ветхого Завета как «историческое исследование отношения иудеев и христиан к ветхозаветным книгам» (Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 19). В наши задачи не входит определение канона как богословского понятия. Но представляется верным по существу высказывание Ла Сора о книге Второзакония: «То, что народ слушал и повиновался этой книге... является сущностью каноничности» (Ла Сор У.С. и др. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета. Одесса, 1998. С. 17). Действительно, четкую демаркацию между книгами, вошедшими в состав канона и оставшимися за его пределами, можно провести как границу между «слушать и повиноваться» и только «слушать».

² Юнгеров. Там же. С. 49. Существует мнение, что Ездра впервые кодифицировал Пятикнижие, т.е. фактически придал ему современный вид.

³ См.: La Sor W.S. *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*. Chicago, 1956. P. 224.

одно, а в тексте другое»¹. Заметим, что дата закрытия Великого собрания пересекается с 281-м годом до н.э., установленным Н. Коллинз для начала перевода Семидесяти, поэтому можно предположить, что переводчики были делегированы в Александрию именно Великим собранием. Однако ни Ездра, ни «мужи Великого собрания» не устанавливали канона в том виде, как он содержится в современных изданиях МТ: достаточно указать на книгу пророка Варуха, которая в древности читалась по синопсам на 9-е Ава — день первого разрушения Храма — и вошла в состав Септуагинты, но из иудейского канона «выпала» на каком-то этапе². Таким образом, «современная еврейская Библия сохраняет порядок, унаследованный от средневекового периода, который был только одним из многих»³.

Древнейшими свидетелями иудейского канона являются Филон (Созерц. 25), Иосиф Флавий (Апион. I. 38–42) и ряд ранних христианских авторов. Так, трехчастная структура канона — подразделение на Закон, Пророков и прочие Писания⁴, — по-видимому, отражена в Новом Завете: «надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах» (Лк 24:44). Несмотря на это, по мнению Свита, составители Септуагинты о таком разделении ничего не знали⁵. Отцы Церкви обычно его не придерживаются: у свв. Кирилла Иерусалимского и Григория Назианзина Библия делится на 12 исторических, включая Пятикнижие, 5 поэтических и 5 пророческих книг; у свв. Епифания Кипрского и Иоанна Дамаскина указываются не три, а четыре раздела по 5 книг: законоположительные, поэтические (στιχηρεῖς), исторические (γραφεῖα или ἀγιογραφα) и пророческие книги, к которым присоединяются Ездра-Неемия и Есфирь. Здесь можно говорить о жанровой определенности, тогда как в первом случае она скорее авторская: законоположительные книги написаны Моисеем, пророческие — пророками, а Псалтирь и другие Писания имели множество авторов, которые к сословию пророков не принадлежали; книга Даниила,

¹ Цит. по: Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. New York, 1962. P. 21.

² См.: Алексеев. Септуагинта и ее литературное окружение. С. 225.

³ Шмаина-Великанова А. Книга Руфи как историческая повесть. М., 2010. С. 30.

⁴ Отсюда аббревиатура *TaNaX* (תנ"ך): *Tora* (תורה) — Закон, *Невиим* (נביאים) — Пророки, *Кетувим* (כתובים) — Писания.

⁵ Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 218.

сновидца и снотолкователя, тоже не входит в иудаизме в состав пророческих. Церковь мало-помалу это «сословное» различие утратила в пользу содержательного. В то же время многие отцы строго следуют иудейскому счету священных книг по числу букв еврейского алфавита, хотя иногда называют их не в порядке масоретского канона, или присоединяют к нему не входящие в него произведения (например, Послание Иеремии нередко присоединяется к его пророческой книге вместе с Плачем), или исключают входящие (св. Афанасий относит Есфирь к неканоническим наряду с Иудифью). Св. Епифаний воспроизводит, видимо, палестинское предание, согласно которому все канонические книги, числом 22, «лежали в ковчеге Завета» (О весах. IV).

Относительно роли этого, так сказать, «минималистского» канона древней Церкви есть разные мнения. Видный русский библиист П.А. Юнгеров считал, что раввинская оценка неканонических книг уходит корнями в ветхозаветную эпоху, откуда и была воспринята святыми отцами; впрочем, в отличие от раввинов, они благосклоннее относились к междузаветному литературному творчеству и потому рекомендовали книги сомнительного авторства, которые не содержат ничего противоречащего общему смыслу Писания, как те, что «назидательны и прекрасны, но не входят в число и в ковчеге не хранились» (Иоан. Дам. Точн. изл. IV. 17), для чтения юношей и собирающихся принять крещение¹, а также не возбраняли их ограниченное церковное употребление². В исключительно плодотворном для исторической

¹ Напр., книги Сираха и Маккавеев признавались в одном из древних канонов, сохранившемся на арм. языке, пригодными «для обучения детей» (*Тер-Мовсесян М.* История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902. С. 257). Подобное различие восходит, очевидно, к апостольскому времени. Как отмечает Н. Вальтер, «апостол Павел нигде не цитирует и даже не упоминает Премудрость Соломона, но знает ее, по моему мнению, блестяще и разборчиво пользуется ею, в особенности в Послании к Римлянам; он смотрит на нее, следовательно, как на пример “новой богословской литературы”, с которой стоит иметь дело, но не как на “Писание”» (*Walter N.* Urchristliche Autoren als Leser der «Schriften» Israels // *Berliner Theologische Zeitschrift.* 1997. № 14–1. S. 71, n. 23). Однако нет уверенности в том, что для апостола Павла книга Премудрости, как и для апостола Иуды книга пророка Еноха, существовала в виде письменного текста, а не устных изречений, передаваемых из поколения в поколение, или сборника таковых.

² Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга II. С. 380–382.

памяти Церкви IV столетия нормативность этого 22-частного канона была засвидетельствована таким авторитетным писателем, как св. Кирилл Иерусалимский¹, и таким авторитетным Собором, как Лаодикийский². Канон св. Афанасия Великого, позднее подтвержденный Пято-Шестым Вселенским Собором, также перечисляет отдельно 22 книги, затем прибавляя к ним «другие, которые с этими вместе не канонизированы, но назначены отцами для чтения недавно уверовавшим и желающим наставиться в учении благочестия»³. Кроме Премудрости Сираха, Иудифи, Товита и двух новозаветных неканонических книг — Пастыря и «так называемого Учения Апостолов» (Διδαχή καλουμένη τῶν ἀποστόλων), среди них называется также книга Есфири⁴.

Другой точки зрения придерживался Г. Свит: «...когда Ориген и, следуя за ним, греческие отцы устанавливают число книг, равное 22-м или 24-м, они выражают не древнюю традицию Церкви, а скорректированный христианскими учеными под влиянием их еврейских учителей взгляд. Более древняя традиция представлена линией христианских писателей, восходящей к Клименту Римскому, который открыто цитирует «апокрифические» книги,

¹ В 4-м огласительном слове он перечисляет книги в том порядке, как они существуют в христианской Библии, с отсылками к евр. канону: «Ветхого Завета... двадцать две книги, именно: Закона Моисеева первые пять книг: Бытие, Исход, Числа, Второзаконие. Затем Иисуса, сына Навина, Судей с Руфью составляют одну седьмую книгу. Прочих исторических книг: первая и вторая Царств, у евреев составляющие одну книгу, также третья и четвертая, составляющие одну же книгу. Подобно у них и Паралипоменон первая и вторая считаются за одну книгу, и Ездры первая и вторая (по-нашему Неемии) считаются за одну книгу. Двенадцатая книга — Есфирь. Таковы исторические книги. Стихотворных книг пять: Иов, книга Псалмов, Притчи, Екклесиаст и Песнь Песней семнадцатая книга. После них пять пророческих книг: двенадцати пророков, составляющие одну книгу, Исаии одна, Иеремии одна (с Варухом, Плачем и Посланием), потом Иезекииля и Даниила — двадцать вторая книга Ветхого Завета».

² Правило 60-е, книги перечислены почти в том же порядке, что и у св. Кирилла.

³ ἀλλ' ἔνεκα γὰρ πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τοῦτο γράφων ἀναγκαίως, ὥς ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεισθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.

⁴ Св. Амфилохий Иконийский также ставит под сомнение каноничность Есфири, хотя «некоторые ее одобряют», замечает он. Все канонические документы и комментарий к ним см. в книге: *Μπούμης Π. Οι Κανόνες της Εκκλησίας περί του Κανόνος της Αγίας Γραφής*. 2η έκδ. Αθήνα, 1991. 197 σελ.

не подозревая о том, что они не являются частью канона»¹. Древнейшие кодексы Ветхого Завета, добавляет Свит, следуют той же логике. Этот взгляд находит поддержку в западных канонических документах, самым значительным является декрет папы Дамаса, оглашенный на Римском Соборе 382 г.: в нем, наряду с каноническими книгами, перечислены книги Премудрости Соломона и сына Сирахова, Товит, Иудифь и две книги Маккавейских². Примечательно, что а) книга Премудрости, хотя и с именем Соломона, стоит не в числе трех произведений, приписанных самому Соломону; б) отсутствуют 151-й псалом, Варух, Послание Иеремии, 3-я Маккавеев, а также 3-я Ездры, сохранившаяся до нашего времени только на латыни. Таким образом, с одной стороны, западная традиция охотнее, чем восточная, включала в канон книги сомнительной боговдохновенности; с другой стороны, здесь тоже производился некоторый отбор. В 419 г. на Карфагенском Соборе в числе канонических означены также не все, но некоторые книги из канона LXX: «пять книг Соломоновых»³, Товия, Иудифь и 2 Ездры.

Кроме св. Климента Римского и Дамаса, расширенного варианта канона фактически придерживались такие уважаемые в древности авторы, как св. Киприан Карфагенский, Климент Александрийский, Ориген. Последний является очень интересным свидетелем, в силу того что именно его Свит считает ответственным за введение сокращенного, иудейского канона в христианской Церкви. Но тот же Ориген, который действительно впервые ввел в предисловии к своему комментарию на Песнь песней различие канонических и неканонических текстов по признаку боговдохновенности⁴, охотно пользовался последними, за что ему адресовал дружеский упрек его коллега по библейской критике Юлий Африкан⁵. Стало быть, во времена Оригена упо-

¹ Swete. Op. cit. P. 224.

² См.: Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви (III–XX вв.). СПб., 2002. С. 83.

³ Очевидно, что книга Премудрости Иисуса сына Сирахова относится Собором к Соломонову корпусу, чем в очередной раз демонстрируется нетождественность наименования и авторской атрибуции в представлениях древней Церкви о библейских книгах.

⁴ Peretto E. Canonical // Encyclopedia of the Early Church. Vol. I. P. 141.

⁵ «Помню, как в разговоре с Агномоном ты ссылался на пророчество Даниила, сказанное им в молодости. Относилось это к истории с Сусанной и ста-

требление этих текстов и их признание в качестве Слова Божия, обладающего совершенной истинностью, уже различались. Это говорит в пользу мнения Юнгера, так же как и то, что первым на Востоке установить сокращенный канон пытался не Ориген, а, задолго до него, св. Мелитон Сардский, апологет и епископ, скончавшийся ок. 177 г. С этой целью он специально предпринял путешествие в Палестину (*Евсевий*. Церк. ист. IV. 26, 14). Таким образом, традиция, на которую указывает Свит, скорее характерна именно для западной половины христианского мира, вообще в древности более восприимчивой к апокрифам, чем Восток.

Так обстояло дело в христианской Церкви. Каким было отношение к канону в иудействе до и вскоре после появления христианства? В 1771 г. немецкий церковный историк И. Землер, один из основателей современной библейской критики, ввел различие Палестинского (сокращенного) и Александрийского (расширенного) канонов¹. В поддержку этой концепции Свит отмечал, что именно александрийская дисапора, видимо, впервые включила в свой канон те не принятые метрополией книги, которые помещаются в древнейших кодексах Септуагинты, хотя последние и были переписаны уже христианами. Он, в частности, ссылаясь на археологические данные, показывающие, что эти книги наряду с каноническими хранились в специальных футлярах для папирусов: Иудифь и Товит вместе с книгой Есфири, Премудрость — в собрании произведений Соломона². То, что такой истый александриец, как Филон, к ним совсем не обращается, имеет единственной причиной его рафинированную ученость³.

рейшинами. Тогда я принимал эту часть книги пророка Даниила как истинную, и не сомневался в ее достоверности. Теперь же никак не возьму в толк: как же мог укрыться от твоего разума тот факт, что эта часть книги Даниила не является подлинной? Ведь вся эта история, несмотря на блестящий слог, которым она написана, является ничем иным, как более поздней вставкой, фантазией на тему приключений Даниила. Тому существует множество доказательств...» (Послание Оригену). Далее Африкан приводит аргументы, вполне соответствующие уровню александрийской науки: указывает на греч. игру слов (которую трудно возвести к евр. оригиналу), исторически недостоверное описание Вавилонского плена и т.п. Заметим, что, несмотря на весомость исследований Юлия, современная наука признает возможность наличия у истории Сусанны семитского прототипа.

¹ См.: Алексеев. Септуагинта и ее литературное окружение. С. 225.

² Swete. Op. cit. P. 225.

³ Ibid. P. 226.

В настоящее время такой упрощенный взгляд уже невозможен, так как кумранские открытия показали, что в Палестине расширенный канон активно читался и переписывался, причем не только на греческом, но и на арамейском и на иврите. Как отмечал еще в 1964 г. Э. Сандберг в работе «Ветхий Завет в древней Церкви», никакого «Александрийского канона» в действительности не существовало, но «в дополнение к уже заключенным собраниям Закона и Пророков имела широкое хождение в иудаизме религиозная литература без определенных границ, почтавшаяся в качестве Писаний до собора в Ямнии»¹. В год взятия Иерусалима ученая школа в Ямнии² близ Средиземного моря была основана р. Йохананом бен Заккаем для нормализации народно-религиозной жизни после свершившейся катастрофы (АН. I. IV; II. VI). Традиция освятила это собрание, найдя добрый знак в том, что местом заседаний служил виноградник³. Версию о составлении канона в Ямнии впервые высказал крупнейший еврейский историк Г. Гретц⁴. Однако эта гипотеза сталкивается с двумя трудностями. С одной стороны, как отмечал ряд современных авторов (J.P. Lewis, S.Z. Leiman, J. Barton), само понятие «канон» было введено христианской Церковью, и для его рецепции в иудаизме Ямнийский синедрион заседал слишком рано⁵. С другой стороны, такой независимый современник этих событий, как Иосиф Флавий, уже перечисляет книги Библии в порядке и числе стандартного иудейского канона (Апион. I. 8), следовательно, для его фактического формирования, — пусть и не общенационального утверждения, — мудрецы собрались уже слишком поздно⁶.

Несомненно одно: книжники, с утратой Храма и храмового списка Писания, перед лицом повсеместной проповеди христианства, предприняли стандартизацию библейского текста как

¹ Цит. по: Collins J.J. *Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. P. 3.

² Собственно Явне (יבנה). В русскоязычной литературе употребительно римское название Ямния.

³ См.: Finkelstein L. *Akiba: Scholar, Saint and Martyr*. New York, 1936. P. 168.

⁴ См.: Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 91.

⁵ Collins. *Op. cit.* P. 5.

⁶ Наиболее активную фазу работы Ямнийской академии относят к 90-м гг. См.: Lewis J.P. *What do We Mean by Jabneh?* // *Journal of Bible and Religion*. 1964. Vol. 32. P. 125–132.

такового, и это имеет огромное значение для истории МТ¹. В течение века после катастрофы, когда «распространение одной, общепризнанной формы Писания рассматривалось как необходимое для сохранения национального единства»², только эта институция «обладала достаточным авторитетом и духовной властью, чтобы целенаправленно, последовательно и тщательно проводить в жизнь определенную норму текста»³. Видимо, именно там были приговорены к уничтожению все списки еврейского текста Библии, не соответствующие установленному стандарту⁴. Но к истории канона все это имеет лишь косвенное отношение. Во всяком случае, в диаспоре как сама Септуагинта, так и входящие в греческую рукописную традицию неканонические книги, а равным образом их еврейские оригиналы, — часть из них найдена в Каирской генизе, — продолжали обращаться еще несколько веков. Подобно христианам, иудеи считали эти книги «если не боговдохновенными, то поучительными»⁵, и требование раввинов уничтожать их или явилось не сразу, или не тотчас было принято во внимание.

Подводя итог вышесказанному, мы должны заметить, что а) разделение книг на канонические и неканонические появляется весьма рано, но б) неканонические книги играли заметную роль в религиозной жизни как до официального установления канона, так и после. Это равным образом касается иудаизма и христианства. С учетом понимания сложности процесса канонизации термин «Александрийский канон» можно использовать как условный, технический — для обозначения религиозно-исторического базиса «расширенных» изданий Септуагинты⁶.

¹ Ср.: *Barthélemy D. Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 139. Cross F.M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert // Qumran and the History of the Biblical Text. Cambridge, 1975. P. 186.*

² *The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 169.*

³ *Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Berlin, 1961. S. 23.*

⁴ *Lamarche P. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. Notre Dame, 1997. P. 23.*

⁵ *Simon M. The Bible in the Earliest Controversies between Jews and Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. Notre Dame, 1997. P. 52.*

⁶ «Можно отвергать, — замечает Уильям Хорбери, — существование дохристианского Александрийского канона, не отрицая, однако, возможности его бытования в дохристианское время в качестве собрания книг» (*Horbury W. Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh, 1998. P. 30.*)

Исследователь, таким образом, должен обращать внимание на все, что когда-либо входило в какие-либо кодексы этой наиболее распространенной в античности версии Библии. При этом он должен отдавать себе отчет в том, что для письменной традиции, для большинства духовных авторитетов, формировавших религиозную мысль, те и другие книги, как правило, не были равноценными. Чем шире принималась книга и чем выше было доверие к ее авторству, тем важнее она была в качестве изначального консенсуса для религиозного спора — главного способа распространения веры в этот интеллектуально оживленный период — и тем выше становился ее канонический статус. Постепенно тексты, получившие только локальное признание, какими бы значительными по своей претензии они ни были, оказались невидимыми для традиции (как книги Еноха), в то же время авторы, даже и не претендовавшие на сакральный статус, но приобретшие популярность, как Иисус сын Сирахов, прочно вошли в состав кодексов.

Ниже все книги «Александрийского канона» перечисляются в порядке, в каком они опубликованы в критическом издании Ральфа.

Пятикнижие (Πεντάτευχος):

1. Бытие (Γένεσις),
2. Исход (Ἔξοδος),
3. Левит (Λευιτικόν),
4. Числа (Ἀριθμοί),
5. Второзаконие (Δευτερονόμιον)¹.

Сам термин «Пятикнижие» (букв.: Сосуд пяти [книг]), впервые появляющийся в литературе второй половины II в., а именно в письме гностика Птолемея к Флоре (PG XLI, 560), как и принятые в современных изданиях Библии названия его частей, происходит из контекста, образовавшегося вокруг Септуагинты. В иудаизме они называются по ключевым словам, открывающим

¹ Капитальный комментарий, изданный в серии *Septuagint and Cognate Studies*, на текст Пятикнижия LXX составил крупнейший специалист в этой области проф. Дж.У. Веверс (1919–2000). См. также его исследования: *Text History of the Greek Genesis*. Göttingen, 1974; *Text History of the Greek Deuteronomy*, 1978; *Text History of the Greek Numbers*, 1982; *Text History of the Greek Leviticus*, 1986; *Text History of the Greek Exodus*, 1992. Многие идеи Веверса повлияли на принципы издания NETS, вводные статьи к разделам которого представляют ныне передний рубеж англоязычной текстологии LXX.

каждую из этих книг («В начале» — בראשית, «Имена» — שמות, «И призвал» — ויקרא, «В пустыне» — במדבר, «Слова» — דברים), а в целом собрание носит имя «Тора» (תורה), традиционно переводимое как «Закон». Последнее обыкновение тоже имеет начало в переводе Семидесяти, где для передачи слова תורה был избран именно термин νόμος {закон}. В еврейском языке תורה означает собственно «учение» или «наставление»¹. Но в Септуагинте Закон и есть предмет обучения (ср. Пс 1:2). В соответствии с греческим употреблением этого слова речь идет о значительно большем, нежели государственные установления или обычаи: «Все народы сочиняют себе законы, но грек ищет “закон” вообще, который действует в универсуме, и пытается направить по нему человеческую жизнь и мышление»². Именно такой смысл усваивается учению Моисея в иудео-александрийской традиции: «мир созвучен Закону, и Закон миру... получается так, что муж законопослушный, будучи гражданином этого мира, исполняет в своих деяниях повеление природы, которая и лежит в основании устройства всего мира» (Филон. Сотворен., 3).

Названия отдельных книг не нуждаются в пространным комментарии, но представляют большой интерес в том смысле, что являются результатом некоторых размышлений над содержанием. «Бытие» — это, собственно, «становление» мира, человечества и основных предпосылок истории³. Слово «Исход», поскольку оно выражает главную мысль одноименного текста, показывает, что не только непосредственно выход из Египта, но и все сорокалетнее путешествие в обетованную землю воспринималось переводчиками как «исход», что сообщает этому понятию то нравственно-метафизическое значение, к которому впоследствии будут часто возвращаться экзегеты. Возможно, это название должно было постоянно напоминать евреям диаспоры о необходимости внутреннего «исхода» из окружающей их языческой культуры. «Левит», как название священнослужителя, связывает третью книгу преимущественно с богослужением и другими религиозными обязанностями. «Числа» представляют собой «перечисления», т.е. родословные списки. Наименование

¹ Тж. «образец», «пример для исполнения» (см.: Шмаина-Великанова. Книга Руфи как символическая повесть. С. 104).

² Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. С. 20.

³ Ср. эфиоп. название книги: አረገ፡፡ ስልጽጎ፡ {Порядок рождения}.

пятой книги в составе Торы наиболее интересно, потому что оно встречается дважды в самом тексте Библии. Во-первых, Септуагинта утверждает, что именно Второзаконие должно было переписываться по велению будущего царя Израиля, представляя собой, таким образом, специальный свод законов, написанных пророком для царского времени (Втор 17:18)¹. Во-вторых, согласно греческому тексту именно Второзаконие написал Иисус Навин на камнях на горе Гевал (Нав 9:2g)². По всей видимости, переводчики воспринимали Второзаконие как специальный кодекс, предназначенный для оседлого образа жизни.

Общепризнано, что перевод Пятикнижия исторически был первым и стал для всей последующей традиции переводов LXX классическим. Он считается наиболее точным, содержит немногочисленные (но и немаловажные) расхождения с МТ, стилистически почти однороден. Его стиль определяется Теккереем как «высокий койне»³ — литературный, самобытный и не клонящийся ни к нарочитой архаизации, ни к подражанию аттической классике, которые возобладают ближе к началу новой эры.

6. Иисус Навин (Ἰησοῦς νῑός Ναυῆ).

Название, как свидетельствует Иероним, было точно переведено с еврейского. (В современных изданиях МТ — יֵשׁוּעַ {Иисус}.) По своему качеству и стилю этот перевод максимально близок к Пятикнижию⁴, почему принято его датировать сер. III в. до н.э.⁵ Поскольку он характеризуется «равновесием между буквальностью и свободой», при анализе имеющихся разночтений с МТ принято учитывать обе возможности: наличие более древнего еврейского прототипа и «интерпретативную активность LXX»⁶.

7. Судьи (Κριταί),

8. Руфь (Ρουθ).

¹ LXX: τὸ δευτερονόμιον τοῦτο {это Второзаконие}. МТ: אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה {список этой Торы}, оно же название книги Второзакония на иврите.

² Греч.: καὶ ἔγραψεν Ἰησοῦς ἐπὶ τῶν λίθων τὸ δευτερονόμιον, νόμον Μωυσῆ, ὃν ἔγραψεν ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ {И написал Иисус на камнях Второзаконие, закон Моисеев, который он написал пред сынами Израилевыми}.

³ Thackeray H.St.J. A Grammar of the Old Testament in Greek. P. 13. О койне Септуагинты подробнее будет идти речь в разделе I. 3.

⁴ Ibid.

⁵ Iesusus: To the Reader // NETS. P. 174.

⁶ Ibid. P. 174–175.

Названия соответствуют еврейским (שפטים, רות). Стиль обоих переводов сходен и отличается от Пятикнижия большей буквализмностью¹. Видимо, книга Руфь, которая начинается словами «И было, когда судили судьи», переводилась вслед за книгой Судей, или даже как ее заключительная часть, а это значит, что таким было ее место в рукописной традиции: она входила в состав пророческого или, по классификации христианских авторов, исторического корпуса. На следующее за Судьями место ставит ее также Иосиф Флавий. В иудейском каноне Руфь помещена в состав Писаний.

Книга Судей LXX в издании Ральфа представлена двумя версиями, базирующимися, соответственно, на Александрийском и Ватиканском кодексах и множестве других рукописей, отнесенных к тому или другому типу. Эти редакции, восходящие, вероятно, к одному древнему переводу², различаются в основном стилистически, а по содержанию они обе близки к МТ, но в некоторых случаях позволяют его корректировать³, ввиду чего их значимость для истории текста оценивается высоко⁴.

9–12. Царств 1–4 (Βασιλειῶν Α'–Δ'),

13–14. Паралипоменон 1–2 (Παραλειπομένων Α'–Β').

Первые две книги Царств носят в еврейском каноне имя пророка Самуила (שמואל, 1 & 2), которого предание считает их автором. Соответственно, 3-я и 4-я книги в МТ идут под номерами 1 и 2 (מלכים, 1 & 2). В греческой рукописной традиции книги Царств не однородны: они частично состоят из фрагментов, написанных на среднем койне, которые считаются более древними, частично же из т.н. «кайге-редакции» (см. ниже в этом разделе), которая представляет собой или позднейший перевод ранее непереведенных частей (Теккерей), или редакцию части первоначального перевода (де Лагард, Бартелами, Тов)⁵. Несмотря на эту неодно-

¹ Наряду с переводами Екклесиаста и Песни песней, перевод Руфи отличается точным соответствием текста перевода тексту оригинала, отсутствием иносказательности как переводческого приема (NETS. P. 657).

² Judges: To the Reader // NETS. P. 195.

³ Ibid. P. 196.

⁴ Fernández Markos N. The Hebrew and Greek Texts of Judges // The Earliest Text of the Hebrew Bible. P. 16.

⁵ The Old Greek Text of Reigns: To the Reader // NETS. P. 244.

родность, еще Свит отмечал, что «книги Самуила... в целом являются той частью Ветхого Завета, в которой ценность Септуагинты наиболее явна и общепризнана»¹. В 3 и 4 Царств хронология описываемых событий по LXX и МТ различается, местами существенно.

Книги Паралипоменон (греч. Прибавления), представляющие собой пересказ тех же исторических событий, что и во 2–4 Царств, с определенными вариациями и уточнениями, в иудейском каноне следуют за книгой Неемии, который считается их автором, и, таким образом, заключают этот канон. Они также носят в нем другое название — «Слова [или: Дела] дней» (דברי הימים א, ב), а в общепринятое название «Хроники» восходит к Вульгате. Перевод считается «скорее буквальным... в целом представляющим пословное воспроизведение синтаксической и морфологической структуры базового текста на еврейском языке»². Смысловые расхождения с МТ также редки. В православных изданиях Септуагинты к этому историческому корпусу примыкает покаянная молитва царя Манассии, отсутствующая в МТ, но имеющая некоторые признаки наличия у нее семитского прототипа, ныне утраченного³. В издании Ральфса она помещена в разделе «Оды» на 12-м месте, NETS присоединяет ее к псалмам.

15. Ездры 1 (Ἔσδρας Α').

В Синодальном переводе — 2-я книга Ездры. Этой книги нет в иудейском каноне⁴, но есть многочисленные пересечения между ней и другими частями канона. Касательно этих пересечений существуют две точки зрения: а) книга представляет собой более древний пласт традиции, хотя в таком качестве она кажется только частью более обширного произведения; б) книга создана позднее других библейских книг, на их основе⁵. Также нет уверенности в том, представляет ли собой 2 Езд перевод с еврейско-

¹ Swete. Op. cit. P. 340.

² 1 and 2 Supplements: To the Reader // NETS. P. 342.

³ «Молитва Манассии, царя Иудейского, когда царь Ассирийский пленил его» упоминается в кумранском фрагменте 4Q381. 33, 8–10.

⁴ В Синод. изд. она стоит под вторым номером, как неканоническая. При цитировании этой книги мы будем придерживаться синод. нумерации.

⁵ 1 Esdras: To the Reader // NETS. P. 392.

го и арамейского или композицию, изначально составленную на греческом¹.

Соответствие между 2 Езд. и каноническими книгами Септуагинты представлено издателями NETS в следующем виде:

2 Езд	Канонические книги
1:1–55	2 Пар 35:1–36:21
2:1–5	1 Езд 1:1–3; 2 Пар 36:22–23
2:6–14	1 Езд 1:4–11
2:15–25	1 Езд 4:6–24
3:1–5:6	–
5:7–45	1 Езд 2:1–70; 17:7–73
5:46–70	1 Езд 3:1–4:5
6:1–9:36	1 Езд 5:1–10:44
9:37–55	1 Езд 17:73–18:12

Эпизод 2 Езд 3:1–5:6, представляющий приточную беседу персидского царя Дария с тремя его телохранителями, включая Зоровавеля, будущего восстановителя Иерусалимского Храма и потомка Давида, на которого возлагались мессианские надежды, отсутствует в каноническом корпусе. Зоровавель появляется и в других местах, не наличествующих в МТ (1 Езд 6:17, 26b, 28b). Ценность книги для сравнительно-критического исследования Библии аргументировал еще в начале XX в. еп. Серафим².

16. Ездры 2 (Ἑσδράς Β').

В Синодальном переводе — 1 Ездры. Соответствует еврейским книгам Ездры (עזרא) и Неемии (נחמיה), соединенным по порядку. В иудейском каноне они занимают последнее место перед Хрониками, в греческом следуют за историческим корпусом. 2-я кн. Ездры аттестуется издателями NETS как, «возможно, самый педантичный из библейских переводов Септуагинты, а также,

¹ Ibid. P. 393. В подробном исследовании еп. Серафима (Алексея Шарапова) было показано, что прямой зависимости от языка пер. LXX эта неканоническая книга не обнаруживает. См.: *Серафим (Шарапов), еп.* О языке оригинала 2 книги Ездры и ее происхождении. Сергиев Посад, 1910.

² *Серафим (Шарапов), еп.* Вторая книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу. Сергиев Посад, 1910. С. 166.

вероятно, наилучший образец перевода-подстрочника»¹. (Подробнее о «подстрочнике» см. в разделе I. 3.)

17. Есфирь (Εσθήρ).

В иудейском каноне примыкает к разделу Писаний, пятая книга с конца, названа по имени главного действующего лица — Эстер (אֶסְתֵּר), еврейки, ставшей персидской царицей. Теккерей отмечает литературный стиль этого перевода. Текст сохранился в двух версиях и современные издатели затрудняются, какой из них отдать предпочтение. Вторая версия (т.н. А), представленная четырьмя рукописями в составе Лукиановских кодексов (см. пункт I. 4 в), короче основной, но содержит все те прибавления, которые отличают греческий текст от еврейского (сон Мардохея в начале книги и его толкование в конце; молитвы Мардохея и Есфири; указ Артаксеркса). Эти прибавления принято считать мидрашистскими²; несомненно, они происходят из иудейской традиции³, причем некоторые переведены с арамейского⁴, в то время как другие, по всей вероятности, составлены изначально на греческом языке или прошли через литературную обработку⁵.

18. Иудифь (Ιουδίθ).

Эта религиозно-героическая повесть, представляющая особый историко-богословский интерес (см. пункт II. 1.2.3 б), не является канонической; стоит отметить, однако, утверждение блж. Иеронима в прологе к пересказу, сделанному им с арамейской версии (*Chaldeo sermone*), что она «*apud Hebraeos inter Agiografa legitur*» {у евреев числится среди душеполезных}, как дополнительное свидетельство неустойчивости еврейского канона даже в IV в. Диалог Тимофея и Акилы, который современные ученые относят к VI в.⁶, также числит Иудифь среди «богов-

¹ 2 Esdras: To the Reader // NETS. P. 405. См. тж.: Böhler D. 'Treu und schön', oder nur 'treu'? // Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 3. S. 97–105.

² Tov. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT. P. 130.

³ Мидраш (מדרש) — расширенное толкование священного текста, содержащее элементы устного предания.

⁴ См.: Dorival et al. La Bible Grecque des Septante. P. 84.

⁵ См.: Kahana H. Esther: Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text. Leuven, 2005. P. XXVI–XXVII.

⁶ Однако сохраняется и более ранняя точка зрения, согласно которой это сочинение датируется II в. (*Simon M. The Bible in the Earliest Controversies between Jews and Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. P. 53*).

дохновенных книг и у христиан, и у иудеев»¹. На Западе она была включена в канонические списки Иппонского и Карфагенского соборов. Исторические события, составляющие канву повествования, уже в древности производили впечатление условных, легендарных; средневековыми комментаторами главный упор делался на нравственный и таинственно-прообразовательный смысл². Вопрос о первоначальном языке памятника остается спорным. Так, А. Шинан полагает, что он «вне всякого сомнения был написан на иврите»³. В пользу этой точки зрения, представленной еще в XIX в. М. Гастером⁴, с одной стороны, говорит наличие средневековых ивритоязычных списков повести об Иудифи⁵. С другой стороны, они сами могут представлять собой перевод с несохранившегося арамейского оригинала или парафраз греческого текста. Язык последнего, который Теккерей определяет как средний койне, по своим фонетическим, синтаксическим и идиоматическим особенностям показывает влияние именно древнееврейского, а не арамейского, но в целом представляет собой «изящный гебраизированный греческий»⁶. Поскольку «он дает (особенно в речах и молитвах) такие формулировки, которые взяты из LXX, а не из еврейского текста Ветхого Завета, и применяет стилистические фигуры, естественные для греческого языка оригинала, а не перевода», постольку «повесть об Иудифи в версии LXX следует рассматривать и толковать как самостоятельное произведение»⁷.

19. Товит (Τωβίτ).

Также неканоническая книга, широко читавшаяся, тем не менее, в античное время и Средние века. Расширенная версия, представленная в Синайском кодексе и старолатинском пере-

¹ См. в изд. Конибера, с. 66.

² См.: Большой путеводитель по Библии. С. 244.

³ Шинан А. Мир агадической литературы. М., 2003. С. 31. Тж.: *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм. М., 2011. С. 86.

⁴ *Craven T.* Artistry and Faith in the Book of Judith. Chico: Scholars Press, 1983. P. 5, n. 19.

⁵ См. итоги дальнейших исследований этого вопроса: *Dubarle A.-M.* Les textes divers du livre de Judith: a propos d'un ouvrage récent // *Vetus Testamentum*. 1958. № 1. P. 344–373.

⁶ *Craven.* Op. cit. P. 5. См. также.: *Ioudith: To the Reader* // *NETS*. P. 441.

⁷ *Энгель Г.* Книга Иудифи // Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 388.

воде, нашла поддержку в ивритских и арамейских фрагментах книги, обнаруженных в Хирбет-Кумран (4Q196–200)¹. Однако арамейская версия, которой пользовался и блж. Иероним, все-таки считается первичной, учитывая вавилонское происхождение книги, которую датируют концом персидской эпохи²; книга была переведена на древнееврейский, по всей видимости, при династии Хасмонеев³. Это говорит, в свою очередь, о том, что а) в последние века перед рождением Христовым в Палестине имело место возрождение языка иврит, б) книга Товита, являясь частью «Александрийского канона», была востребована в религиозных кругах Палестины.

20–23. Маккавеев 1–4 (Μακκαβαίων Α'-Δ').

Все четыре книги, описывающие восстание иудеев под предводительством сыновей священника Маттафии — Иуды Маккавея (прозвище означает Молот) и его братьев против эллинистической Сирии в защиту соблюдения Закона Моисеева, создание независимого теократического государства и другие, связанные с этим, события, не вошли в узкий состав канона, что могло быть связано с дискредитацией династии Хасмонеев (166–37 гг. до н.э.), исторически неудачно воспользовавшейся плодами этой победы. Впрочем, важно и то, что авторы этих книг не были пророками ни в смысле персонального религиозного признания, ни в смысле наследственного служения: после плена сословия пророков уже не существовало. Тем не менее о нахождении первых двух Маккавейских книг в еврейском каноне II в. н.э. упоминал Ориген в толковании на 1-й псалом (см. *Евсевий*. Церк. ист. VI. 25, 2). Он помещает их вместе под 22-м номером и даже приводит их оригинальное название в греческой транскрипции — Σαρβήθ Σαρβανέ⁴. В декрете Дамаса упомянуты только эти первые две Маккавейские книги, однако и 3-я, и 4-я находились в обращении у отцов Церкви, что засвидетельствовано как прямыми цитатами, так и косвенными влияниями (см. «Палестра мучени-

¹ Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 594.

² Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М., 2003. С. 52–53.

³ Wise M.O. Языки Палестины // Иисус и Евангелия. Словарь. С. 783.

⁴ Видимо, араб. סרבת סרבניא {Сопротивление сопротивляющихся}. Таким образом, свидетельство Оригена на стороне арамеоязычного происхождения этих книг. Но Иероним, как явствует из его первого пролога к Вульгате, считал 1 Мак написанной на др.-евр., а 2 Мак — на греч.

ков»). Последняя, со временем вовсе исчезнувшая из кодексов, еще содержится в Синайском и Александрийском. Она сохранилась, помимо греческого, на сирийском и латинском языках.

В конце 3 Макк, находящейся в составе армянского кодекса XIII в., имеется приписка: «Я не нашел ни четвертой [книги] Маккавеев, ни [книги] Иосифа, чтобы переписать их в этот кодекс, и очень жалею об этом»¹. Данная фраза помогает понять статус 4 Макк в составе древнего канона, когда она входила в него: ее помещали в конце неканонических, счисляя наравне с историческим свидетельством пользовавшегося доверием у средневековых книжников Иосифа Флавия. Более того, согласно некоторым данным в древности ее и считали сочинением этого автора². Ее перевод на русский язык выполнен в XIX в. еп. Порфирием (Успенским) под названием «О Маккавеех слово четвертое».

Авторы этих произведений принадлежали к религиозно-консервативной среде³. Но, несмотря на общность стоящей за ними еврейской традиции, Маккавейские книги в их греческом варианте неоднородны: 1 Мак написана на высоком койне, подражающем стилю древнейших разделов Писания, и прямо восходит к утраченному оригиналу на арамейском или даже иврите⁴, 2-я и 3-я колеблются между гебраизмами и аттицизмами, причем, как уже было сказано, 2 Мак представляет собой сокращение большого труда Иасона Киринейского⁵, а 3-я «составлена по-гречески евреем, глубоко погруженным в свою родную традицию, но вместе с тем достигшим высокого уровня греческой образованности, более чем компетентным представителем классицизирующего

¹ Цит. по: Тер-Мовсисян М. История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902. С. 98.

² Подпись *ἰωσήφου συγγραφεῖ* засвидетельствована в издании *Libri apocryphi Veteris Testamenti graece*. Leipzig, 1871.

³ См.: Goodenough. By Light, Light. P. 5.

⁴ 1 Makkabees: To the Reader // NETS. P. 478.

⁵ На каком языке была написана книга этого историка, неизвестно; во всяком случае, если бы в III в. н.э. она еще существовала на греч., Ориген не преминул бы обратить на нее внимание. По-видимому, она была чем-то вроде официальной истории воцарения Хасмонеев, которая погибла вместе с династией, в то время как заблаговременно сделанная книжниками краткая версия сохранилась до наших дней. Возможно, еще употребительный в широких палестинских кругах араам. и был языком ее оригинала, несмотря на греч. имя автора и место его рождения.

стиля, принятого в эпоху позднего эллинизма»¹. Наконец, 4 Мак дает пример «изысканного греческого языка эллинистического периода»²; Теккерей характеризовал ее как «академическое сочинение» по языку и стилю, датируя концом I в. н.э.³ По мнению А. Dupont-Sommer, 4 Мак представляет собой переработанную и расширенную проповедь из читавшихся в синагогах Александрии⁴. С этой точки зрения она заслуживает особенного внимания при анализе библейской антропологии — как нормативно-дидактическое сочинение междузаветного периода.

Стоит заметить, что 3 Мак 6:5–6 содержит отсылку к книге пророка Даниила, явно имеющую в виду текст LXX: упомянута роса, охладившая трех юношей в печи Вавилонской, — это можно рассматривать как еще одно свидетельство того, что еврейская литература, группировавшаяся вокруг LXX, создавалась на ее основе.

24. Псалмы (Ψαλμοί).

Современные исследования датируют сборник примерно серединой II в. до н.э.⁵ Согласно Теккерей, перевод составлен на среднем койне. Греческое название дано по музыкальному инструменту ψαλτήριον, еврейское — «Хваления» (תְּהִלָּה). «Музыкальным лекарством души» (ἐμμελές ψυχῶν ἄκος) называл эту книгу св. Амфилохий Иконийский в своем каноне. Хотя традиция молитвенного использования музыкальных инструментов оставалась в памяти христиан связанной с разрушенным иерусалимским Храмом, просодическая специфика Псалтири никогда не забывалась, и она продолжала считаться музыкальным произведением: «Весел ли кто, пусть поет псалмы» (Иак 13:5). Сирийский монах Адриан, автор «Введения в Божественные

¹ 3 Makkabees: To the Reader // NETS. P. 522.

² Spieckermann H. Martyrium und die Vernunft des Glaubens. Theologie als Philosophie im vierten Makkabäerbuch // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philosophisch-historische Klasse. 2004. № 3. S. 69.

³ Thackeray. A Grammar of the Old Testament in Greek. P. 6.

⁴ См.: Schneider. Op. cit. S. 886. Тж.: Тисельмон. Герменевтика. С. 77.

⁵ Bons E. Le Psautier de la Septante est-il influencé des idées eschatologiques et messianiques? // The Septuagint and Messianism. Leuven, 2006. P. 219–220. Joosten J. The Prayer of Azariah: Sources and Origin // Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa. Leiden, 2009. P. 6.

Писания» (V в.), характеризует псалмы Давида как написанные «с музыкальным ритмом и метром» (μετ' ᾠδῆς ἐν μέτρῳ. Исагога, PG 98. 1312b). Это имеет значение в связи с вопросом о языке Септуагинты, который будет рассматриваться в следующем разделе. По-видимому, греческая Псалтирь переняла некоторые ритмические особенности оригинала благодаря тому, что перевод ее не был ни в строгом смысле литературным, ни совершенно буквальным.

Псалмы LXX и МТ содержат множество частных различий, исследование которых представляется чрезвычайно плодотворным и с религиозоведческой, и с теологической точек зрения. В настоящем разделе нас интересуют лишь системные различия, которых не так много: а) число псалмов: в Септуагинте добавлен последний 151-й псалом, оригинал которого, — имеющий определенные особенности, — найден в Кумране¹; б) счет псалмов: из-за того, что Пс 9 (по счету LXX) разбит в МТ на два самостоятельных псалма, в дальнейшем счет МТ опережает LXX на единицу вплоть до Пс 147, когда он опять выравнивается из-за того, что Пс 146 и 147 (LXX) объединены в МТ²; в) надписание псалмов, следующее трем отличным друг от друга традициям в греческом, еврейском и сирийском текстах Библии. Последнее связано, видимо, с практикой их литургического употребления, но о том, как далеко в прошлое уходят различия, сказать с уверенностью нельзя. Уже в IV в. н.э. надписания представляли собой отдельную проблему для толкователей, привлекая внимание таких опытных экзегетов, как св. Григорий Нисский и блж. Иероним.

В Штуттгартском издании после псалмов публикуются оды (Ὠδαί) — песни, присоединяемые к Псалтири в Православной Церкви. Эти песни входят в состав разных книг Ветхого и Нового Завета и рассматриваются как отдельные тексты только в литургическом употреблении.

¹ Он также является первым из 5-ти апокрифических псалмов, находящихся в некоторых рукописях Пешитты. См. на русск. языке: Аржанов Ю.Н. Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. СПб., 2011. С. 27–33; Шифман И.Ш. Псалом 151 (опыт текстологического исследования) // Письменные памятники востока. Ежегодник (1978–1979). М., 1987. С. 146–155.

² Кроме того, Пс 114 и 115 МТ соответствуют Пс 113 LXX, а Пс 114 и 115 LXX соответствуют Пс 116 МТ.

25. Притчи Соломона (Παροιμίαι Σολομώντος).

В МТ следуют за книгой Иова, название — с еврейского «Притчи» (משלי). Один из самых свободных переводов в составе Септуагинты, который неточно характеризуется Теккереем как литературный парафраз. Английский исследователь предположил, что первоначальный вариант был выполнен в стихотворной форме, из-за наличия метрических фрагментов (написанных гекзаметром и ямбом) в отдельных местах нынешней версии текста¹. Он также отмечал, что датировать этот перевод можно не ранее 100 г. до н.э., поскольку слово οὐθεὶς в нем повсеместно пишется в архаичной форме οὐδεὶς, — что подтверждается всеми рукописями Притчей LXX², — которая возвращается в греческие тексты после своего исчезновения в 300 г. до н.э. уже только в римское время³. Современный комментатор греческой версии Притчей И. Кук отмечает «пластичное отношение переводчика к своему оригиналу» как главную особенность этого произведения⁴. Ниже (в пункте II. 3.2.2 б) мы подробнее рассмотрим приемы переводчиков и попытаемся интерпретировать их.

26. Екклесиаст (Ἐκκλησιαστής).

В МТ помещается после Руфи и Песни песней. О греческой передаче названия книги см. в пункте II. 3.1 б. В противоположность Притчам этот перевод характеризуется как один из самых буквалистичных в составе Септуагинты. Он, в частности, содержит такие особенности, как передача наречия ὅλ и сложного союза ὅλ посредством конструкции καί γε, а иногда и καί καί γε⁵, а также предлога πρ (нередко выступающего в иврите в качестве служебной частицы, управляющей винительным падежом) при помощи предлога σύν. Эти черты делают греческий текст местами похожим не на готовое произведение, а на подстрочник, хотя,

¹ Thackeray. A Grammar of the Old Testament in Greek. P. 15.

² Ibid. P. 16.

³ Ibid. P. 58.

⁴ Proverbs: To the Reader // NETS. P. 621.

⁵ В некоторых случаях ὅλ выполняет усилительную функцию, несколько менее явную, чем русск. «даже» и аналогичную скорее слав. «ѣбо и же» (ὅλ лексически ближе всего к ѣбо, но καί γε передается в Слав через ꙗкоже). Например: καί ἰδοὺ καί γε τοῦτο ματαίωτης является пер. והנה גם הוא הבל (Еккл 2:1). В др. случаях, где усиление в евр. тексте носит характер едва уловимого оттенка, греч. искусственная конструкция выглядит как лишенная смысла.

с другой стороны, он хорошо передает поэтический настрой оригинала (напр., в знаменитом описании старости Еккл 12:2–7). Поскольку названные выше приемы были присущи переводчикам II в. — Феодотиону и особенно Акиле, библейская критика в прошлом приписала последнему перевод этой книги¹, тем самым радикально «омолодив» его, хотя еще Н.Н. Глубоковский отмечал в своих комментариях к Дейсману, что «это соображение не имеет окончательной силы, перевод мог быть сделан и раньше в кругу фарисеев»². После обнаружения среди кумранских рукописей т.н. «кайге-редакции» нескольких книг Септуагинты роль Акилы была переосмыслена: из автора оригинального перевода он превратился скорее в систематизатора результатов работы некой традиции, цель которой была в том, чтобы приблизить греческий текст сперва лексически и синтаксически, а затем и содержательно к расходящемуся с ним еврейскому тексту³. Такие же выводы были сделаны относительно Еккл LXX, в котором «некоторые приемы идентичны считающимся классическими для Акилы, но другие — явно ему не принадлежат»⁴. Недавно на основе сравнения старолатинских и гекзапларических чтений была предпринята попытка реконструкции части древнейшей версии этого перевода⁵.

Фрагмент из Екклесиаста, грамматически близкий к версии, находящейся в составе кодексов Септуагинты, был обнаружен среди текстов на греческом языке в Каирской генизе. Он датируется «вероятно, XI-м веком или, может быть, много более ранним временем» и написан еврейскими буквами «для учебных или литургических целей»⁶. Каждый стих в этом тексте начинается с первого еврейского слова, затем следует греческий пере-

¹ Свит говорил в этой связи о «школе Акилы» (Swete. Op. cit. P. 340). Впрочем, это мнение не было единственным в кругу западных ученых, и некоторые относили перевод к диапазону II–I вв. до н.э. (Jeffrey J. Studies in the Septuagint. The Poetical Books. Edinburgh, 1925. P. 34).

² Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. С. 217.

³ См.: Cross F.M. The Contribution of the Qumrân Discoveries to the Study of the Biblical Text // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 282.

⁴ Ecclesiast: To the Reader. P. 648.

⁵ Gentry P.J. The role of the 'three' in the text history of the Septuagint: II. Aspects of Interdependence of the Old Greek and the three in Ecclesiastes // Aramaic Studies. 2006. № 4.2. P. 153–192.

⁶ См.: Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah. Tübingen, 1996. P. 71.

вод целого стиха в ассирийском начертании. Такой формат мог быть востребован в билингвальной среде для экзегетических упражнений.

27. Песнь песней (ᾠδὴ Ασματάων).

Перевод еврейского названия (שיר השירים) точен. Эта книга на греческом тоже определяется Теккереем как не литературная по стилю, а скорее буквалистичная; издатели NETS называют такой перевод «подстрочником», а его элементы «атомистическими»¹. Это свойство британские ученые считают недостатком, так как упускается двусмысленность, местами придающая еврейскому оригиналу содержательную гибкость, которой не обладает перевод². Есть и другой взгляд, согласно которому греческий вариант «содержит более конкретные термины, за счет чего иногда менее ясен, но ближе к первоначальному тексту»³. Во всяком случае LXX имеет несколько важных для религиозоведческой интерпретации разночтений с МТ (см. пункт II. 1.2.3 а).

28. Иов (Ἰὼβ).

Иов Септуагинты является сборным текстом, состоящим из древнего сокращенного перевода и позднейшего парафраза упущенных стихов, заимствованного Оригеном из редакции Феодотиона. «Внимательное чтение греческого и еврейского текстов, — писал Теккерей, — выявляет наличие в переводе двух принципиально разных стилевых линий... причем вторая восполняет целостность книги практически без учета ее стиля»⁴. Последнее обстоятельство, впрочем, не влияет на целостность содержания. Книга весьма ценна для истории библейского текста тем, что в ней полнее, чем где-либо, сохранились гекзаплические знаки, введенные Оригеном для обозначения вставок и разночтений. Помимо этого, в книге Иова LXX есть немало теологических особенностей, делающих ее важным памятником для истории религии (см. пункты II. 2.1 г, 3.1 а). С древности также привлекает внимание комментаторов глосса в конце текста, где упоминается «сирийская книга» родословия Иова и предска-

¹ Song of Songs: To the Reader // NETS. P. 657.

² Ibid.

³ Геннадий Фаст, *прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000. С. 98.

⁴ Thackeray. A Grammar of the Old Testament in Greek. P. 4.

зывается его будущее воскресение. Наличие содержимого этой глоссы в доксографии Аристее-историка (*Евсевий*. Пригот. IX. 25) может говорить как о его авторстве¹, так и, наоборот, о древности самой глоссы, лишь воспроизведенной Аристеем и привлекая внимание Полигистора. Во всяком случае, текст оказывается достаточно древним, чтобы не подозревать, например, иродианских влияний в едомитянском родословии праведного Иова².

Примечательно, что в IV в. за сокращенную версию книги ратовал крупный экзегет Антиохийской школы Феодор Момсуэстийский, который полагал, что пространная редакция создана каким-то честолюбцем, украсившим незамысловатый образ библейского страдальца множественными риторическими фигурами из античного драматического искусства³. Возможно, учитывая характер этого текста как сборника притчей, встроенных в единый по замыслу и содержанию драматический сюжет, в пору первого перевода книга действительно была короче своей современной редакции в МТ. Однако считается, что дофеодотионова версия сама представляет литературную обработку, предназначенную не для синагогального, а для частного чтения и потому сокращенную⁴. Современные комментаторы отмечают высокий уровень стилистического исполнения именно этого раннего перевода⁵. Причины, по которым книга была сокращена, могут быть самыми разными, вплоть до желания уменьшить материальные затраты на перевод.

29. Премудрость Соломона (Σοφία Σαλωμῶνος).

Хотя в еврейском каноне эта книга отсутствует, она оказывала на традицию, видимо, довольно продолжительное влияние. Так, в XIII в. по-арамейски ее цитирует крупнейший экзегет Рам-

¹ Swete. Op. cit. P. 257.

² Ироды были идумеями по происхождению и нуждались в оправдании своей власти над Иерусалимом, в том числе по линии мессианизма. В Евангелиях эти тенденции отражены достаточно полно.

³ Kihn H. Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Br., 1880. S. 72.

⁴ Swete. Op. cit. P. 256.

⁵ Gammie J.G. The Septuagint of Job: its Poetic Style and Relationship to the Septuagint of Proverbs // Catholic Biblical Quarterly. 1987. № 1. P. 14–31.

бан (р. Моше бен Нахман) в предисловии к своему комментарию на книгу Бытия (הקדמת לספר בראשית):

וראיתי הספר המתורגם הנקרא חוכמתא רבתא דשלמה וכתוב בו ולא ממקום הות תולדתא חדידתא למלך או לשליט דחדיו מעלנא דכל ב"נ לעלמא ומפקנא שויאת חדיו מיטול כן צלית ואיתיביב לי רוחא דחכמתא וקרית ואיתית לי רוחא דאידעתא צבית בה יתיר מן שבטא וכרסוותא:

Я нашел переводную книгу, называемую Великая Премудрость Соломона, в которой он пишет: Не жалко ли рождение всякого царя или властелина? ибо един вход в мир всем сынам Ноя, и так же выход един. Поэтому я молился, и дан был мне дух Премудрости, зывал, и дался мне дух разумения. Возжелал я его больше, чем скипетров и престолов.

Эта цитата близко воспроизводит текст Прем 7:5–8:

οὐδεὶς γὰρ βασιλεὺς ἑτέρων ἔσχε γενέσεως ἀρχήν, μία δὲ πάντων εἰσόδος εἰς τὸν βίον, ἔξοδος τε ἴση. διὰ τοῦτο ἠὺξάμην, καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθέ μοι πνεῦμα σοφίας. προέκρινα αὐτὴν σκῆπτρων καὶ θρόνων...

Ибо ни один царь не имел иного начала рождения: один для всех вход в жизнь и одинаковый исход. Посему я молился, и дарован мне разум; я зывал, и сошел на меня дух премудрости. Я предпочел ее скипетрам и престолом...

Можно заметить, что несколько изменен порядок слов, причем арамейский фрагмент больше похож на парафраз: он мог быть сделан с Вульгаты самим Нахманидом, однако маловероятно, чтобы тот стал обращаться к христианским Писаниям, тем более что в своем знаменитом «Диспуте» он не демонстрирует никакого специального знания католического библийского канона. Скорее всего, цитируемый таргум древнее времен Рамбана. Действительно, существует мнение, что по крайней мере какие-то части первоначального текста Премудрости были написаны на иврите¹, хотя его и называют неправдоподобным ввиду несомненных эллинистических влияний и того, что «композиционное

¹ См.: Margoliouth D.S. Was the Book of Wisdom Written in Hebrew? // The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1890. XXII. P. 263–297. Zimmermann F. The Book of Wisdom: Its Language and Character // The Jewish Quarterly Review. New Series. 1966. Vol. 57. № 1. P. 1–27.

единство книги соответствует единству ее блестящего языка»¹. Упоминание об этой книге содержится в древнейшем (II в.) христианском списке книг Нового Завета — т.н. Мураториевом каноне², причем ей дается следующее определение: *Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta* {Премудрость, написанная друзьями Соломона в его честь}. Но как она оказалась среди книг Нового Завета? Дело в том, что канон не просто перечисляет книги, он рекомендует их церковное использование, и Премудрость, наряду с посланиями апостолов Иоанна и Иуды, представлена здесь как назидательное чтение³.

Теккерей отмечал, что язык Премудрости содержит как гебраизирующую, так и аттицизирующую тенденции, что типично для позднейших частей Септуагинты. При этом книга отличается значительным своеобразием: «...автор использует 335 слов (при словаре в 1734 слова), не встречающихся больше ни в одной из канонических книг Септуагинты... многие из них типичны для религиозного, философского, этического и психологического словаря эпохи эллинизма»⁴. По мнению ряда ученых, текст со-

¹ Библия с комментариями. С. 910.

² Текст датируется II в., опубликован итальянским историком Лодовико Антонио Муратори в 1740 г. с латинского кодекса VIII в. Греч. оригинал утрачен.

³ Некоторые исследователи (Цан и др.) полагали, что канон воспрещал чтение этих книг, но отрицательная частица при переписывании текста в течение шести веков как-нибудь выпала (*Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. М., 1998. С. 302, прим. 7). Это мнение имеет свои основания: так, Евсевий Кесарийский среди не признанных Церковью книг перечисляет «так называемую Премудрость Соломонову, книгу Иисуса Сираха, Послание к Евреям, Послания Варнавы, Климентя и Иуды» (*Евсевий*. Церк. ист. VI. 13, 6). 2-е и 3-е послания Иоанна, по его сведениям, тоже «оспариваются» (Там же. III. 24, 18). Вместе с тем в контексте первого сообщения Евсевий отмечает, что Климент Александрийский на все эти книги ссылался. Климент жил во II в., поэтому трудно решить окончательно, что все-таки первенствовало в современном ему каноне Муратори — утверждение или отрицание. Во всяком случае в течение нескольких веков жизни Церкви, в период гонений и после них, в процессе развития своих институтов, еще изучавшей самое себя, формирование канона проходило в достаточно свободном обмене опытом и собирании свидетельств (*quis ubique, quis ab omnibus?*), пока все книги, претендующие на религиозную ценность, не распределились наконец по трем статьям: канонические, церковные и апокрифические. Ясное определение второй категории дал Руфин Аквилейский: «[их] можно читать в церквях, но к ним нельзя обращаться по вопросам вероучения» (Разъяснения Апостольского Символа веры, 38. Цит. по: *Мецгер*. Цит. соч. С. 231).

⁴ *Wisdom of Salomon: To the Reader* // NETS. P. 698.

держит косвенные указания на культурную ситуацию Римской империи времени Августа и должен датироваться не ранее этого периода¹. Наиболее ярким является пример стт. 14:17–22, отмеченный еще Целлером:

Кого в лицо люди не могли почитать по отдаленности жительства, того отдаленное лицо они изображали: делали видимый образ почитаемого царя, дабы этим усердием польстить отсутствующему, как бы присутствующему. К усилению же почитания и от незнающих поощряло тщание художника, ибо он, желая, может быть, угодить властителю, постарался искусством сделать подобие покрасивее; а народ, увлеченный красотой отделки, незадолго пред тем почитаемого как человека, признал теперь божеством. И это было соблазном для людей, потому что они, покоряясь или несчастью, или тиранству, несообщимое Имя прилагали к камням и деревьям. Потом не довольно было для них заблуждаться в познании о Боге, но они, живя в великой борьбе невежества, такое великое зло называют миром.

В этих словах можно усмотреть обличение римского государственного культа, особенно актуальное для евреев эпохи Калигулы, когда угроза внесения в Храм статуи кесаря и неизбежных народных волнений в связи с этим нависла над Иерусалимом (см.: Филон. Посольство). Упоминание «тирании», действующей под прикрытием «мира» (εἰρήνη), который она якобы несет народам, тоже указывает на римский контекст. Птолемии никогда не воздвигали себе статуй, хотя, как специально отмечает Филон, «они считались, и писались, и звались богами» (Филон. Посольство). По всей видимости, этого не делал даже Антиох Епифан, принуждавший евреев отказаться от веры отцов в пользу язычества, специально унифицированного им для всех его подданных: несмотря на то что прозвище Антиоха трактуется как «Явленный бог», все статуи в его торжественных процессиях строго соответствовали мифической истории либо явлениям природы (см.: Аф. Пир. V. 195a). Учреждение царского культа с поклонением статуе как «лицу» характерно именно для Рима с его более

¹ *Scarpata G.* Ancora sull' autore del libro della Sapienza // *Rivista Biblica*. 1967. № 15. P. 171–189; *Kaiser O.* Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie. 2000. № 7. S. 336.

утилитарным отношением к религии¹. Нельзя исключать, однако, возможности длительного формирования книги Премудрости, которая, как и другие произведения ее корпуса, не носит подчеркнуто авторского характера, — это видно уже из того, что древний канонический документ приписывал ее создание «друзьям Соломона». Стоит отметить, что понятие «друзья такого-то» было употребительно в иудейском предании для обозначения того, что теперь мы скорее назвали бы «кругом такого-то», и во всяком случае отражает представление о коллективном авторстве, которое может быть растянуто во времени². Благодаря своему предположительно неоднородному происхождению книга Премудрости в целом датируется очень широко: между 200 и 50 гг. до н.э.³

30. Премудрость Иисуса сына Сирахова (Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σειράχ).

Как уже отмечалось, это произведение также не содержится в еврейской Библии, но, без сомнения, читалось иудеями в первые века нашей эры на еврейском языке: фрагменты оригинала были найдены сначала в Каире (1896), затем в Масаде (1963). Незначительные отрывки содержатся также в кумранских манускриптах из 2-й и 11-й пещер. Многочисленны параллели с этой книгой в раввинистической литературе⁴. В целом около 2/3 книги сохра-

¹ Хотя, как пишет Чериковер, «статуи Птолемея были установлены во всех храмах Египта, где цари были включены в сонм египетских богов» (Чериковер. Цит. соч. С. 27), под ними, очевидно, следует понимать лишь традиционные монументальные изображения, призванные не отличить почитаемое лицо, а, наоборот, отождествить его с уже известным богом. То же касается Селевкидов, принимавших имена Зевса и Аполлона (Там же). В отличие от этих царей, римские императоры почитались в своем собственном качестве — как носители уникального «гения», т.е. индивидуального духовного начала (ср.: Марк Аврелий. Наедине с собой III. 3; VIII. 45).

² Понятия «друзья Езекии», «друзья Давида», «судебный дом Самуила» и т.п. стоят в одном ряду с «Великим собранием» Ездры-Неемии (см.: Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 60), выражают в целом понимание древними того факта, что священные произведения могли создаваться не единолично и не одновременно, и в то же время благочестивое желание возвести их начало к лицу, обладающему персональной святостью.

³ См.: Алексеев. Септуагинта и ее литературное окружение. С. 223.

⁴ «Память, разного рода манипуляции с текстом и даже прямые заимствования были путями, которыми Бен Сира доходил до раввинских мудрецов» (Wright B.G. Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristea and the Septuagint. P. 193).

нилось на еврейском языке. Мудрецы Талмуда «нередко цитируют Бен-Сиру, причем примечательно, что они прибегают при этом к вводным оборотам, употребляемым обычно при цитировании Священного Писания»¹.

В античное время книга имела также другое, широко распространенное название, засвидетельствованное, в частности, блж. Иеронимом, — *πανάρητος*, что значит «Вседобродетельный», или, если переводить по смыслу, «Собрание всех добродетелей». Это представляется важным с той точки зрения, что Премудрость Сираха воспринималась, возможно, уже в дохристианское время как описание идеальной добродетельной личности. В антропологическом и мессианском разделах мы покажем значение этой идеи для дальнейшего развития религиозной мысли. В латинской традиции книга носит название «*Ecclesiasticus*» («Церковная», т.е. чтмая в церквах, но не каноническая²).

О датировках перевода и значении книги для истории Септуагинты говорилось выше. Сохранившиеся греческие манускрипты дают видеть, как редактировался первоначальный перевод этой книги, принадлежащей к корпусу Премудрости, путем добавления новых притч³. Это имеет значение в целом для нашего понимания развития Септуагинты в данном разделе канона. Обращает на себя внимание также «поразительное» различие между греческим языком Пролога и самого перевода: первый «написан в хорошем литературном стиле», тогда как второй «изоморфен» еврейскому подтексту⁴. Большую часть современных исследователей это приводит не к выводу о подложности вступительного слова Иисусова внука, но к характеристике его переводческого метода, видимо продиктованного тем, что, как он сам отмечает, «неодинаковый смысл имеет то, что читается по-еврейски, когда переведено будет на другой язык». Автор перевода прекрасно владеет греческим, однако демонстрация этой способности не входит в цели самого перевода. Таким образом, этот памятник подтверждает гипотезу о сознательном создании гебраизированного языка и стиля переводчиками Септуагинты.

¹ Шинан. Цит. соч. С. 29.

² *Рождественский А.П., прот.* Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. С. VI.

³ Sirach: To the Reader // NETS. P. 716.

⁴ Ibid.

Вместе с тем здесь можно встретить фрагменты, которые производят впечатление аллюзий на известные произведения древнегреческой поэзии. В действительности они могут быть связаны или опосредованно, через не дошедшие до нас произведения, или вообще через устное употребление литературного языка, т.е. переводчик мог и не читать поэтов, но он жил в мире, в котором говорили так¹. Вот, например, знаменитое сравнение человеческой жизни с опадающими листьями в «Илиаде» Гомера и в Премудрости Сираха:

Илиада VI. 146–149.

οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίῃ δὲ καὶ ἀνδρῶν.
 φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
 τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·
 ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἡ μὲν φύει ἡ δ' ἀπολήγει.

Сир 14:19

ὥς φύλλον θάλλον ἐπὶ δένδρου δασέος,
 τὰ μὲν καταβάλλει, ἄλλα δὲ φύει,
 οὕτως γενεὰ σαρκὸς καὶ αἵματος,
 ἡ μὲν τελευτᾷ, ἑτέρα δὲ γεννᾶται.²

31. Псалмы Соломона (Ψαλμοὶ Σολομῶντος).

Единственная книга Септуагинты, не только не вошедшая ни в один из принятых Церковью списков канона, но и специально вычеркнутая из него 59-м постановлением Лаодикийского Собора. Из древних собраний она выпала (сохранилось только название, без самого текста, в Александрийском кодексе), но вновь появляется в манускрипте X–XI в. На еврейском языке оригинал утрачен; существуют манускрипты на сирийском, вероятно переведенные с греческого³. Название книги довольно таинственно:

¹ О том, что стихи Гомера специально подвергались адаптированным переизданиям в целях обучения, см.: *Cribiore R. Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt. Princeton, 2001. P. 129–142, 191.*

² Переводчик распространил фразу своего деда, являющуюся в оригинале продолжением предыдущей: «Всякая плоть как одежда обветшает, ибо поставлено от века: смертию умереть. Так лист распускается на дереве зеленеющем: этот увял, а тот расцвел».

³ *Psalms of the Salomon // NETS. P. 763.*

почему называются Соломоновыми псалмы, не содержащие никаких отсылок к обстоятельствам и опыту жизни царя, в отличие от всех других произведений, подписанных его именем, неясно. Возможно, к мотиву Соломона косвенно отсылал еврейского читателя стих 17:21 — «Виждь, Господи, и восставь им царя их, сына Давидова, во время, которое изберешь Ты, Боже, чтобы воцарить над Израилем Отрока Твоего». Если принять это к сведению, то название сборника может быть связано не с историческим, а с идеальным Соломоном, т.е. Мессией. Пафос речи пророческий, считается, что псалмы «отражают ситуацию после оккупации Палестины римлянами, вторгшимися под руководством Помпея в 63 г. до Р.Х.»¹ Особое значение имеет 17-й псалом, в котором усматриваются мессианские чаяния². Несмотря на свою очевидную неканоничность, этот сборник заслуживает самого внимательного анализа как отражающий целый комплекс религиозных воззрений евреев около времени окончательного складывания Септуагинты.

32. Двенадцать малых пророков.

По Теккерею, перевод выполнен на среднем койне. Порядок книг в LXX и МТ рознится. В греческом каноне: 1. Осия (Ὠσηέ), 2. Амос (Ἀμώς), 3. Михей (Μιχαίας), 4. Иоиль (Ἰωήλ), 5. Авдий (Ἀβδίου), 6. Иона (Ἰωνάς), 7. Наум (Ναοὺμ), 8. Аввакум (Ἀββακούμ), 9. Софония (Σοφονίας), 10. Аггей (Ἀγγαῖος), 11. Захария (Ζαχαρίας), 12. Малахия (Μαλαχίας). В еврейском соответственно: 1, 4, 2, 5, 6, 3, 7, 8–12. В обеих традициях книги названы по именам пророков, и все двенадцать считаются за одну, хотя это не влияет на их литургическое употребление, всегда раздельное. Характер перевода трудно установить однозначно ввиду обилия разночтений с МТ в некоторых книгах: Ос, Мих 1–3, Наум и др. Издатели NETS предполагают здесь то поврежденность еврейского текста, лежавшего перед глазами переводчиков, то его независимость от МТ³. В от-

¹ Алексеев. Цит. соч. С. 222; Chilton B.D. Иудаизм // Иисус и Евангелия. Словарь. С. 318.

² «Здесь мы имеем в его чистом виде образец чаяний грядущего Мессии-царя» (Куломзин Н., *прот.* Мессия-пророк: мессианские чаяния еврейского народа около времен Иисуса Христа. М., 2009. С. 188). Ср.: Алексеев. Там же.

³ The Twelve Prophets: To the Reader // NETS. P. 777.

дельных случаях вносят ясность кумранские чтения¹. Как будет видно из дальнейшего, книги малых пророков наглядно демонстрируют, что большинство особенностей текста LXX требует конкретного контекстуального подхода.

33. Исаия (Ἰσαΐας).

«Великим» и «дерзновенным» называет Исаию в своем списке св. Амфилохий Иконийский. Книга в обоих канонах занимает первое место среди «великих» пророков, но в иудейском каноне «великие» предшествуют «малым», а в Септуагинте следуют за ними. Последний порядок явно не исторический — в определении древности тех и других невозможно было ошибиться. Скорее здесь имеет место выход за пределы истории, пророки распределены таким образом, что происходит постоянное усиление эсхатологического мотива: малые пророки говорят о «дне Господнем», Исаия об «Отроке Господнем», Иеремия о «Новом Завете», Иезекииль о воскресении «всего дома Израилева», наконец, Даниил о кончине мира и воскресении праведных. Была ли эта расстановка сделана в христианское время или до того? Вероятнее второе, потому что христиане приняли Септуагинту в сформированном виде и до Оригена она *in toto* не пересматривалась. По-видимому, разность порядков связана с неустойчивостью контуров иудейского канона в последние века до н.э.

Перевод некоторые ученые датируют, в связи с упоминанием города Карфагена², временем не позднее 201 г. до н.э., когда по окончании II Пунической войны карфагенская держава утратила влияние в Средиземноморье³. Однако А. ван дер Кооч привязывает его к дате окончания III Пунической войны и обосновывает свое мнение об «актуализации» некоторых пророчеств переводчиком в связи с наличной исторической действительностью: а) «окончательным разрушением Карфагена римлянами в 146 г. до н.э., рассматривавшимся как имеющее серьезные последствия для Тира, из которого некогда появились карфагеняне»; б) «парфянским вторжением в Вавилон, предположительно восприня-

¹ См.: Brownlee W.H. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 23–24, 88–89.

² «Видение о Тире. Плачьте, корабли Кархидона, ибо он погиб» (Ис 23:1) и прочее. В оригинале «корабли Фарсисские».

³ См.: Seeligmann. Problems and Methods in Modern Septuagint Research // The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies. P. 51.

тым как знак предстоящего крушения Селевкидской империи»; в) «участием Тира, тем или иным образом, в процессе эллинизации города Иерусалима и его Храма»¹. Все эти выводы имеют гипотетический характер, хотя и обеспечены довольно подробным исследованием герменевтики текста и его терминологии. Как и сам пророк, переводчик не обязательно должен был видеть предсказание исполнившимся². Таким образом, ранняя датировка греческого Исаии остается довольно надежной.

Перевод Исаии сделан, по классификации Теккеря, на высоком койне и содержит значительные разночтения с МТ. Кросс оценивает его как один из самых слабых (one of the poorest) во всей греческой Библии³. Другой точки зрения придерживается М. Сильва: «В попытках оценить греческий перевод Исаии обычно упускалась комплексность этой задачи. Можно найти много стихов, где переводчик проявляет непонимание текста или его греческий язык оказывается солицистским, а то и невнятным; естественно заключить отсюда о его некомпетентности. Проблема с таким заключением, однако, возникает ввиду того, что здесь не учитывается множество других пассажей, в которых заметны мастерство, образованность и творческий подход переводчика. Кроме того, вообще всякие обобщения касательно техники сталкиваются с изумительной вариативностью его подхода»⁴. Причины вариативности могут объясняться по-разному: от «мозаичной» работы нескольких разных переводчиков до разнообразных видоизменений текста при переписывании. В последних исследованиях делается упор на сходство между древнегреческим переводом и арамейским таргумом на книгу пророка Исаии: они «отражают общий источник устной экзегетической

¹ Kooij A., van der. The Oracle of Tyre: the Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision. Leiden, 1998. P. 187.

² Подробная критика «осовременивающей гипотезы» была развернута в недавней работе Р. Трокселя, который утверждает, что никакого конкретного метода или намерения у переводчика не устанавливается, а переводил он, так сказать, как Бог на душу положит. И это довольно близко к тому, что говорится о труде Семидесяти в предании о нем. См.: Troxel R.L. LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah. Leiden, 2008. P. 291.

³ Cross F.M. The Ancient Library of Qumran. 3rd ed. Minneapolis, 1995. P. 131. Cp.: Swete. Op. cit. P. 316.

⁴ Esaias: To the Reader // NETS. P. 823.

традиции»¹. Также нельзя исключать возможности, что некоторые элементы исходного текста претерпели изменения с тех пор, как был предпринят перевод. О том, что рукописи были подвержены флуктуациям, говорят кумранские находки: хотя они не подтверждают большинства своеобразных чтений LXX, но «ни в коем случае не тождественны» также и с МТ².

34. Иеремия (Ιερεμίας).

«Сострадательного (συμπληθῆ) Иеремии [книга]», по характеристике св. Амфилохия. Теккерей отмечает, что книга составлена на среднем койне с уклонами в буквализм. В каноне LXX она считается за одну с Варухом (Βαρουχ), Плачем (Θρήνοι) и Посланием Иеремии (Επιστολή Ιερεμίου). Первая часть книги Варуха (1:1–3:8), бывшего учеником и писцом Иеремии, по языку и стилю настолько тесно примыкает к книге учителя, что здесь усматривается или рука одного переводчика, или даже восходящее к еврейскому прототипу книги единство³. Как уже отмечалось, Варух когда-то был принят Синагогой, но затем по какой-то причине перестал читаться и переписываться⁴. Сама книга Иеремии отличается от МТ меньшим объемом (подсчитано, что разница составляет 2700 слов), причем обе версии на еврейском были найдены близ Мертвого моря, вследствие чего прототип Септуагинты считается более ранним, так как полагают, что древние могли дополнять слова священных писателей, но благоговейно боялись их сокращать. Впрочем, на примере книги Иова видна произвольность и шаткость этого предположения. Надо заметить, что фрагменты, которые отсутствуют в переводе LXX, редко являются существенными для общего смысла текста⁵. Важнее

¹ Fernández Marcos. The Septuagint in Context. Introductions to the Greek Versions of the Bible. P. 87.

² Klein. Textual Criticism of the Old Testament. P. 83.

³ Barouch: To the Reader // NETS. P. 925.

⁴ Уже во времена блж. Иеронима, как узнаем из его пролога к пер. Иеремии, в евр. каноне Варух отсутствовал. В защиту подлинности книги и ее возведения к утраченному евр. оригиналу писал в прошлом веке еп. Грановский, см.: Антонин (Грановский), еп. Книга пророка Варуха. СПб., 1902.

⁵ В конце XIX в. по итогам скрупулезного сопоставления евр. и греч. версии Дж. Воркман писал: «Версия Септуагинты была сделана настолько тщательно, насколько состояние рукописи древнееврейского оригинала это позволяло и настолько буквально, насколько гений пластичного греческого языка это допускал; переводчик или переводчики ни в коей мере не меняли текст произвольно и не

различие в порядке глав: у греков центральными оказываются главы о наказании язычников, тогда как насыщенные эсхатологическими предчувствиями главы, обращенные к евреям, обрамляют их. У евреев, наоборот, пророчество выстраивается в направлении от еврейской темы к языческой и завершается падением Вавилона¹.

Перевод Плача Иеремии относится к т.н. кайге-редакции. Послание (которое в Вульгате входит в состав книги Варуха), вероятно, имело еврейский прототип, но перевод с него был сделан в достаточно свободной манере²; он представляет собой один из тех греческих свитков, что были найдены в Кумране (7Q2).

35. Иезекииль (Ἰεζεκιήλ).

Книга «таинственного (μυστικόν) Иезекииля», по св. Амфилохию. Для перевода этой книги характерен изоморфизм — стремление найти греческий эквивалент для передачи каждого еврейского слова. В то же время «в рамках этого подхода переводчики проявляют относительную свободу при выборе конкретных терминов в том или ином контексте»³. Теккерей определяет язык Иез LXX в целом как средний койне. Относительно расхождений с МТ в среде современных исследователей преобладает мнение, что прототип греческой версии древнее⁴.

36. Даниил (Δανιήλ).

Книга Даниила, «последнего... в своих делах и словах мудрейшего» (ἔσχατον... τὸν αὐτὸν ἔργοις καὶ λόγοις σοφώτατον, св. Амфилохий), в «Александрийском каноне» состоит из трех частей: собственно книги Даниила и двух прибавлений, которых нет в

находились под воздействием каких-либо личных колебаний, теологических предпочтений или религиозных тенденций» (*Workman J.C. The Text of Jeremiah; or, A Critical Investigation of the Greek and Hebrew, With the Variations in the LXX Retranslated into the Original and Explained. Edinburgh, 1889. P. 281*).

¹ Только последняя 52-я гл., описывающая взятие Иерусалима Навуходоносором, опять совпадает в обоих текстах. Их сложные взаимоотношения точно представлены в *Loci collati* к штуттгартскому изд. LXX.

² *Letter of Ieremias: To the Reader // NETS. P. 942–943*. В этой статье указываются аргументы как за, так и против наличия оригинала на евр.; решающую роль играет то, что язык и мысль послания полны гебраизмов.

³ *Iezekiel: To the Reader // NETS. P. 946*.

⁴ *O'Hare D.M. Have You Seen, Son of Man? A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48. Atlanta, 2010. P. 189*.

еврейском варианте: истории преступного суда над Сусанной (которая уже упоминалась в связи с письмом Африкана) и рассказа об упразднении Даниилом двух языческих культов, известного под названием «Бел и дракон». Обе повести, описывающие мудрость пророка Даниила, разоблачающего религиозный обман и всякий раз иронически его высмеивающего, расцениваются как агадические по своему характеру¹. Наличие у них семитских источников не вызывает сомнений, причем греческий текст частично воспроизводит их синтаксическую структуру². Эпизод с Сусанной в кодексах предшествует канонической части книги, так как пророк описывается в этом эпизоде как юноша³. Вульгата и русский синодальный перевод помещают его в конце, перед рассказом о Беле и драконе, как неканоническое прибавление. Существенно, что превратный суд над Сусанной описан как соответствующий строгой букве Закона, в связи с чем эта повесть, наряду с каноническим повествованием о винограднике Навуфея (3 Цар 21) и целым рядом пророческих речей, оказывается в числе «саморазоблачительных» сюжетов Ветхого Завета, описывающих злоупотребление Законом со стороны тех, кто был назначен хранить его.

В иудейском каноне Даниил относится к разряду Писаний, примыкая к литературе Премудрости. Некоторые исследователи связывают это с относительно поздним признанием книги, хотя прямой связи здесь не видно. Вопрос о каноничности Даниила уходит в непроницаемое прошлое: уже кумраниты, видимо, признавали ее⁴. Поэтому и переведена она могла быть одновременно

¹ Агада (אגדה) — часть иудейского устного предания, по жанру представляющая собой народный рассказ, легенду, историческая достоверность которой не имеет строго вероучительного значения.

² *Sousanna: To the Reader* // NETS. P. 986.

³ См. примечание в штуттгартском изд. LXX. Впрочем, в древнейшем (II в.) папирусе 967 эпизод помещен в самом конце книги, после «Бела и дракона».

⁴ *The Cambridge History of the Bible*. Vol. 1. P. 151. Вообще нужно заметить, что отрицание древности (т.е. персидского времени происхождения) книги Даниила в современной науке зиждется, главным образом, на отрицании возможности точного пророчества о будущих событиях. Это показывает замечательная цитата одного из систематизаторов истории эллинизма: «Все попытки поколебать хронологию [книги Даниила], ограниченную античной традицией, обречены на поражение: она принадлежит времени после установки Антиохом IV βδελύματα τῶν ἐρημώσεων [{мерзости запустения}] в иерусалимском Храме. Составитель

с другими великими пророками. Канон Септуагинты этой книгой завершается. На греческом языке она сохранилась в двух различных переводах: более литературном, который называется также «старым греческим», и более буквальном, издревле приписываемом Феодотиону (см. о нем в пункте I. 4 г). Если первый совершенно выпал из канона и минимально представлен в рукописной традиции¹, то второй уже во времена Иеронима был общеупотребительным. Отношения между версиями сложны: до 7 гл. они полностью различны по лексике и стилю, но в гл. 7–12 версия Феодотиона, по-видимому, представляет собой редакцию старого греческого текста². Ввиду наличия в Новом Завете аллюзий на книгу Даниила по версии Феодотиона, что исторически невозможно ввиду несомненно более поздней датировки жизни последнего, Свит полагал, что до Р.Х. существовали два разных перевода книги Даниила, один из которых, отредактированный Феодотионом, бесследно исчез вследствие а) популярности последней редакции, б) ее близости к нему³. Хотя это чистая гипотеза, ей нельзя отказать в правдоподобии: уже тем, что старый греческий текст дошел до нас только в двух манускриптах, оправдывается вероятность того, что целая рукописная традиция может сойти на нет. Но в таком случае также нельзя поручиться за то, что эта предполагаемая традиция не была для обеих сохра-

небесталанно использовал древнееврейские, персидские и эллинистические формы и сюжеты» (*Schneider*. Op. cit. S. 884). Далее Шнейдер приводит в пример эллинистических элементов образы из Гесиода и Ликофрона, якобы повлиявшие на «периодическое мышление» Даниила в его учении о «царствах зверей». Оставляя в стороне вопрос о том, возможно ли создать подобное учение без влияния Гесиода и Ликофрона, и нимало не претендуя на научное решение вопроса о способности пророка предсказывать будущее, отметим только, что применяющееся в науке новейшего времени как методологическая предпосылка при датировке некоторых библейских книг недопущение возможности совпадения пророчества и будущего события не соответствует научному критерию фальсификации.

¹ Древнейший сохранившийся список — папирус 967. Два других памятника: Codex Chisianus (Codex 88) X в. и сир. пер. в составе Codex syro-hexaplaris Ambrosianus, рукопись IX в. Из древних, например, Тертуллиан цитирует пророка Даниила по старогреческому изводу. См.: *Kennedy H.A. Latin Versions, the Old // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Vol. 4. New York, 1902. Col. 55b.*

² Daniel: To the Reader // NETS. P. 992.

³ Swete. Op. cit. P. 48–49.

нившихся до нас версий общим источником, от которого расходятся ряды их различий и совпадений.

Подведем промежуточные итоги. «Александрийский канон», конечно, не был каноном в средневековом смысле слова. Он, с одной стороны, свидетельствует о древности того собрания канонических книг, которое содержат как иудеи, так и христиане: в нем умещается весь объем позднейших, уже строгих канонов. Более того, из него мы узнаем, что книги Песнь песней и Екклесиаст, бывшие предметом переканий раввинов еще во II в. н.э., задолго до этого переводились и читались как священные. Коренное отличие этого «канона» от позднейших заключается в его принципиальной незавершенности. Он допускает включение в себя новых книг и действительно включает их. Наиболее поразительна рецепция книги Сираха, переводчик которой специально удостоверяет читателя в том, что автор — обычный человек из образованного сословия и благочестивой среды, не пророк и практически современник самого читателя. Когда именно книга попала в канон, мы не знаем, — возможно, это случилось уже в христианской эре, — но до наступления своего часа она должна была переписываться и сохраняться в употреблении у книжников.

Однако не только принятие новых книг в состав чтимых рукописей заслуживает внимания. Не менее значимо неприятие, поставленное пределом тому морю литературы на еврейском, арамейском и греческом языках, которое вторглось в мир читающей публики междузаветного периода. Сопоставляя то, что попало в широкий «канон», и то, что осталось вне его, мы приходим к выводу, что уже во время становления Септуагинты осуществлялся строгий отбор источников для того собрания священных книг, которое мы сегодня называем Библией. Таким образом, первый перевод Ветхого Завета является свидетелем не доканонического состояния древнееврейской сакральной письменности, а скорее именно постепенного возникновения канона в эпоху величайших религиозных брожений, процесса, который был доведен до конца только во время трагического разделения иудеев и христиан в рамках общего для них библейского видения мира, когда из внутренних предпосылок обеих сторон великого спора о Христе возник вопрос о строгих границах Божественного слова.

Здесь мы подходим к одному очень существенному вопросу: почему Септугинта — и как целое, и во всех частностях — была отвергнута иудаизмом? Известный набор причин перечисляется в предисловии к классическому изданию А. Ральфа: а) то, что Септуагинта стала Библией христианской Церкви и христиане ссылались на ее чтения, в том числе те, «которые иудеи считали не имеющими доказательной силы»; б) то, что в Палестине был установлен и освящен авторитетом местных ученых канон, отличающийся от александрийского; в) то, что «в первой трети II в. н.э. в среде иудейских ученых экзегетов победила линия Акивы, который придавал значение каждой букве Священного Писания»¹. Конкурируют ли между собой эти причины, или они сопологаются друг другу? Последнее верно: в каждом из этих случаев речь идет о движении в среде еврейского народа, приведшем к созданию того, что ныне называется иудаизмом. Отличительной чертой иудаизма является учение о «двух Торах» — писаной и устной, причем именно устная Тора становится единственным достоянием иудеев, после того как язычники завладели писаной Торой через греческий перевод². Устная Тора — это нечто иное, чем Священное Предание у христиан. С одной стороны, в ней допустимы противоречия, даже смысловые, и некоторые споры мудрецов остаются неразрешенными по сей день; с другой стороны, она имеет эзотерическую глубину, тем самым отличаясь от христианской экзегезы, которая доступна каждому читающему, хотя и не каждый обладает правом толкования³. Как отмеча-

¹ Geschichte des Septuaginta-Textes // Septuaginta. Stuttgart, 1979. S. XLII–XLIII.

² В раввинском толковании на Исход (раздел Ки Тасса, 34) написано: «Святой, Благословен Он, предвидел, что придет время, когда народы мира будут переводить Тору, читать ее по-гречески и затем скажут: Мы Израиль» (Цит. по: Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 15). Именно после появления христиан — верующих из многих народов, которые, опираясь на пророчества, прочитанные ими в Септуагинте, называли себя Израилем, — устная Тора стала рассматриваться как «привилегия евреев» (Там же. С. 50), «уникальный, лишь еврейскому народу открытый путь» (Шинан. Мир агадической литературы. С. 120), «тайны Господни, обнародованные устно и только для Израиля» (Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. P. 208).

³ Согласно представлениям древних раввинов толкования Торы должны быть устными по своему статусу, а не только фактическому положению: их не

ет еврейский историк экзегезы М. Фишбейн, «ранние раввины изображали своего Бога читателем Его собственной Торы, подчиняющимся решениям учеников мудрецов»¹. Устная Тора может по букве не только не совпадать с письменной, но и далеко выходить за пределы простого смысла² — в таком случае текст Библии трактуется как буквенный или числовой код, в котором каждый знак может выниматься из контекста и наделяться самостоятельным значением³. Хотя иудейская традиция утверждает, что устная Тора была получена Моисеем вместе с писаной на горе Синай, решительный поворот к преобладанию этого тайного знания в ученой среде раввинов был сделан в начале II в. н.э., когда школу в Ямнии возглавил р. Акива бен Йосеф⁴. Он, как отмечает Ш. Сафрай, «был основоположником течения в

следует предавать письму (לכלל כלל פלך ירא: Гиттин, LX. 2). «Сохранение тайн Бога, будь то в качестве части Писания или аспекта высшего мира, должно быть отнесено к основам иудейского благочестия» (Rowland Ch. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. P. 273).

¹ Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. P. 2. Ср. предание о р. Шимоне бен Йохе: «Сей муж никогда не объявлял поста о том, о чем просил и молился. Но он постановлял, а Святой, благословен Он, осуществлял. Святой, благословен Он, постановлял, а он — отменял» (Зогар 2, 15a).

² В том же фолианте трактата Гиттин отмечается, что устная Тора по объему больше писаной. Кроме того, «слова книжников составляют хомер сравнительно со словами Торы» (Санхедрин XI. 3). По одному из сказаний, явившись в раввинскую школу, сам пророк Моисей не смог уследить за спором мудрецов (BT Менахот 29b).

³ «Еврейский алфавит, — пишет в предисловии к книге Д. Паланта известный знаток Талмуда р. Адин Штейнзальц, — изобилует скрытыми смыслами, заключенными как в самом порядке расположения букв, объединяющихся в смысловые группы, так и в правилах их использования и произношения. Особую значимость еврейским буквам... придают их числовые значения — гиматрии, наделяя соотношения слов, оборотов и фраз дополнительным смыслом. В еще большей степени носителями скрытой информации являются названия и формы написания букв... Все знаки еврейского алфавита являются символическим отражением изначальной «письменности», лежащей в основе мироздания» (Палант Д. Тайны еврейского алфавита. М., 2001. С. 8–9).

⁴ «Истины, не явленные Моисею, были открыты Акиве» — утверждает трактат Берешит Шаббат 25a (цит. по: Finkelstein. Op. cit. P. 157). Другой источник в Талмуде (Бава Мециа, Тосефта 2, 29) сообщает, что ученик р. Акивы р. Меир в сер. II в. ввел формальное различие между преподаванием в евр. школах Писания (אקרא) и Премудрости (המלך), представляющей, таким образом, нечто большее, чем просто толкование Писания.

литературе библейских комментариев, стремившегося придать значение каждой букве в Торе и найти аллегорический смысл и символическую сущность некоторых библейских книг»¹. А биограф Акивы Л. Финкельштейн даже возводит к нему родословие одного влиятельнейшего течения новейшей европейской мысли. «Внимательный исследователь, — полагает он, — легко обнаруживает близкую связь между *Amor Dei Intellectualis* Спинозы и учением Акивы, для которого религиозный культ есть выражение любви, а наука является высшей формой культа. Амальгама рационализма и мистицизма, лежавшая в основе развитой еврейской философии средневековья... едва ли обрела бы форму без опоры на авторитет Акивы»².

Постепенно, насколько это можно проследить в экзегетической традиции, начиная от внутренней экзегезы Библии, затем толкований Аристовула и Филона (делая поправку на их эллинизм) до Акивы и его учеников, значение Торы смещается от Слова, посылаемого Богом как Откровение, в сторону слова — инструмента творения мира: Тора понимается как врученная одному только Израилю «драгоценность, которой создан мир» (שבו נברא העולם: Авот III. 14). И по мере того, как творческая функция Бога соединяется с еврейским языком и ассирийским квадратным письмом³, происходит дискредитация греческого текста, все еще связывающего еврейский народ с другими народами ойкумены. Эти процессы, растянувшиеся на несколько веков, отражены в знаменитой 146-й новелле императора Юстиниана *De Hebraeis* (553 г.). Во введении к данному законодательному акту сообщается о разногласиях между евреями, «некоторые из которых, зная только еврейский язык, желают использовать его при чтении Священного Писания, тогда как другие считают, что и греческий язык может употребляться, и долгое время ведут об этом споры. Мы же, узнав об этом, — продолжает законодатель, — сочли за лучшее, чтобы желающие (*volentes*) читали на греческом и на любом языке, который распространен в их

¹ История еврейского народа. С. 176.

² *Finkelstein*. Op. cit. P. X.

³ См. учение р. Акивы о евр. алфавите: *The Letters of Rabbi Akiba, or The Jewish Primer as It Was Used in the Public Schools Two Thousand Years Ago*. Washington, 1897. На русск. языке см. упомянутую брошюру Паланта.

местности, с тем чтобы священные тексты были лучше понятны слушающим». Новелла рекомендует читать Септуагинту, «которая считается более надежным и лучшим переводом, чем все другие» (*quae omnibus certior et ab aliis melior iudicata*), ссылаясь на предание о 36-ти келлиях, но не возбраняет пользоваться и переводом Акилы, «хотя он, будучи другого племени [т.е. неевреем по происхождению] и неискусен в обоих языках, местами расходится с переводом Семидесяти» (*vel si alienae tribus ille et non competentem in aliquibus sermonibus habet a septuaginta interpretatione dissonantiam*). Запрет налагается только на некое «второе издание» (*secunda editio*) — перевод, который, по оценке Юстиниана, ничего общего не имеет с пророками, но «следует преданиям старцев, глаголющих только от земли и ничего в себе божественного не содержащих» (гл. I. 2).

Новелла, таким образом, не предписывает евреям читать одни переводы в ущерб тексту на древнееврейском языке, ее цель другая — остановить происходившее в это время в синагогах Римской империи вытеснение вообще какого-либо нормативного греческого или латинского перевода¹ устным (по всей видимости) переводом-комментарием наподобие арамеоязычных таргумов². Это вытеснение, помимо религиозных, имело и социальные предпосылки, однако последние были генетически связаны с событиями религиозной истории народов. А именно, не будет произвольным предположение, что, как в свое время в Палестине язык новой греческой державы постепенно, по мере расширения прав евреев эллинистической администрацией, пришел на смену *linguae francae* ассирийского и персидского времени, т.е. арамейскому языку, несмотря на очевидное родство

¹ Полное название новеллы: *Ut liceat hebraeis secundum traditionem legere sacras scripturas latine vel graece vel alia lingua, et ut de locis suis expellantur non credentes iudicium vel resurrectionem vel angelos esse creaturam* (Позволительно ли евреям по традиции читать Священное Писание на латинском, греческом или другом языке, и о высылке неверующих в Суд, Воскресение и в то, что ангелы являются творениями). Очевидно, что первые слова новеллы отражают реалии евр. самоуправления, в дела которого в данном случае вмешивается верховная власть, препятствующая возбранять народу чтение греч. и лат. Библии.

² См.: *Veltri G. Die Novelle 146 περί'Εβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik // Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. Tübingen, 1994. S. 116–130.*

последнего с ивритом, так теперь, когда в Империи возобладало христианство, греческий постепенно стал утрачивать свои позиции среди евреев по мере нарастания их неудовлетворенности своей социально-политической ролью¹. В этом обстоятельстве — снижении практического интереса к греческому языку — лежит одна из существенных причин постепенного исчезновения самого феномена греко-иудейской Библии, равно как и соответствующей синагогальной литургии², будь то в переводе Семидесяти или в переводе лояльного по отношению к иудейской традиции Акилы³.

Конфигурация канона, как следует из всего изложенного выше, складывалась постепенно вокруг ядра не вызывающих сомнения текстов, пересмотренных и освященных, видимо, после возвращения из плена еще во времена Ездры и Неемии, авторитет которых был равен пророческому. Различия между LXX и МТ, очевидно, могли накапливаться в течение всего этого периода, и нет никаких оснований предполагать, что все они восходят к разным спискам оригинальных текстов III–II вв. до н.э., так же как и то, что вообще они сложились до Рождества Христова. В заключение настоящей части надлежит поставить вопрос о внутреннем единстве самого «Александрийского канона»: можем ли мы подходить к нему как единому произведению, если его от-

¹ Впрочем, Джеллико полагает, что выход греч. пер. из синагогального употребления произошел только после арабского завоевания восточных провинций Византии. См.: *Jellicoe. The Septuagint and Modern Study*. P. 77.

² Ср. *Veltri G. Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions*. P. 223.

³ С определенного времени переводные книги Писания попали в иудаизме под запрет, хотя память об их прежнем почитании сохранялась: «Если они — в переводе, на каком бы языке ни было, то их спасают и предают генизе... дабы она [т.е. книга] сама истлела» (Шаббат, Тосефта 14, 2). Они считались более почтенными, чем книги «минов» (еретиков), которые, как традиция постановила, «не спасают от пожара... Р. Йосе говорит: ... следует вырезать азкары [т.е. имена Бога] и предать их генизе, а остальное сжечь. Р. Тарфон сказал: Клянусь детьми, если они попадутся мне в руки, я их сожгу вместе с их азкарами» (Там же, 4). То же подтвердил и р. Измаил. Вероятно, запрет был связан с новыми правилами, согласно которым рукопись, не прошедшая через руки корректора, не должна была держаться в доме; обычные переписчики должны были воздерживаться от написания хотя бы одной буквы по памяти, без образца. См.: *Bardtke H. Die Handschriftenfunde am Toten Meer*. S. 24.

дельные части, как было видно даже при поверхностном рассмотрении, обладают признаками гетерогенного происхождения? И в каком смысле тогда можно принять во внимание традицию, приписывающую их создание коллегии переводчиков, действовавших во едином духе?

Современные исследователи в один голос говорят о том, что, несмотря на все перипетии своей истории, Септуагинта обладает сущностным единством. Это не только те очевидные связи, которые сохраняются между библейскими книгами как обращенными к человеку от лица одного и единственного Бога на любом языке и в любое время, но и те специфические отношения, которые характеризуют их здесь как звенья одной и той же переводческой традиции. «Удивительно, — пишет Эймелеус, — как часто даже единичные переводческие решения из Пятикнижия задействуются в других книгах канона»¹. Если мы, вопреки традиции с ее иррациональной верой в одновременное происхождение всех этих переводов, рассмотрим их диахронически, то влияние ранних произведений на поздние будет нарастать лавинообразно: «...последующие переводчики LXX использовали не только Пятикнижие, но и другие доступные им греческие переводы библейских книг»². Благодаря этому LXX сложилась как «единое, хотя и не монолитное художественное произведение, которое строится по определенным эстетическим и стилистическим принципам»³. Даже отдельно стоящие части канона, приписывающиеся Феодотиону и Акиле, несмотря на стилистическое своеобразие, не выпадают совершенно из общего контекста, поэтому для каждой из них будет истинным утверждение, что «переводчики думали о Писании как о целом... и это можно продемонстрировать в отношении ко всей греческой Библии»⁴. На конкретных примерах данный тезис будет опробован по ходу дальнейшего исследования.

¹ *Aejmelaeus*. Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta. P. 39.

² *Лазаренко*. Цит. соч. С. 142.

³ *Десницкий*. Септуагинта как художественный перевод. С. 186.

⁴ *Schaper J.* Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible // *The Septuagint and Messianism*. P. 380.

3. «Библейский язык» в Септуагинте

В предшествующей главе было выяснено, что главные версии происхождения перевода Семидесяти, включая его создание для царской библиотеки Птолемеев и социальный заказ александрийской иудейской диаспоры, в одинаковой степени заслуживают вероятия¹. Их синтез, прецедент которого дан в Письме Аристия и возможность которого принципиально не исключается после критики этого памятника, мог бы способствовать пониманию феномена «библейского языка», или «библейского стиля»², который впервые появляется в Септуагинте. Речь идет о языке, обладающем систематическим своеобразием на фоне как литературных, так и разговорных норм своей эпохи, благодаря чему он приобретает в глазах образованного читателя характер или *неправильного* и темного, или *особого*, священного языка. С точки зрения исследования русской религиозной культуры, в которой существует похожий феномен церковно-славянского языка, данный вопрос обладает фундаментальной значимостью, тем более что переводы с греческого текста Нового и Ветхого Заветов положили начало развитию славянской письменности вообще. Многообразие чтений в рукописях ранних переводов Священного Писания показывает, что со славянской Библией происходила такая же метаморфоза, как и ранее с греческой, а именно, был проделан путь от более свободного поиска форм перевода³ к закреплению набора идиоматических фигур и струк-

¹ Собственно, такова точка зрения большинства российских исследователей, что, с одной стороны, евреи «хотели познакомить грекоязычный мир со своей религией» (*Тантлевский И.Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 21), а с другой — «включить свои культурные традиции в общеэллинские и добиться, чтобы их признавали эллинами» (*Шифман*. Ветхий Завет и его мир. С. 11). Имманентная потребность общины в священных текстах на господствующем наречии также не отвергается.

² Последнее выражение использует Десницкий (Поэтика библейского параллелизма. С. 458). Характеризуя поэтику Септуагинты, он пишет: «Этот перевод, оторвавшись от эллинистической нормы, положил начало синтезу библейской и античной литературных традиций... Это не вполне греческая, но и не еврейская поэзия. Это начало нового синтеза этих двух начал — синтеза, достигшего своей высшей точки в Византии... и во многом определившего форму нашей собственной культуры» (Там же. С. 453, 473).

³ О свободе греч. переводчиков см. хорошие и полемически подобранные примеры: *Glenny W.E.* Hebrew Misreadings or Free Translation in the Septuagint of Amos? // *Vetus testamentum*. 2007. № 4. P. 524–547.

тур, близко, иногда до буквализма следующих оригиналу¹. Однако первоначальная свобода не должна быть преувеличиваема, поскольку в канонизированном тексте греческого Пятикнижия, ставшем ориентиром для позднейших переводов, она уже была ограничена копированием некоторых оригинальных форм. Например, вводные обороты с союзом «и» в начале каждой фразы повествовательной библейской речи, которые сделались популярным способом придания сакральности языку в подражательной литературе, в частности в подложной Велесовой книге².

Во всякой конкретной культурно-исторической ситуации происходили подобные, но не одинаковые процессы взаимной адаптации народного языка и священного текста в процессе перевода. Тайну сознания переводчиков, действовавших, как правило, анонимно, для нас отчасти приоткрывает блж. Иероним Стридонский, о мыслях которого во время создания Вульгаты мы много знаем из его писем и предисловий. Иероним был в числе тех ученых мужей древней Церкви, которые считали еврейский язык матрицей (*matrix*) всех других языков человечества. Данное мнение не было единственным и являлось, пожалуй, более популярным на Западе, чем на Востоке³. Сознательно развивая в себе независимость от авторитета Септуагинты, Иероним, однако, находился в не меньшей зависимости от еврейского текста,

¹ Из древних об этом свидетельствует преп. Епифаний, при жизни которого Гекзаплы были еще доступны. Он называет в качестве основной причины первоначального отсутствия в Септуагинте некоторых речений, внесенных в нее позднее и помеченных астерисками, тем, что переводчики опускали повторение слов (*δισολογία*) в евр. тексте, избегая всего «избыточного» (*περιττοί*) при переводе (*Епиф.* О весах. II).

² Ср. дощечки начиная с 21-й, особенно 26, 29, 35а. Для сравнения: в др.-русск. былинах и Слове о полку Игореве употребление союза «и» не служит созданию эпического эффекта или связи этапов повествования и лишь иногда способствует поэтической ритмизации речи.

³ Блж. Феодорит в толкованиях на книгу Бытия называет первичный язык «сирийским», и эту точку зрения принимает такой представитель Кирилло-Мефодиевской традиции, как Черноризец Храбр (О письменах VI). Она не приводит его к выводу о «матричности» сир. языка, но используется для опровержения ереси триязычия и в защиту слав. азбуки. Восходит эта точка зрения, вероятно, к книге пророка Иеремии, где халдеи называются «народом древним (בְּרִי מְדִינָה) ... языка которого ты не понимаешь» (Иер 5:15), т.е. непонятность евреям халдейского языка, отождествлявшегося с араам., связывается с его древностью.

чем древние толковники. Это приводило к тому, что в некоторых случаях его перевод отличается от старолатинского только лексически, но не синтаксически и не стилистически. Следуя своему принципу, описанному в письме к Паммахию, *ne verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu* {не слово в слово, но смысл воссоздавать от смысла}, Иероним делает важнейшую оговорку: *absque Scripturis Sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est* {кроме Священного Писания, где и порядок слов таинственен}. Таким образом, он в целом идет по тому же пути, что и переводчики Септуагинты, в работе которых, как полагает Ф. Аустерман, следует различать квантитативный (относящийся к количеству слов) и квалитативный (относящийся к передаче их значения) аспекты. «В целом можно утверждать, — пишет этот исследователь, — что переводчики ставили перед собой цель правильно передать оригинал квантитативно и квалитативно, что им в значительной мере и удалось. С одной стороны, в аспекте квантитативности... в очень сильной мере влияет строй языка исходного текста; с другой стороны, в аспекте квалитативности перевод в значительно большей степени близок языку-реципиенту»¹.

Во многих случаях, впрочем, и смысловой перевод остается дословным. Возьмем несколько характерных примеров из Псалтири блж. Иеронима, для сравнения приведем современный литературный (заведомо небуквальный) перевод РБО:

	Vulg	VL	LXX	MT
10:5	Dominus in caelo thronus eius.	Dominus in caelo sedis eius.	κύριος ἐν οὐρανῷ ὁ θρόνος αὐτοῦ.	יהוה בשמים כסאו
	<i>Вульгата:</i> Господь — на небе престол Его.			
	<i>Перевод РБО:</i> На небе Его престол.			
17:41	Et inimicos meos dedisti mihi dorsum.	Inimicorum meorum dedisti mihi dorsum.	καὶ τοὺς ἐχθρούς μου ἔδωκάς μοι ὠτόν.	ואיבי נתת לי ערף
	<i>Вульгата:</i> Врагов моих Ты дал мне плечо.			
	<i>Перевод РБО:</i> Ты в бегство их обратил.			

¹ Austermann. Von der Tora zum Nomos. S. 104.

	Vulg	VL	LXX	MT
20:13	Quoniam pones eos dorsum.	Quia pones eos umerum.	ὅτι θήσεις αὐτοὺς νῶτον.	כי תשיתמו שכם
	<i>Вульгата:</i> Ибо Ты сделаешь их плечом.			
	<i>Перевод РБО:</i> Ты в бегство их обратишь.			
25:12	Pes meus stetit in directo.	Pes meus stetit in recto.	ὁ πούς μου ἔστη ἐν εὐθύτητι.	רגלי עמדה במישור
	<i>Вульгата:</i> Нога моя стала на прямом.			
	<i>Перевод РБО:</i> На ровную дорогу стали ноги мои.			
39:1	Expectans expectavi Dominum.	Expectans expectavi Dominum.	ὑπομένων ὑπέμεινα τὸν κύριον.	קוה קייתי יהוה
	<i>Вульгата:</i> Терпя потерпел я Господа.			
	<i>Перевод РБО:</i> Я надеялся на Господа, надеялся и ждал.			

Все приведенные примеры из Вульгаты могут быть названы гебраизмами (от *hebraicus* — еврейский) вследствие их стилистического, синтаксического или лексического своеобразия. Можно заметить, что в некоторых случаях (напр., Пс 25:12) Иероним даже больше придерживается буквы, чем греческие переводчики. Однако в других случаях это не так: например, вместо *in saeculum saeculi* или *in saecula saeculorum* {во веки веков} он регулярно переводит *in aeternum* {в вечность}, или *in saeculum et in aeternum* {во век и в вечность} и т.п. Во многих местах он проясняет свой перевод именно литературными способами. То же самое часто происходит и у Семидесяти¹. Как в таком случае должны объясняться приведенные примеры? Наивно было бы полагать, что у Иеронима не было никаких идей относительно литературного перевода этих фраз. Но здесь как будто сказывается восхищение лапидарным еврейским слогом, которое он хочет передать читателю, обратив его внимание на особую сущность богооткровенного текста той «простотой речи» (*simplicitas sermonis*), которая характерна, по его словам, для переводов Септуагинты и Фео-дотиона. Эффект от возникающей при этом литературной неяс-

¹ На это также одним из первых обращает внимание св. Епифаний: «не без участия Святого Духа... там, где речение при переводе на греческий казалось хромым (*χρὸν ἐδόκει*), они делали прибавления» (*Епиф. О весах. III*).

ности можно сравнить с впечатлением, которое производили на греков и римлян изречения оракулов¹. «Сивилла, — говорил еще Гераклит, — неистовыми устами произносит угрюмое, неприкрашенное и неподмазанное, и речь ее звучит сквозь тысячелетия, ибо она побуждаема божеством» (Фрагм. 92). Исходя из его же суждения, согласно которому «человеческий образ мыслей не обладает разумом, божественный же обладает» (Фрагм. 78), инаковость или «странность» пророческого языка высвечивает несовершенство обычной речи, а не наоборот.

Попытки блж. Иеронима прояснить перевод везде, где он считает это возможным, показывают, что его субординация еврейскому стилю не была намеренной обскурацией — затенением смысла текста в видах его большей «божественности», а должна пониматься как проявление смирения переводчика, который постоянно находился перед выбором между ясной латынью и лаконичностью подлинника. Здесь представляется важным отметить, что понятие о «собственном смысле» речи в ту пору было несколько иным, чем теперь. Мы часто принимаем за него литературный парафраз как способ реконструкции ситуации говорящего вне и помимо языка, на котором он говорит. Перевод в данном случае имеет характер создания нового текста, описывающего то же самое, что старый описывал своими способами. Для такой практики надо иметь уверенность, что мы вполне понимаем ситуацию, о которой идет речь. У древних переводчиков такой уверенности, во всяком случае как постоянного фона их деятельности, не было. Передавая «темные» фразы еврейского текста, говоря условно, в стиле «оракула», блж. Иероним оставляет простор для третьего, кроме автора и переводчика, участника процесса передачи смысла — для экзегета. Возможно, такой подход он воспринял у Оригена, который тоже стремился не столь-

¹ Таковы, например, выводы О'Харе в его филигранном исследовании перевода видений пророка Иезекииля об эсхатологическом восстановлении Храма: переводчик «воспроизвел синтаксические структуры, колорит, а во многих случаях и просто порядок слов исходного текста... с намерением создать ощущение дистанции между грекоговорящей аудиторией и исходным текстом» (O'Hare D.M. *Have You Seen, Son of Man? A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48*. P. 190). Но это лишь одна составляющая цели переводчика. Другая заключалась в том, чтобы передать *ожидание* восстановления Храма как *живое*; для этого, в частности, многие детали плана описываются в терминах греческой архитектуры того времени (Ibid. P. 191).

ко к «понятности» текста Библии в смысле общедоступности, сколько к учету всех разнообразных вариантов его прочтения, с точки зрения аллегорической интерпретации представляющих собой не конкурирующие версии, а скорее оттенки целого. Но и помимо влияния александрийца смирение перед идиоматикой священного текста было характерной стороной религиозного мышления: не случайно Псалтирь в старолатинской версии, еще менее свободная от LXX, чем перевод Иеронима от МТ, так и не была вытеснена псалмами Вульгаты, несмотря на исключительный авторитет ее создателя. Как текст повседневной молитвы и основа богослужебного цикла¹ старая Псалтирь с ее пророческой «темнотой» казалась предпочтительнее новой.

Вопрос о степени преднамеренности своеобразия, заложенного в языке Септуагинты, для современных ученых остается во многом открытым². Свит считал его особым «языком религии», который был как бы заранее «подготовлен для служения христианству»³; много ранее, в начале Нового времени, существовала концепция «библейского языка»⁴, впоследствии (конец XVIII в.) отвергнутая в пользу теории «гебраизмов»⁵, но в первой пол. XX в. снова, с определенными оговорками, принятая иссле-

¹ Ни одна книга Ветхого Завета, отмечает Мовинкель, не читалась так много, как Псалтирь (*Mowinkel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. 1. Nashville, 1979. P. 1*).

² Современную библиографию по теме см. в кн.: *Léonas A. Recherches sur le langage de la Septante. Göttingen, 2005. P. 254 ss.*

³ *Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 433.*

⁴ В XVII в. Sebastien Pfochen говорил об особом «стиле Септуагинты» в полемике с пуристами, пытавшимися возвести все особенности текста памятника к аттической норме.

⁵ См.: Койнэ // Библиологический словарь. Т. 2. С. 74. «Гебраизм» (являющийся видом «семитизма» — как более широкого понятия) представляет собой так или иначе кальку с евр. текста: копирование порядка слов, непереуведенного термина, употребление греч. лексемы в несвойственной для нее функции при передаче понятия, не имеющего адекватных выразителей в греч. языке, и т.п. Обилие такого рода приемов само по себе не доказывает существования какой-то особой языковой системы, на что и обращают внимание противники теории «библейского языка». Но решительным аргументом против мнения, что такой язык когда-либо существовал, является «близость наиболее древних страт греческого текста Библии к тому койнэ, который известен из светских папирусов и был уже в позднейшее время подвергнут гебраизации» (*Preface // Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. P. 6*).

дователями для разработки¹. Ныне словосочетание «библейский греческий язык» используется в преподавательской практике библейских филологов как синоним термина «койне»². На этом языке по-гречески был написан Новый Завет³, который точно так же, как и сама Септуагинта, отличается значительным стилистическим разнообразием, включая в себя произведения, в разной степени удаленные от эллинистической литературной нормы⁴. Литургическое предание Восточной Церкви, построенное на новозаветных и ветхозаветных чтениях, а также святоотеческая

¹ *Conybeare F.C., Stock St.G. Grammar of Septuagint Greek. Boston, 1905. P. 20–24.* Подробнее об аргументации этих авторов ниже в этом разделе.

² Напр.: *Zerwick M. Biblical Greek, Illustrated by Examples. Roma, 1963. Croy N.C. Primer of Biblical Greek. Grand Rapids, 1999; Маунс У.Д. Основы библейского греческого языка: Базовый курс грамматики. СПб., 2011.* Маунс пишет: «Греческий койне долго смущал ученых, потому что он значительно отличался от классического греческого языка. Одни выдвигали предположение, что это комбинация греческого, еврейского и арамейского языков. Другие предпринимали попытки описать его как “язык Святого Духа”, подразумевая, что Бог создал особый язык специально для Библии. Но исследование папирусов, найденных за последние 100 лет в Египте, показало, что данный язык использовался обычными людьми для написания завещаний, личных писем, расписок, списков покупок и т.п.» (С. 17–18). Ниже мы попытаемся уйти от этого несколько упрощенного взгляда.

³ «Тексты Евангелий, как и другая позднейшая по отношению к LXX иудейская грекоязычная литературная продукция пророческого содержания, созданы всецело на языке, конституированном LXX» (*Вдовиченко А.В. Септуагинта в дискурсивной модели описания // Дискурс — текст — слово. М., 2002. С. 223*). См. т.ж.: *Григилес Л., прот.* Реконструкция коммуникативной ситуации создания и первоначального функционирования первых двух канонических Евангелий // *Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. С. 200.*

⁴ Это зависит от назначения книги. Так, написанные в форме отчета о наблюдениях за развитием ранней Церкви Деяния св. апостолов и увещательное Послание к Евреям наиболее «литературны» и «правильны», тогда как Апокалипсис, единственная целиком пророческая книга в составе Нового Завета, написан в стиле, характерном для греч. пер. ветхозаветных пророческих книг. В целом для писаний св. апостола Иоанна евр. лингвистический подтекст считается надежно установленным: их язык представляет собой «семитизированный греческий», включая в себя также авторские пер. некоторых оборотов речи. См.: *Beyer K. Semitische Syntax im Neuen Testament. 2^e, verbess. Aufg. Göttingen, 1968. S. 18.* Но Апокалипсис на этом фоне ярко выделяется своей «аномальностью» в отношении греч. (*Guillemard W.H. Hebraisms in the Greek Testament, Exhibited and Illustrated by Notes and Extracts from the Sacred Text. P. 116*). О «септуагинтизме» стиля св. ап. Луки см.: *Ветхий Завет на страницах Нового. Т. II. Черкассы, 2011. С. 43.*

письменность, которая представляет собой многовековую литературу со своей поэзией, риторикой, философией, основывались на структурах этого языка. Начало изучению «библейского языка» положил в V в. представитель Антиохийской богословской школы монах Адриан, написавший «Введение» для толкователей Священного Писания. По Адриану, особые свойства библейского языка восходят к еврейской идиоматике, из них «одни обнаруживаются в значении [слов], другие в лексике, третьи в композиции» (PG 98. 1273a). Под особенностями значения имеется в виду то, что требует экзегезы для правильного понимания. Лексические отличия состоят в необычном употреблении слов: например, «видеть» в значении «наслаждаться», «однажды» в значении «навсегда» и т.п. (Ibid. 1284d). Своеобразие композиции — в параллелизме фраз, пропуске и перестановке слов: по сравнению с греческой нормой, а также в частом употреблении метафор, сравнений, метонимий, парафразов и т.п. (Ibid. 1300–1301).

В более новых штудиях оценки литературных достоинств греческой Библии разнятся от восторженных до уничижительных. По решительному суждению У. Виламовица, язык памятника «запинается», сам в себе неоднороден и «продуктивен только набором слов»¹. Подобное впечатление возникает, если судить о Септуагинте с точки зрения истории греческой литературы. Но насколько такой подход вообще адекватен? Основная трудность с пониманием Септуагинты состоит в том, что она есть первое произведение в своем роде. Бесполезно искать опоры для ее оценки в предшествующей или современной литературе эпохи эллинизма; невозможно и на основании папирусов, описывающих бытовые ситуации, судить о всем строе языка греческого Ветхого Завета, где встречаются иногда трудные для понимания фразы такого рода: ἐπιθήσουσιν θυμίαμα ἐν ὀργῇ σου διὰ παντὸς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν σου (Втор 33:10b)². В подобных случаях, писали авторы одной из лучших грамматик, «возникает сомнение в понимании самим переводчиком того, что им было написано. Может быть, он просто записывал одно за другим без связного смысла греческие слова, которые казались ему ближайшими

¹ Wilamowitz-Moellendorff U., von. Geschichte der griechischen Sprache. Berlin, 1927. S. 33.

² Ср. Слав: возложѣтъ дѣмѣмъ во гнѣбѣ твоѣмъ всегда на олѣтарь твой.

эквивалентами соответствующих еврейских?»¹ Однако едва ли такое сомнение допустимо², потому что бесцельность работы переводчиков, создающих бессмысленный текст, предположить намного труднее, чем найти смысл фразы, подобной приведенной выше³. В приведенном выше случае, даже не обращаясь к еврейскому оригиналу, из контекста главы можно видеть, что речь идет о левитском священстве — потомках Левия, которые обладали правом воскурения фимиама, по версии Септуагинты, отвращающего от Израиля гнев Божий, готовый возгореться во всякое время, очевидно, из-за постоянного умножения грехов, что вполне соответствует общей философии жертвоприношения в Ветхом Завете⁴. Это один из тех примеров, где мнимофилологическая проблема разрешается в религиоведении.

Проблему понятности перевода для современников его создания пытался решить Теккерей путем сведения его к александрийскому диалекту койне. Сам термин *κοινή διάλεκτος* означает «общий язык»⁵, вошедший в употребление при македонском владычестве, в его отличии от языка классической литературы Эллады. Койне сложился, как объясняет Свит, на основе «несколь-

¹ *Conybeare, Stock. Op. cit. P. 24.*

² И сами цитируемые авторы высказывают его только для того, чтобы подчеркнуть «бескомпромиссный гебраизм» Септуагинты, который «несомненно, по крайней мере отчасти, связан с почтением переводчиков к сакральному тексту: их задачей было передать истинное слово еврейской Библии греческому миру или же тем из их соплеменников, которые жили в нем и говорили на его языке; что касается гения греческого языка, он оказался в полном пренебрежении» (*Ibid. P. 23*).

³ Для начала имеет смысл подходить к тексту с доверием к его осмысленности, согласно презумпции, сформулированной Веверсом для книги Исход LXX: «Не предreshая, все же я начну с одного фундаментального предположения, которое может быть отвергнуто только тогда, когда к этому приведет сам процесс исследования. А именно, книга должна была обладать смыслом для ее создателя (или создателей). Мне трудно представить себе, что александрийская община приняла в качестве канонического текста перевод, который был нелогичен, сбивчив и противоречив» (*Wevers J. W. Text History of the Greek Exodus. Göttingen, 1992. P. 119*).

⁴ В МТ: *יִשְׂמוּ קְטוֹרֶה בִּפְנֵי כָּלִיל עַל מִזְבֵּחַךְ* {возлагают курение пред лице Твое и всесожжения на жертвенник Твой} (Син). Интерпретация слова *קָרָן* {ноздря, нос} через «гнев», особенно примечательная ввиду как бы «дословности» настоящего пер., традиционна для Септуагинты (ср. Пс 17:9). Вместо *וּלְכִיל* {и всесожжение} в оригинале читалось, очевидно, *בְּכָלִל* {обычно, вообще}.

⁵ Может быть, даже «скверный», в смысле «профанный» (ср. лат.: *communis*).

ко сниженного аттического диалекта, утратившего долю своего изящества, менее консервативного в сохранении формы ионических и гомеровских слов, но и менее свободного в заимствовании слов инородного происхождения»¹. Известная неразстворимость эллинского начала при погружении в чуждую культурную среду² сыграла роль в становлении койне именно как *греческого* языка; в то же время Септуагинта дает примеры отдельных заимствований не только еврейских и арамейских, но также египетских и персидских слов (причем не всегда представляется возможным установить, были ли эти слова хорошо знакомы современникам перевода). Еще примечательнее заимствования в области синтаксиса³. Негативная оценка койне с позиций аттического пуризма, как подчеркивал Теккерей, не имеет ничего общего с научным взглядом на его сущность и становление. Литературный язык классической эпохи был рафинированным и узким явлением, жизненным только в условиях той социально-исторической реальности, в которой он сложился. После завоеваний Александра, изменивших состав населения греческих государств и выплеснувших обильный человеческий потенциал Эллады на пространства, где прежде доминировали древние империи с их развитой многовековой культурой, язык эллинов не только подпал примитивизации, — точнее будет сказать, что его рафинированный слой растворился в стихии народной речи, — он сразу же начал вновь развиваться под влиянием богатой и разнообразной культурной среды, в которой к эллину надолго перешла руководящая роль⁴. Результаты, а отчасти

¹ Swete. Op. cit. P. 9.

² См. примечание научного редактора в кн.: Чериковер. Эллинистическая цивилизация и евреи. С. 53. См. тж.: Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. М., 2008. С. 395–397.

³ «Синтаксис в Септуагинте скорее еврейский, чем греческий, — пишут составители нового английского словаря к ней. — Ни один из классических авторов и едва ли кто-то из писавших на койне составлял предложения таким образом, как это делали первые переводчики Библии... Это вело к появлению т.н. “гебраизмов” или “семитизмов”, которые уместнее, может быть, называть “особенностями языка перевода” (translationisms)» (A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I (A–I). S. IX).

⁴ Усилия македонской династии по организации эллинов для войны с Азией были главной движущей причиной размывания классического менталитета и связанной с ним культуры. В области литературы предшественниками койне считают уже Аристотеля и Ксенофонта.

сам ход этого развития в Александрии мы видим, как полагал Теккерей, на примере Септуагинты.

Рассуждая об обилии гебраизмов, британский исследователь считал причиной этого феномена постепенное усиление буквальности переводов по мере их редактирования, связанное скорее с теологическим, чем филологическим процессом возрастания роли буквы библейского текста в религиозном сознании евреев. Существование специально «еврейского» койне, выработанного в диаспоре под воздействием семитских оборотов речи, которое постулировалось рядом ученых, Теккерей отрицал по следующим соображениям: во-первых, ввиду разностилья переводов Септуагинты, которое не объясняется этой гипотезой, но создает трудности при ее аргументации; во-вторых, разности языка самой Септуагинты и еврейской литературы того же времени; в-третьих, отсутствия даже следов особого еврейско-греческого языка у таких плодovitых писателей, как Филон Александрийский и Иосиф Флавий. Он также ссылаясь на книгу Товита, представляющую, по его мнению, «народный» греческий язык того времени, употребительный среди евреев других регионов и отличный от языка большинства частей греческой Библии¹. Кроме того, Теккерей основывал свои выводы на найденных в его время грекоязычных папирусах нерелигиозного содержания, в которых имелся целый ряд особенностей, характерных для языка Септуагинты. Все эти данные приводили его к заключению, что Септуагинта является не чем иным, как памятником александрийского диалекта койне в его литературно недоразвитом состоянии. «Еврейский характер этих книг, — писал он, — состоит лишь в аккумуляции некоторых в общем приемлемых с точки зрения греческого языка, выражений, напоминающих древнееврейские идиомы. По отдельности эти фразы находят себе параллели в папирусах, но ни один документ, кроме Библии либо непосредственно зависимых от нее текстов, не содержит их в таком избытке»².

Типичные «гебраизмы» у Теккерей порой оказывались греческими архаизмами, реанимированными при переводе Писания. Например, это два типа конструкций, наиболее употребительных при передаче характерных еврейских выражений с абсолютным

¹ Thackeray. A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. P. 28.

² Ibid. P. 29.

инфинитивом¹: נִהְיֶינָה נִהְיֶינָה ($\beta\rho\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ $\phi\alpha\upsilon\eta$, אכל אכל Быт 2:16) и נִלְחָמָא נִלְחָמָשׁ ($\epsilon\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega\nu$ $\epsilon\nu\tau\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$, לערה לערה ² Авв 3:9). Обе, однако, представлены в классических текстах, не испытывавших на себе влияния еврейского языка, в частности у Платона и Геродота, — Теккерей приводит в пример словосочетания $\gamma\acute{\alpha}\mu\phi$ $\gamma\alpha\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ {выйти замуж}, $\phi\upsilon\gamma\eta$ $\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ {бежать бегом}, $\phi\epsilon\upsilon\gamma\omega\nu$ $\epsilon\kappa\phi\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}$ {спасся бегством}³. Но если у классических писателей подобного рода конструкции были скорее остаточными явлениями, то в языке Септуагинты их многочисленность отвечает общей тенденции раннего языка койне — архаизации стиля и переходу принципов построения речи от сложного синтаксиса к упрощенной «детоподобной» речи, обладающей особой торжественностью⁴. Теккерей обращает внимание на то, что упомянутый архаический оборот на более поздних этапах развития койне исчезает; однако мы встречаем его, например, даже в 4-й книге Маккавеев, считающейся одним из высших достижений иудео-эллинистической литературы⁵.

¹ «Абсолютный инфинитив используется перед глагольным сказуемым для усиления идеи последнего, т.е. для того, чтобы подчеркнуть или неизбежность события (особенно при угрозах), или принудительность и полноту его совершения» (*Gesenius' Hebrew Grammar*. 2nd English ed. Oxford, 1910. P. 342).

² В современных пер. первое слово понимается как сущ. со значением «нагота» («Ты обнажил [лук свой]»). Но переводчики LXX, очевидно, видели здесь инфинитив глг. לור {пробуждать}, что подтверждает и Pesh: ܠܘܪܐܝܢܐ . В связи с этим стоит отметить, что греч. пер. не дословен: он по содержанию представляет собой интерпретацию («пробуждать» оружие к использованию или же «возбуждать» — «напрягать»), хотя по форме задействует архаическую конструкцию фразы.

³ Ср. русск.: битьём бить, криком кричать и т.п. Заметим, что как русск., так и приведенные Теккереем греч. примеры не покрывают всей области такого употребления абсолютного инфинитива в др.-евр. языке и, соответственно, в Септуагинте — при допущении, что толковники правильно понимали смысл оригинала. Например, слова $\epsilon\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\omega\nu$ $\epsilon\nu\tau\epsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ можно перевести так: «ты непременно напряжешь [лук свой]».

⁴ *Thackeray*. Loc. cit. Торжественность речи всегда сообщает некоторая лапидарность, если она не лишена вкуса. «В греческой фразе, как и в греческой статуе, все части стремятся выделить главное. Напротив, части семитической фразы нагромождаются, не сливаясь, и каждая из них вытаскивается и отчеканивается ради себя самой. Зато всюду мы замечаем поиск симметрии, ритма мысли» (*Гальбуати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет)*. М., 1992. С. 42).

⁵ $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\nu$ $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\sigma\theta\epsilon$ {вы подвигом подвизались} (4 Мак 9:24); $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\alpha\varsigma$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\zeta\eta$ {ты оказываешь нам большое благодеяние} (ст. 11:12).

Приспособление архаизированного и упрощенного греческого языка к выражению еврейской пророческой речи, рассуждая в рамках теории Теккерей, на первых порах было облегчено тем, что вообще для семитских языков не характерно такое цветение форм слов, как для индоевропейских. Известно, что «семитская мысль, не исключая религиозного ее применения, более образна, нежели понятийна»¹, причем речь идет о «конкретной образности»². В результате, как считал Дейсман, язык Септуагинты получился почти простонародным, по крайней мере «обыденным» по стилистике³, а по синтаксису он обладает характерным для семитского мышления «аналитическим наклоном»⁴. Типичные семитские обороты этот немецкий исследователь, также известный как создатель теории нелитературного, народного или «обычного» языка Евангелий⁵, связывал с тем, что переводчики «не являются господами в греческом языке, плохо зная традиционные его правила»⁶. При таком взгляде первоначальный язык перевода Библии оказывается, в сущности, международным деловым языком египетской столицы, где потребность вступить в деловые отношения опережала развитие языковых навыков.

Теккерей, однако, не поддержал бы характеристику раннего языка Септуагинты как «обыденного»: с самого начала, по мнению британского ученого, это был литературный язык, претерпевший развитие в сторону большей буквалистичности, как уже отмечалось, в силу посторонних по отношению к филологии религиозных причин. Роспись характеристик разных частей греческой Библии по языку, сделанная Теккереем, во многом уже устарела, — современный взгляд на эту проблему одновременно

¹ Nötscher F. Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte. Bonn, 1956. S. 11.

² «Отвлеченные идеи с трудом передаются на древнееврейском языке, ему свойственны лапидарность и конкретная образность. Существует глубокое соответствие между ним и библейской ветхозаветной мыслью» (Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. 1. С. 369).

³ Как и язык Нового Завета — неклассовый, общенародный, — он «не потерял уважения образованной публики... а между тем был языком повседневной жизни» (Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. С. 46–47). Ср.: Gehman H.S. The Hebraic Character of the Septuagint Greek // *Vetus Testamentum*. 1951. № 1. P. 81–90.

⁴ Там же. С. 14.

⁵ Библиологический словарь. Т. 1. С. 306.

⁶ Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. С. 11.

усложнен и упрощен¹, — однако целесообразно привести ее, для наглядности сведенную в таблице²:

Переводы	Высокий койне (литературный язык)	Пятикнижие. Иисус Навин (часть). Исаия. 1 Маккавеев.
	Средний койне (литературный язык)	Иеремия (часть). Иезекииль. Малые пророки. 1, 2 и 3 Царств (части). 1 и 2 Паралипоменон. Псалтирь. Сирах. Иудифь.
	Язык буквалистичен и лишен литературности	Иеремия (часть). Варух (часть). Судьи. Руфь. 2, 3, 4 Царств (части). Песнь песней. Даниил [Феодотион]. 2 Ездры [возможно, Феодотион]. Екклесиаст [Акила].
Парафразы и переложения	Средний койне (литературный язык)	1 Ездры. Даниил [Септуагинта]. Есфирь. Иов. Притчи.
Сочинения на греческом языке	Книжный язык с гебраизмами и аттицизмами	Премудрость. Послание Иеремии. Варух (часть). 2, 3, 4 Маккавеев.
	Народный язык	Товит.

¹ Как можно видеть из предыдущего раздела настоящего исследования, современные представители англ. школы склонны приписывать переводчикам больше свободы действий (вследствие чего они часто колеблются в слове translator[s]), в связи с чем классификация становится более гибкой, границы между стилями порой неясны. См. характеристику пер. Исаии в разделе «Александрийский канон».

² Thackeray. Op. cit. P. 13.

Эта роспись, представленная здесь в упрощенном виде¹, отражает как разнообразие переводческих страт (отдельную страту, например, занял перевод книги Товита, который Теккерей считал самостоятельным произведением), так и развитие литературного языка Септуагинты, более чистого и независимого вначале, а затем поддавшегося мало-помалу двум, казалось бы, диаметрально противоположным тенденциям — гебраизирующей и аттицизирующей². Совпадение этих двух тенденций в большинстве «поздних» переводов Теккерей объясняет преобладанием ретроспективности в литературных вкусах второй половины эпохи эллинизма. Таким образом, развитие языка Септуагинты объясняется как чисто литературный процесс, на который собственно религия оказывала лишь ограниченное влияние в виде отдельных буквалистических сближений с оригиналом. Среди современных исследователей выразителем подобных взглядов является, например, Т. Мураока³. «Мы находим в Септуагинте настоящее сокровище, — пишет он, — способное расширить и углубить наше знание греческого языка эпохи эллинизма, и нам следует быть благодарными ей за ее сохранность, принимая текст с распростертыми объятиями, а не с недоверчивостью и подозрительностью»⁴.

Другой взгляд, по отношению к Теккерей и Дейсману, на природу языка Септуагинты выражали американские ученые Конибер и Сток, уже немного цитировавшиеся выше. Обращая внимание на фразу Чис 9:10 — ἀνθρωπος ἀνθρωπος, ὃς ἐὰν γένηται ἀκάθαρτος ἐπὶ ψυχῇ ἀνθρώπου, ἥ ἐν ὁδοῦ μακρὰν ὑμῖν, ἥ ἐν ταῖς γυνεαῖς ὑμῶν, καὶ ποιήσει τὸ πάσχα κυρίῳ⁵, — они вопрошают:

¹ Подробнее см. в книге самого Теккерей, которая отсканирована и размещена в сети Интернет.

² Thackeray. Op. cit. P. IX.

³ Автор «Греко-английского словаря Септуагинты», уже пережившего два издания (1993, 2002), Мураока использует в нем термины «койне» и «еврейский греческий язык» (Jewish Greek) для описания сложной лексической палитры Септуагинты.

⁴ Цит. по: Büchner D. Some Reflections on Writing a Commentary on the Septuagint of Leviticus // «Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect. Atlanta, 2010. P. 109.

⁵ Ср. Слав: человекъ человекъ, ѿже ѿще бѣдетъ нечистъ ѡ душѣи человекѣи, или на путѣи далѣче, или въ вѣхъ, или въ родехъ вашихъ, и да сотворишъ пасхѣ гдѣ. Так звучит положительный ответ на вопрос, заданный евреями Богу через пророка Моисея, о допустимости празднования Пасхи для человека, осквернившегося

«Разве кто-нибудь поверит, что такого рода предложения были разговорными в Александрии? С одинаковым успехом вы могли бы утверждать, что перевод Еврипида, сделанный гимназистом, представляет английский язык, на котором говорят в Америке»¹. Содержательность этого иронического сопоставления не стоит недооценивать, поскольку в нем идет речь о принципиально ином подходе к Септуагинте, чем тот, который имел место у Дейсмана и Теккеря: а именно, здесь утверждается взгляд на греческий перевод Библии как, в общем и целом, *подстрочник* исходного текста. Соответственно, авторы вместе с Э. Хатчем вновь говорят о «библейском греческом языке», хотя, в отличие от него, не считают правильным объяснять особенности этого языка лишь обстоятельствами места и времени². Язык Септуагинты — это и не палестинский греческий язык Евангелий, хотя в них «повсюду чувствуется влияние фразеологии Ветхого Завета», и не памятник александрийского диалекта, письменного или устного³. Скорее, это специальный язык перевода, но не в современном смысле: теперь его вернее было бы назвать языком «полуперевода», метод которого составляет осмысленный подбор лексики при стремлении к воспроизведению синтаксиса⁴.

Современные исследователи также пользуются понятием «язык перевода». Среди них Ципор, считающий, что «тексты,

прикосновением к умершему. Здесь воспроизведен целый ряд евр. идиоматических выражений: удвоение слова «человек» означает «всякий»; под «душой» разумеется прекращение дыхания, смерть; «в поколениях ваших» — значит «среди вас», т.е. не в чужой земле; союз «и» в последней части стиха выражает подведение итога: «все равно такой пусть сотворит Пасху Господу».

¹Conybeare, Stock. Op. cit. P. 23.

²«Различие языка Нового Завета, — писал Хатч, распространяя это положение также на Септуагинту, — и афинского языка IV в. до н.э., в общем и целом, может быть обозначено как различие двух эпох и двух стран» (Hatch E. Essays in Biblical Greek. Oxford, 1889. P. 3).

³Conybeare, Stock. Op. cit. P. 20–21.

⁴Ibid. P. 23. Взгляд на язык LXX как Übersetzungsgriechisch поддерживал и Виламовиц (Op. cit. S. 33). В наше время Г. Уолсер пишет: «Когда было переведено Пятикнижие, наряду со старыми разновидностями греческого языка была создана новая разновидность. С тех пор у всякого переводчика и составителя появилась возможность выбрать ее из множества других» (Walser G. The Greek of the Bible: Translated Greek or Translation Greek? // Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in honour of Rajja Sollamo. Leiden, 2008. P. 461).

с самого начала создававшиеся александрийскими евреями на греческом, писались не на этом смешанном языке»¹, который является специфическим и «уникальным» (לשון קודש) языком переводной литературы, делая книгу «трудной для понимания и во всех частностях странной с точки зрения классического древнегреческого языка»². Была ли эта «уникальность» лишь следствием неумелости переводчиков? Нет; еще Свит указывал на хорошее знание толковниками греческого, пусть и неродного для них языка в большинстве случаев³. Они не были неспособны, а скорее не желали полностью подчинять его нормам переводимый текст. Их целью, по мнению одного из современных авторов, было «передать инаковость Моисеева откровения»⁴, для чего использовались приемы, которые этот же исследователь называет «намеренными варваризмами»⁵. Отказ от привычных средств эллинистической риторики, пишет другой ученый, сам по себе должен был оказывать на слушателя сильное риторическое воздействие⁶. Подтверждаются эти догадки косвенно также тем, что подобные прецеденты были в истории греко-латинских связей⁷.

В современной науке гипотеза «подстрочности» (interlinearity) Септуагинты по отношению к ее оригиналу была разработана при обсуждении ее новейшего перевода на английский (NETS). А. Питерсма, один из ведущих специалистов, подчерки-

¹ Ципор М. Перевод книги Бытия Септуагинты. Рамат-Ган, 2005. С. 28.

² Там же.

³ Богатство языка пер. Септуагинты британский ученый считал аргументом в пользу ее происхождения из ученой Александрии, в отличие от более скупого на выразительные средства Нового Завета (Swete. Op. cit. P. 309). «Переводчики... владеют обширным словарем и не испытывают недостатка в словах, однако они, как правило, равнодушны к идиомам и, кажется, нечувствительны к ритму» (Ibid. P. 299).

⁴ Bickerman E. The Septuagint as a Translation // Studies in Jewish and Christian History. Leiden, 1976. P. 197–198.

⁵ Ibid. P. 188.

⁶ Usener K. Die Septuaginta im Horizont des Hellenismus. Ihre Entwicklung, ihr Charakter und ihre sprachlich-kulturelle Position // Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 2. S. 88.

⁷ «Греческие переводы *senatus consulta* и *Res Gestae* Авруста... представляются намеренно латинизирующими в своей идиоматике: переводчики буквально передавали латинские идиомы на греческом, создавая тем самым явно необычный греческий язык, который, видимо, должен был производить впечатление на греков именно своим романским характером» (Adams J.N. Bilingualism and the Latin Language. New York, 2003. P. 12).

вал, что речь идет о лингвистических, а не исторических реалиях¹. Гипотеза перевода-подстрочника выражает отказ от дилеммы буквальный vs. свободный перевод², поскольку Септуагинта не соответствует обоим типам в их современном понимании, а вопрос об их приложении к работе древних переводчиков тем более проблематичен. Фактически ученые признаются в том, что нам зачастую неизвестно, что думали сами толковники о своей работе³. С исторической точки зрения идея «подстрочника» указывает на феномен еврейско-греческого диглота (двуязычной книги), в данном случае Библии, т.е. Септуагинта создавалась для того, чтобы облегчить чтение священного текста билингвам — иудеям-эллинистам, знающим оба языка, но уже небезупречно понимающим отечественное наречие⁴. Однако реальное существование такого феномена в древности остается предположением. «Поскольку же, — пишет Питерсма, — идея подстрочности, как чисто эвристический инструмент, не предполагает реальности диглота и в то же время нечто по ту сторону буквализма принадлежит к самым типичным свойствам большинства текстов нашего корпуса, то имеет смысл рассматривать (лингвистически) подстрочность предпочтительно перед буквализмом, как базовое определение греческого языка перевода Септуагинты»⁵.

Чтобы показать пользу от чисто эвристического предположения, Питерсма приводит конкретный пример: в прибавлениях 1968 г. к словарю Лиддела-Скотта-Джонса как одно из значе-

¹ Pietersma A. Beyond Literalism: Interlinearity Revisited // «Translation Is Required». P. 11.

² Признаки букв. пер. перечисляет в своем введении М. Ципор: а) регулярное соответствие определенного греч. слова определенному евр.; б) сохранение порядка слов исходного текста; в) регулярное употребление союзов и предлогов, соответствующих евр.; г) близкий к оригиналу перевод идиом; д) сохранение, по возможности, соответственного количества слов и всех составных частей предложения (Ципор. Цит. соч. С. 16). Этим требованиям в большей степени, однако тоже не в абсолютной, удовлетворяют пер. Акилы.

³ Рассуждая о последних глг. пророка Иезекииля LXX, отличающихся обилием евр. архитектурных терминов, оставленных в греч. тексте без пер., но только транскрибированных, Питерсма признается вслед за Joosten'ом: «Почему переводчик делает то, что он делает, нам неизвестно. Мы можем выдвигать предположения, однако предположения не изменят лингвистических взаимоотношений между оригиналом и переводом» (Pietersma. Op. cit. P. 15).

⁴ Ср. в предыдущем разделе о греч. пер. кн. Екклесиаста, найденном в Каирской генизе и, видимо, восходящем именно к изданию-диглоту.

⁵ Pietersma. Op. cit. P. 19.

ний слова ψυχή приводилось понятие «раб» (slave), со ссылкой на Быт 12:5, где ψυχή является обычным переводом еврейского עַבְד: «И взял Аврам с собою Сару, жену свою, Лота, сына брата своего, и все имение, которое они приобрели, и всех людей (עַבְדֵּי לָאֵל)», которых они имели в Харране». Понятно, что в данном случае под «людьми» или «душами» подразумеваются домочадцы, т.е. рабы патриархального времени. Однако подводить на основании этого к значению ψυχή ~ slave есть аберрация, смещение смысла слова с его значением¹. Толковник не называл рабов «душами», он просто передал значение еврейского слова, как правило выражающего понятие «every person», что верно и для данного контекста (взял с собою Сару... Лота... и вообще всех)². Итак, следует признать, заключает в другой статье Жустен, коллега и единомышленник автора, что в большинстве текстов Септуагинты «переводчики делали все возможное для передачи не только содержания, но и формы источника своим греческим читателям»³. Остается открытым вопрос: ради чего толковники употребили сознательные усилия, приведшие к возникновению нетипичного для их эллинистического литературного окружения текста?

Нам не удастся хотя бы гипотетически ответить на этот вопрос, пока мы будем придерживаться аксиомы, которая «гласит, что автор каждого литературного памятника писал на языке родном или по крайней мере понятном народу, для которого пред-

¹ Ibid. P. 20.

² Рассуждение в противоположном духе см., напр.: Büchner D. Ἐξιλάσασθαι: Appeasing God in the Septuagint Pentateuch // Journal of Biblical Literature. 2010. № 2. P. 237–260. Бюхнер считает, что глг. ἐξιλάσασθαι (слав. «ѣмолѣти») сделан переводом евр. עָפַר {очищать [от греха]} из внимания к эллинистической религиозности, в которой жертвоприношение рассматривалось больше как «умиротворение» бога, нежели очищение. Замечая это, Бюхнер иронизирует над тем, что в лексиконе Мураока словарная статья «ἰλάσκομαι» включает определение «purge». Однако в собственном смысле עָפַר означает «покрывать [краской]», и переводчик передал его исходя из той мысли, что молитвы священников «покрывают» Израиль от гнева Бога. Никакого намеренного учета религиозности греков здесь не было, хотя определенное совпадение в акцентуации действительно произошло. Подобные примеры заставляют нас концентрировать внимание на том факте, что далеко не все евр. слова имели, с точки зрения переводчиков, один фиксированный смысл, а это заведомо делало их труд, в отличие от работы Акилы, переводом-интерпретацией.

³ Joosten J. Translating the Untranslatable: Septuagint Renderings of Hebrew Idioms // «Translation Is Required». P. 71.

назначалось это произведение»¹. Чисто произвольная с точки зрения семиотики², эта презумпция есть плод некоторой психологизации, оценивающей функциональность текста с обыденной точки зрения. Но религиозное часто бывает противоположным обыденному. Мысль, что язык перевода Семидесяти продиктован специфически *религиозными* мотивами, при том что она налагает на исследователя обязанность это продемонстрировать, в то же время позволяет ему более свободно находить нестандартные — с точки зрения теории «понятной» литературы — ходы переводчика. Религиозные мотивы — это совершенно не обязательно миссионерское рвение или же потребность в создании эпического стиля, который будет звучать сквозь века. Последнее может оказаться скорее следствием, тогда как мотив сам по себе, возможно, лежит в иной плоскости. Вполне вероятно, что, как считал крупнейший представитель лингвистического направления в библеистике Дж. Барр, «целью переводчика было не вынесение экзегетических решений, но передача читателю... семантически сырого материала, на основе которого подобные решения могли бы строиться»³. Барр нащупывает здесь нерв любого священного текста — наличие традиции толкования, без которой текст, в сущности, не должен рассматриваться. Вне интерпретации он представляет собой загадку. Но при переводе интерпретация может как проникнуть в сам текст, так и остаться снаружи. В первом случае получается литературный перевод или даже парафраз⁴, во втором случае уместнее всего говорить как раз о «подстрочнике»⁵.

¹ Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. С. 13.

² Напр., Ю.М. Лотман считал как раз наоборот: «чтобы восприниматься как текст, сообщение должно быть не- или малопонятным» (цит. по: Хализев. Теория литературы. С. 277).

³ Barr J. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 15). Göttingen, 1979. P. 18.

⁴ Также используется термин «толковый перевод», определяемый как такой, при котором «библейский текст и его толкование представляют собою в литературном отношении неразложимое целое» (Алексеев А.А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 45).

⁵ Отметим также, что иногда то, что считалось в LXX парафразами евр. текста, оказывается точным переводом более древней версии последнего. См., напр., в связи с открытием 4QSam^a: Albright W.F. New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible // Qumran and the History of the Biblical Text. Cambridge, 1975. P. 142.

Близкое следование синтаксическому строению оригинала как бы освобождает создателя перевода от собственных интерпретаторских усилий при передаче слов Бога. Но, поскольку язык оригинала считается священным или во всяком случае сам порядок изречения слов имеет Божественное происхождение, именно следование этому порядку придает священный характер и переводу: в нем возникает священный язык, несводимый к иной системе правил¹. Лексически это чаще всего койне, но стилистически — всегда язык Откровения, форма которого не стремится к полной ясности, а как бы балансирует на ее границе. Не это ли хотел сказать Климент Александрийский, когда утверждал, что «еврейское пророчество стало греческим пророчеством»? Итак, специфически религиозный язык, «библейский греческий», возник из почтения прежде всего к порядку слов, изрекаемых самим Богом через пророков². Ставший в диаспоре «особым языком для

¹ «LXX как огромный массив лингвистического материала создает на грекоязычной почве свою собственную лингвистическую страту, или “извод” греческого языка» (Вдовиченко. Цит. соч. С. 223).

² В современном богословии бытуют разные представления о боговдохновенности, вообще же наблюдается некоторая растерянность при разборе этого понятия. Нормативное отношение к нему древних выражено, по нашему мнению, в книге пророка Исаии: «Господь дает мне язык научения (γλῶσσαν παιδείας), чтобы разуместь, когда следует произнести слово; поднял меня поутру, исправил мне ухо, чтобы слышать; и научение (παιδεία) Господне отверзает уши мои, а я не противлюсь и ничего не говорю вопреки» (Ис 50:4–5 LXX). Противоположным образом строится речь лжепророков согласно книге пророка Иеремии: «Они вещают вам произволы (προαιρέσεις) сердца своего» (Иер 14:14 LXX). Ценность пророческого слова для библейского человека состояла не в его художественных достоинствах, социальной актуальности, анализе исторических событий и т.п., а в том, что пророк *слышит* самого Бога и *передает* «научение» в точности, не сопротивляясь дару. При этом под «говорением вопреки», возможно, подразумеваются те жалобные речи, которыми некоторые пророки отвечали Богу в своих книгах. Но, конечно, служение пророка и подделка своей собственной речи под Божественную были в глазах древних абсолютно несовместимыми. Остальные факторы — стилистические, исторические и др. — были важны для проверки, отделения истинного пророчества от ложного. При этом существенно, что в деятельности пророка различались два акта: слушание и говорение. Услышав речь Бога в себе, пророк должен был перевести ее на человеческий язык, однако же именно перевести, а не волюно пересказать. Отсюда сакральность порядка слов и то, что нигде в Библии отдельное слово как единица речи не наделяется равным статусом со смыслом пророчества в целом. Собственно, этим и создавалась принципиальная возможность перевода Библии.

избранного народа»¹, он сформировал стилевые особенности Нового Завета, особенно тех его частей, которые имеют характер пророческой литературы, и отцов Церкви². Отсюда берет начало пресловутый «сакральный стиль»³, хорошо знакомый нам по нашей славянской Библии, как и по Синодальному переводу с МТ.

Филон Александрийский был недалек от истины, когда называл еврейский и греческий тексты Библии «родными сестрами». Этот характер лингвистически вполне выяснился, когда перед учеными встал вопрос об определении языка оригинала некоторых произведений эллинистического периода, и оказалось, что в ряде случаев определить его невозможно. Здесь имеет смысл целиком привести пассаж из статьи «Еврейская литература с проблематичным языком оригинала» в составе дополненного переиздания знаменитой «Истории» Шюрера: «Для установления первичного языка этих сочинений использовались разные критерии, но ни один из них не оказался решающим. Почти все эти тексты дошли до нашего времени только на греческом и в переводах с греческого, чем они обязаны исключительно Церкви, сохранившей их. Неправомочность предположения о греческом составителе, когда оно делается на том лишь основании, что текст сохранился на греческом языке, стала очевидной после того, как в Кумране были найдены семитские версии некоторых книг, до той поры известных только на греческом, в первую очередь Товита. То, что многие материалы из Кумрана в позднейшие времена больше не появлялись в иудейских, т.е. раввинистических, источниках, предостерегает нас от принятия молчания этих источников за признак греческого происхождения упомянутых текстов. Определение места написания — в Палестине или в диаспоре — не имеет прямого отношения к вопросу о языке, так как и в Палестине, без сомнения, создавались книги на греческом, а вне ее — особенно в Сирии и Месопотамии — на семитских языках. По жанру произведения определить язык оригинала проблематично... Обнаружение в тексте семитских

¹ «A peculiar language, the language of a peculiar people» (The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 11).

² Lamarche P. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. P. 18.

³ Léonas. Op. cit. P. 248–249.

идиом также само по себе редко доказывает его семитское происхождение. Многие выражения такого рода являются подражательными по отношению к влиятельному стилю Септуагинты, который, имея много общего с распространенным греческим языком того периода, в то же время был так существенно изменен семитизмами, что это наводит на мысль о бытовании в это время, по крайней мере в религиозном контексте, особого иудео-греческого языка, неудобопонятного для неевреев... Но и наличие игры слов в греческом тексте не может быть принято за решающий критерий, так как оно всегда могло быть введено самим переводчиком, творчески подходящим к интерпретации своего семитского оригинала»¹.

Из приведенной цитаты можно видеть, что язык Септуагинты все-таки состоялся именно как литературный, и Теккерей в этом отношении был несомненно прав, хотя его попытку объяснить это естественным развитием койне трудно признать вполне удачной. Что касается теории «подстрочника», ее слабость оказывается видна прежде всего в тех случаях, когда переводчик, перенося в греческий текст синтаксис оригинала, варьирует перевод отдельных слов. Самым простым (по наглядности, но не по содержанию лингвистического анализа) примером является употребление частиц *καί* {и} и *δέ* {же} в книге Бытия. Как объяснить с точки зрения «подстрочника» то, что одна и та же частица *καί* в начале простых предложений передается по-разному? Например:

ἡ δὲ γῆ ἦν ἄρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים

В исследовании А.В. Вдовиченко с опорой на текстлингвистическую теорию древнееврейского синтаксиса В. Шнейдера, — создававшуюся, что существенно, без учета материалов Септуагинты, — показано, что почти в каждом случае *δέ* стоит в начале именных, а *καί* — глагольных предложений, «и синтаксическое различие этих типов со всей очевидностью известно

¹ The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). Vol. III. Part 2. Edinburgh, 1987. P. 705–706.

переводчику»¹. А именно, первый тип выражает фон повествования, тогда как второй — продолжение «главной линии». Отсюда следует возможность более точного понимания смысла библейского текста благодаря Септуагинте: так, фразу $\acute{o} \delta\epsilon \acute{\omicron}\phi\acute{\iota}\varsigma \eta\nu \phi\rho\omicron\nu\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\varsigma \dots \kappa\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu \acute{o} \acute{\omicron}\phi\acute{\iota}\varsigma \tau\eta \gamma\upsilon\nu\alpha\kappa\acute{\iota}$ (Быт 3:1) правильно понимать следующим образом: «[поскольку] змей был хитрее... то сказал змей жене...»². Итак, Септуагинта может быть важным свидетелем имманентной экзегезы древнееврейского текста, т.е. его языкового самопонимания, постепенно утрачивавшегося по причине выхода библейского иврита из живого употребления. И быть этим свидетелем труд LXX может благодаря качественному разнообразию переводческих приемов, иногда вписывающихся, а иногда и не вписывающихся в литературные нормы эллинистического времени.

Очевидно, ни теория развития литературы на койне, ни «подстрочность» не являются исчерпывающими определениями для специфики языка Септуагинты. Греческая Библия слишком богата приемами, разнообразна, чтобы уложиться в какую-либо схему. Справедливо указывают на то, что литературность в ней так же неустраима, как и несводимость к любому конкретному жанру. Текст создавался как священный, для публичного чтения. Что в нем есть свои периоды и созвучия³, демонстрируется даже на примерах самых буквальных переводов.

¹ Вдовиченко. Древнееврейский синтаксис в Септуагинте и Новом Завете // Дискурс — текст — слово. С. 149.

² Но в МТ, в отличие от LXX и Pesh, отсутствует слово «змей» после второго «и». Вдовиченко заключает из этого пропуска, что «в отношении правильности синтаксических элементов текст Септуагинты *следует* принципам древнееврейского синтаксиса, а сам Масоретский текст в некоторых случаях... *их нарушает*» (Там же. С. 164. Курсив авт.). Причины нарушений усматриваются во влиянии на масоретов араам. языка Мишны (Там же. С. 169). Ср.: The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 9–10.

³ На соответствующих наблюдениях по тексту Псалтири LXX основывает критику теории «подстрочности» один из русск. учеников А. Эймелеус: «Вопрос о фонетических эффектах в Псалтири связан с вопросом о целях создания греческого перевода. Интерес к ритмизации текста и аллитерациям вряд ли следует ожидать от переводчика, составляющего подстрочник еврейского текста... наличие в Псалтири фонетических эффектов может служить указанием на то, что Sitz im Leben этого греческого перевода была литургическая традиция эллинистической синагоги» (Лазаренко. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири С. 73).

Екк 12:3–7

ἐν ἡμέρᾳ,
 ἢ ἐὰν σαλευθῶσιν φύλακες τῆς οἰκίας
 καὶ διαστραφῶσιν ἄνδρες τῆς δυνάμεως,
 καὶ ἤργησαν αἱ ἀλήθουσαι, ὅτι ὠλιγώθησαν,
 καὶ σκοτάσουσιν αἱ βλέπουσαι ἐν ταῖς ὁπαῖς·
 καὶ κλείσουσιν θύρας ἐν ἀγορᾷ,
 ἐν ἀσθενείᾳ φωνῆς τῆς ἀληθείας,
 καὶ ἀναστήσεται εἰς φωνὴν τοῦ στρουθίου,
 καὶ ταπεινωθήσονται πᾶσαι αἱ θυγατέρες τοῦ ἄσματος·
 καὶ ἀπὸ ὕψους ὄψονται,
 καὶ θάμβοι ἐν τῇ ὁδῷ·
 καὶ ἀνθήσῃ τὸ ἀμύγδαλον,
 καὶ παχυνθῇ ἡ ἀκρίς,
 καὶ διασκεδασθῇ ἡ κάππαρις,
 ὅτι ἐπορεύθη ὁ ἄνθρωπος εἰς οἶκον αἰῶνος αὐτοῦ,
 καὶ ἐκύκλωσαν ἐν ἀγορᾷ οἱ κοπτόμενοι·
 ἕως οὔτου μὴ ἀνατραπῇ τὸ σχοινίον τοῦ ἀργυρίου,
 καὶ συνθλιβῇ τὸ ἀνθέμιον τοῦ χρυσοῦ,
 καὶ συντριβῇ ὕδρια ἐπὶ τὴν πηγὴν,
 καὶ συντροχάσῃ ὁ τροχὸς ἐπὶ τὸν λάκκον,
 καὶ ἐπιστρέψῃ ὁ χοῦς ἐπὶ τὴν γῆν, ὥς ἦν,
 καὶ τὸ πνεῦμα ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν θεόν, ὃς ἔδωκεν αὐτό.

Главной особенностью языка Септуагинты, которая надежно отличает его от языка литературного греческого койне любой эпохи, является то, что в целом ряде случаев его грамматический строй может быть объяснен только из еврейского текста, и это *системный*, а не спорадически возникающий признак. Необходимость объяснения перевода из оригинала не обязательно предполагает его непонятность: фрагмент может быть интуитивно понятен читателю, однако из истории греческого языка необъясним. Аналогичным образом дело обстоит со славянским текстом Библии, для которого, в свою очередь, является матрицей язык Септуагинты (а не литературный греческий язык) и многие содержательные особенности которого требуют если не особой грамматики, то во всяком случае особой стилистики библейского языка для своего научного описания. Отдельные черты стиля греческой Библии продолжили жить в Вульгате блж. Иеронима,

через нее войдя также в европейские переводы Библии Нового времени, вплоть до русского Синодального издания. Но и в новейшее время некоторые переводчики сакральных текстов считали стиль, передающий тональность оригинала путем изменения правил языка-реципиента, предпочтительным¹.

В дословной передаче с еврейского идиоматических оборотов Септуагинта, как правило, не сохраняет однообразия не только между разными книгами, но и в рамках одной книги. Хороший пример для иллюстрации этого положения представляет собой восприятие постпозитивного местоименного определения в Песни песней LXX. Этот стилистический прием, характерный для еврейского и арамейского языков, позднее перешел в идиш, а из него — в разговорный язык русскоговорящей диаспоры². Его новейшая история, несомненно, показательна для исследователя Септуагинты, поскольку отчасти оправдывает взгляд на некоторые особенности языка греческой Библии как на свойства

¹ Видимо, не без влияния отечественной традиции пер. Библии, восходящей к Септуагинте, работал над своим пер. Корана академик И.Ю. Крачковский. Для разных мест его труда характерны высокая литературность и «грубый» буквализм, в зависимости от того, насколько «нормальность» пер. потребовала бы нарушить синтаксический строй оригинала. Пример первого порядка: «Огонь Аллаха воспламененный, который вздымается над сердцами! Он над ними воздвигнут сводом на колоннах вытянутых» (104. 6–9). Пример второго порядка: «Мы сотворили человека лучшим сложением, а потом вернем его в нижайшее из низких» (95. 4–5). Как объясняет П. Грязневич в предисловии к изданию 1986 г., сознательным уклонением от русск. литературной нормы Крачковский стремился «избежать стиливых и лексических шаблонов и штампов и поверхностных интерпретаций» (Коран. М., 1990. С. 12). Такой перевод мог бы считаться историческим прецедентом, важным для вопроса о генезисе греч. Библии как «академического» продукта эллинизма, если бы не указанное влияние последней. В наше время Ю.Н. Аржанов переводит, напр., в сир. Пс 155:16 «кому мне пожаловаться, и он даст мне?» — это типичный семитский оборот, которому в русском литературном языке соответствовало бы: «кому мне пожаловаться, *чтобы* он дал мне?» Но соответствие лишь приблизительное, потому что союз «и» выражает здесь не только причинно-следственную связь. Возможны др. варианты литературного пер.: «...из тех, кто мог бы дать мне», «...как только я пожаловался», «...разве кто даст мне?» и др. Все эти варианты слиты в предложении с союзом «и», которое интуитивно понятно любому, имеющему на слуху слав. псалмы.

² Предлог $\bar{\text{ל}}$ с местоименным суффиксом, ставящийся после глг. (особенно глг. движения), ср. расхожие экспрессивные выражения: «пошел себе», «сиди себе» и т.п. Впрочем, русск. литературный язык знает, хотя менее частое, употребление этого оборота: «Ступай себе с миром» и т.п.

повседневной речи евреев эпохи эллинизма. Однако следует заметить, что а) для «ранних» разделов канона LXX как раз характерно игнорирование этого оборота¹; б) работая над переводом Песни песней, где он периодически встречается как элемент поэтической речи, толковники проявили по отношению к нему значительную свободу:

1:8a	ѦЩЕ НЕ ОУВѢСН САМЮ ТББѢ	ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν	אם לא תדעי לך
1:8b	нзыѦн тыѦ	ἐξελθε σὺ	צא לך
2:10	восгѦни, прѦиди	ἀνάστα, ἐλθέ	קומי לך
2:13–14	н прѦиди тыѦ	καὶ ἐλθέ σὺ	ולכי לך
2:11	дожда ѡнде, ѡнде себѢ	ὁ ὑετὸς ἀπῆλθεν, ἐπορεύθη ἑαυτῷ	הגשם חלף הלך לו
2:17	оуподобѦса тыѦ	ὁμοιώθητι σὺ	דמה לך
4:6	поидѦ себѢ	πορεύσομαι ἑμαυτῷ	אלך לי
8:14	оуподобѦса	ὁμοιώθητι	דמה לך

Вариативность, представленная в таблице, тем более замечательна, что Песнь песней LXX считается одним из самых буквальных, даже до невразумительности, переводов. Хотя мы не можем быть уверены в том, что некоторые из этих чтений не возникли уже в ходе переписывания исходного текста перевода, для целей настоящего очерка достаточно того, что они представляют круг основных приемов, употреблявшихся толковниками не только в Песни песней, но и в других книгах Септуагинты. Эти приемы следующие.

1. Интерпретация. Ст. 1:8a дает один из самых ярких в Септуагинте примеров перевода-интерпретации, передавая постпозитивное местоименное определение как составную часть знаменитого призыва к самопознанию (γνῶθι σεαυτόν).

2. Недословный перевод. В стт. 1:8b, 2:13–14, 17 та же конструкция понята в смысле именительного, а не дательного падежа, ее экспрессия заключена в призыве: «выйди ты», «приди ты».

¹ Ср.: νῦν οὖν φεῦγε εἰς τὸν τόπον σου: בָּרַךְ לך אֵל מְקוֹמךָ (Чис 24:11).

3. Дословный перевод. Стт. 2:11 и 4:6 сохраняют постпозитивное местоименное определение как кальку с еврейского текста. В ст. 2:10 переводчик читает не לך, а לִי.

4. Пропуск непереводаемого элемента. В ст. 8:14 рассматриваемая конструкция просто игнорируется переводчиком. Возможно, в еврейском оригинале, который лежал перед его глазами, она была пропущена; но так же игнорируются в большинстве текстов Септуагинты сочетание וְאֵל и предлог לְ.

Можно заметить закономерность в том, что приемы 1, 2 и 4 применяются толковником Песни песней в тех случаях, когда он переводит еврейскую конструкцию в сочетании со словом, не являющимся глаголом движения; напротив, при передаче глаголов движения он калькирует и постпозитивное местоименное определение, видимо свидетельствуя тем самым о его употреблении в речи грекоговорящих евреев именно в сочетании с глаголами движения. Это значит, что, во всяком случае, перевод Септуагинты не является «подстрочником» в строгом смысле слова. Он, безусловно, имеет характер литературного и живого перевода. Однако литературный язык в этом случае значительно больше *создается*, чем *заимствуется*. И создается он не в порядке свободного литературного эксперимента, но исходя из определенной цели, а именно, для приспособления друг к другу семитского языкового мышления библейской эпохи и выразительных средств греческого языка койне.

Текст, написанный на специально созданном литературном языке, должен был требовать и специального ученого толкования. Вопрос о том, насколько александрийская традиция экзегезы III в. до н.э., нашедшая отражение в Септуагинте, предшествовала идеям Аристовула и Филона, требует отдельного рассмотрения¹. По крайней мере требование «общедоступности» Священного Писания, в XIX в. определявшее деятельность библейских обществ и, возможно, повлиявшее на ту готовность, с которой некоторые ученые признали греческий язык Ветхого и Нового Завета «простонародным»², вряд ли нашло бы сочувствие

¹ См.: Саврей. Александрийская школа. С. 199–200.

² «Наш подход к библейскому языку обусловлен тем, что мы учитываем бесчисленные совпадения с космополитическим языком [того времени], а не отдельные отличия от него. Семитизмы не ставят Библию вне поля зрения гре-

в античном иудействе и христианстве. Конечно, ничто не обязывает предполагать наличие у переводчиков греческой Библии средневековых представлений о раввинах как особом сословии, либо о Церкви Учащей, обладающей монополией на толкование. Напротив, как будет видно из дальнейшего, Септуагинта равно удалена и от кумранских комментаторов с их посвящением в актуальный смысл пророческих книг, и от «Устной Торы» гаонов с ее сложной элитарной метафизикой. Она была книгой синагогальных чтений, сопровождаемых комментариями, в которых, например, «по обыкновению» участвовал апостол Павел, когда посещал синагоги (Деян 17:2). Подобный текст не обязан быть «общедоступным» в смысле обиходности языка, на котором он написан, потому что предназначается преимущественно для публичного, а не частного чтения. Без идеи собрания, экклесии, «народа Божия», где происходит передача знания и опыта от старших поколений к младшим, из одних условий пресловутого «позднеантичного индивидуализма» характер языка Септуагинты понять невозможно¹.

Важным свидетелем того, что наложение греческих выразительных средств на каркас библейского синтаксиса было воспринято именно как литературная парадигма, является внук Иисуса Сираха. В прологе к переводу книги деда, написанном на хорошем койне, как уже отмечалось, он сетует на невразу-

ческой филологии, они суть просто родимые пятна» (*Deissmann A. The Philology of the Greek Bible: Its Present and Future. London, 1908. P. 65*). Кроме Дейсмана, следует выделить Дж. Мултона, основоположника «Грамматики греческого языка Нового Завета» в 5-ти томах, начатой им в 1906 г. и законченной Н. Тернером в 1976 г.

¹ Отсчет времени возрастания индивидуалистических тенденций в античном обществе, — связанного с кризисом и распадом традиционных институтов, — начинают обычно с первых лет эпохи эллинизма, дух которой, согласно Вендланду, определяется изначально через «космополитизм», «индивидуализм» и прагматический «реализм» (*Wendland P. Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 4^e Auflage. Tübingen, 1972. S. 35, 50*). О роли «позднеантичного индивидуализма» в становлении христианства как религии личного спасения пишет на русск. языке религиовед Чуковенков Ю.А. Гenezис христианской православной антропологии: Дисс. ... докт. филос. наук. М., 2004. С. 192–207. Во всех подобных рассуждениях, кажется, упускается из вида вопрос о том, возможно ли вообще длительное существование общества на практических началах индивидуализма.

ду созданием «классического» перевода Закона и появлением переводчиков-ревизионистов.

Новый Завет, при всем стилистическом разнообразии входящих в его канон книг, воспринял парадигматику Септуагинты, по меньшей мере, в цитировании Ветхого Завета. Из того, что для евангелистов характерно достаточно вольное цитирование, видно, что не дотошность в отношении греческого текста была причиной их верности библейскому языку, а признание за последним его священного характера. Как уже отмечалось, этот сакральный статус покоился в основном на представлении о порядке изречения Божественных слов. Странность, необычность расположения и контекстуального употребления слов создавала впечатление «сильного» языка, который не продуцируется практикой бытовой или традицией литературной речи, но сам производит эту традицию¹. В том, что речь Бога является «детоподобной» (удачная характеристика высокого койне, данная Теккереем), ранние христиане, вероятно, не должны были усматривать изъяна. Действительно, библейскому мышлению свойственны простота, серьезность и особая торжественность детской речи, причем эти качества были литературными, вероятно, уже для самого древнееврейского оригинала². Признаки «сильного» языка наследовал от Септуагинты и церковнославянский перевод Библии.

¹ Это не значит, что он вообще возникает на пустом месте. Для его появления должна быть соответствующая «коммуникативная ситуация». В случае Септуагинты это «необходимость создания версии Торы для грекоговорящих иудеев. Как существовавшая практика чтения Закона в синагогах, так и сам способ перевода, по-видимому, свидетельствуют о том, что грекоподобный текст LXX был по сути функцией самого древнееврейского текста, возможностью древнееврейского текста быть распознаваемым в свих элементах по греколексемному тексту» (Вдовиченко. Цит. соч. С. 221).

² «Отсутствие ясно выраженных диалектов», отмечаемое специалистами в случае древнееврейского языка (см.: Древнееврейский язык // Библиологический словарь. Т. 1. С. 368), очевидно, характеризует не народный язык 12-ти колен до рассеяния, а язык Писания, который и сохранился в памятниках как язык книжный (The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 4). Возможно, именно явное отличие языка оригинала от народной речи побудило переводчиков Септуагинты сознательно добиваться такого же отличия и в пер.; при этом эллинская литература, в основном имеющая характер скорее народной, нежели священной, не могла считаться хорошим источником готовых форм.

4. Септуагинта в семействе библейских изводов

Памятник, сложившийся в ходе накопления ненамеренных формальных изменений, которым практически неизбежно подвергается любой переписываемый текст, называется «изводом»¹. Если в тексте, сравнительно с другими вариантами, выявлены изменения, пусть и количественно незначительные, но существенные с точки зрения содержательной, он считается «редакцией»². Однако «изменения идейные, хотя к бессознательным изменениям не относятся, могут все же явиться результатом нецеленаправленных наслоений при переписке в определенной среде»³. В таком случае уместно все-таки говорить об изводе⁴. Последнее замечание имеет большой вес для древнееврейского Священного Писания, передававшегося в форме консонантного (т.е. состоявшего преимущественно из одних согласных) текста⁵. Здесь изменения, кроме обычных письменных ошибок, связанных с путаницей букв похожей формы, могли постоянно возникать на уровне традиции прочтения неогласованного текста, которая сама по себе была устной, а не письменной⁶.

¹ Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. С. 23.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же.

⁵ Еще в XIX в. вопрос о времени появления огласовок на письме считался спорным, и П.А. Юнгеров допускал, что они могут восходить к мужам Великого собрания. Теперь установлено на материальных источниках, что в течение длительного времени вокализацию в основном заучивали на память, не записывая. «Древнейший еврейский язык, — отмечает специалист по кумранским рукописям, — знал только консонантное письмо и буквы вокализации, но последние редко употреблялись. Когда Варух записывал за Иеремией его пророчества, он мог использовать одно консонантное письмо, и когда Иероним в Вифлееме переводил Ветхий Завет на латынь, у него были только рукописи с консонантным текстом» (Bardtke. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. S. 20).

⁶ Сам способ пер., возможно, был таким: «один рецитировал еврейский текст, один переводил устно, а один или несколько писцов записывали» (Louw Th., van der. The Dictation of the Septuagint Version // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. 2008. № 2. P. 211). Отметим, что это как нельзя лучше согласуется с преданием о 32-х келлиях, если говорить об организации труда. Тж.: Ziegler J. Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1QIs^a) // Qumran and the History of the Biblical

Мы принимаем Септуагинту как свидетеля устной традиции прочтения Библии своего времени, отражающего состояние позднебиблейской религиозной мысли¹. Сама постановка вопроса о том, была ли Септуагинта редакцией перевода или переводом редакции еврейского текста, является довольно условной, так как аналогичные вопросы могут быть поставлены относительно других крупнейших текстуальных свидетелей: канонизированного в иудаизме Масоретского текста², Самаритянского Пятикнижия³ и рукописей Мертвого моря,

Text. Cambridge, 1975. P. 115. «Не исключено, — пишет российско-германский исследователь, — что переименование консонантов рассматривалось переводчиком как “критика текста”, как восстановление если не первоначального текста, то, во всяком случае, более связного (*lectio melior*)...» (Лазаренко. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири. С. 82). Аналогичные приемы могли применяться и в ходе работы масоретов.

¹ За «Библию» здесь принимаются книги Ветхого и Нового Завета; подразумевается, что до Иоанна Крестителя говорить об окончании библейской эпохи преждевременно; мышление апостолов Иисуса Христа, несомненно, было мышлением библейским.

² Особенно в тех случаях, где МТ представляет более пространные, чем LXX, версии того же текста, ученые склонны говорить о «редакциях». Так, еще в начале XX в. большинство исследователей признавало, что книга пророка Иеремии в МТ является дополненной, что подтвердилось открытием в Кумране прототипа Иер LXX на иврите. Тов отмечает, что текст 1 Цар 16–18 в греч. версии примерно на 45% короче, чем в евр. (Тов. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT // The Earliest Text of the Hebrew Bible. P. 126). Вопрос о природе подобных дополнений мы оставляем за скобками; в самом широком смысле они отражают постоянное взаимодействие между письменной и устной традицией, или, в терминологии М. Фишбеяна, между *traditum* {переданным} и *traditio* {преданием}, как способами получения Откровения и его фиксации (см.: Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. P. 6 ff).

³ В Самаритянском Пятикнижии насчитывают ок. 6000 разночтений с МТ, из них ок. 1600 совпадают с LXX. В числе особенностей памятника специалисты различают «сектантские чтения» (отражающие тенденциозность переписчиков) и «расширения». Последние подразумевают замещение архаичных форм, устранение грамматических и исторических затруднений, ошибки писцов (см.: Waltke B. The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament // New Perspectives on the Old Testament. Waco, Tex., 1970. P. 212–239). Некоторые разночтения Самаритянского Пятикнижия с МТ, но не «сектантского» характера, были обнаружены в кумранских рукописях (см.: Klein R. W. Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. P. 17). См. тж.: Жамкочан А. С. Неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия из собрания Российской Национальной библиотеки. М., 1996. С. 18.

найденных в Кумране¹. О значении последних для сравнительного изучения МТ и LXX писали много в течение прошлого века: они расценивались то как пошатнувшие авторитет МТ, то как подтвердившие, что многие чтения LXX не имели поддержки в традиции палестинских переписчиков и толкователей I в. до н.э. Однако все эти выводы опирались на свидетельства частного характера, которые вряд ли поддаются убедительной генерализации. Общее же значение кумранских свитков заключается в том, что они показали, с одной стороны, высокую степень устойчивости общих контуров канона священных книг и его содержания, а с другой стороны, высокую степень вариативности частных чтений². Стало принципиально доказуемым наличие в основе LXX оригинала, отличающегося от МТ³. Они также опровергли мнение, которое высказывал еще Свит, что в Палестине дохристианского времени экзегеза находилась «еще в зачаточном состоянии»⁴. Кроме того, напечатанные в 1961 г. более поздние тексты из Вади-Мураббаат, переписывавшиеся в кругу сторонников Бар Кохбы, позволили видеть, как во II в. н.э. велась работа по стандартизации МТ (созданию т.н. «рав-

¹ Большинство кумранских рукописей датируется периодом со II в. до н.э. по I в. н.э. Древнейшие манускрипты МТ: собрание малых пророков из Каира (895 г.), Вавилонский кодекс пророков (916 г.), Алеппский кодекс (ок. 920 г.), Пятикнижие, хранящееся в Британском музее (X в.). Самым древним на сегодняшний день полным сводом евр. Библии является Ленинградский кодекс (XI в.).

² См.: *Cross F.M. The Evolution of the Theory of Local Texts // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 308–311; Talmon Sh. The Textual Study of the Bible — A New Outlook // Ibid. P. 325–326.*

³ *Tov. The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX // Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. P. 13; Olofsson S. Qumran and LXX // Qumran and the Old and New Testaments. P. 232–248.*

⁴ *Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 319.* Для Свита это аргумент в пользу александрийских истоков Септуагинты, в которой он находит явные признаки галахи (*Ibid. P. 327*). В сравнении с кумранскими пересказами Библии, однако, греч. текст очень консервативен. Анализ этих произведений показывает, что «авторы, использовавшие библейские стихи таким образом, держали в уме их целостную и системную *peshar*-интерпретацию» (*Kister M. Biblical Phrases and Hidden Biblical Interpretations and Pesharim // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research. P. 38*).

винской редакции»), а также приведению в соответствие с ним греческого перевода Ветхого Завета¹.

На фоне открытий середины XX в. собственный авторитет Септуагинты сам по себе не увеличился и не уменьшился; был только развеян предрассудок некоторых ученых прошедших столетий о неподвижности еврейского текста, якобы достигнутой переписчиками задолго до выработки средневековых норм его воспроизведения. Стало ясно, что текст Ветхого Завета имел широкое хождение и был постоянно включен в процесс живой религиозной мысли, — комментирующей, а нередко и ревизионизирующей², — возможно, еще ожидавшей новых откровений, что радикальным образом противопоставляет ее раввинской схоластике и мистицизму Средневековья. На этом фоне интерес к Септуагинте начал закономерно расти именно потому, что она была переводом на язык другой культуры, причем переводом ученым и поставленным под надзор общины, т.е. предприятием, функциональная ограниченность которого с самого начала осознавалась его исполнителями. От результатов их работы разумно было бы ожидать не целенаправленных изменений, а такого своеобразия, которое диктовалось четырьмя основными причинами: а) наличием другого варианта еврейского текста в осно-

¹ «Материалы из Вадди Мураббаат не содержат тех вариантов текста, формата и орфографии, которые имеют место в кумранских свитках» (*Skehan P.W. The Qumran Manuscripts and Textual Criticism // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 212*). См. тж.: *Cross F.M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 183–184*.

² Ср., напр., мнение Тальмона: «Кумранские писатели считали библейскую литературу живой материей, и участвовали в продолжающемся процессе ее созидания. Их отношение к библейским книгам и священному тексту более сходно с отношением автора Паралипоменон к более ранним библейским писаниям, нежели с отношением раввинов к их канону... Они смотрели на библейскую литературу изнутри ее орбиты, а не извне, как авторы апокрифов и раввины» (*Talmon Sh. The Textual Study of the Bible — A New Outlook // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 325*). В то же время, как указывает Э. Тов, уже канонизированные тексты подвергались *исправлению* ошибок, (якобы) сделанных предыдущими переписчиками, но не *редакции* (Текстология Ветхого Завета. С. 181, прим. 47). Следует принять во внимание при рассмотрении такого плодотворного для истории религии вопроса, как формирование канона библейских книг, что для религиозных людей древности работа со священным текстом — не процесс редакторской правки, а требующее максимального благоговения обращение с живой тканью традиции, лишь одной из сторон которой является писанный текст.

ве; б) устной традицией чтения того же самого консонантного текста; в) трудностями передачи смысла на другой культурной основе; г) интерпретативной активностью переводчиков, продиктованной также устной традицией, вплоть до использования ими экзегетических примечаний и агадических вставок¹. «Нет сомнения, — пишет Ципор, — что во время своей работы переводчик отклонялся от еврейского текста, который лежал перед его глазами, в области стиля или интерпретации и т.п. Вместе с тем вполне вероятно, что часть “изменений”, сделанных переводчиками LXX по отношению к МТ, отражает альтернативную еврейскую основу. Некоторые из них встречаются в других древних переводах, иные — в древних семитоязычных текстах (в Самаритянском Пятикнижии, в рукописях Кумрана), причем между этими версиями и LXX нет прямой взаимозависимости. Так, имеются в книге Бытия LXX многочисленные особенности, наличествующие также у самаритян, и по крайней мере значительная часть их должна рассматриваться в качестве независимых свидетельств другой версии текста. Но о большей части изменений невозможно судить с уверенностью, отражают ли они другую версию или введены переводчиками»².

В отношении к Септуагинте, Масоретскому тексту и Кумранским рукописям, с нашей точки зрения, уместнее применять категорию «извода», чем категорию «редакции», так как это позволило бы оставить в стороне претенциозные и малодоказательные дискуссии о целенаправленных изменениях в каждой из этих версий Священного Писания. Разумеется, есть отдельные случаи, когда преднамеренность идейных изменений может быть доказана с высокой степенью достоверности, не говоря уже о вставке (или, наоборот, удалении) целых отделов текста, в каковых случаях уместно говорить о редакции данной библейской книги. Однако в целом при сравнении продуктивности двух подходов, один из которых занимается поиском мотивов целенаправленных искажений и волей-неволей продолжает средневековую практику взаимных инвектив верующих — обладателей священных рукописей, а другой исследует, при допущении непреднамеренности большей

¹ Согласно Хорбери, Септуагинта «представляет собой форму передачи Писания вместе с традицией его толкования» (*Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism. P. 100*).

² Ципор. Перевод книги Бытия Септуагинты. С. 13.

части отличий, как отражает нарастание своеобразия того или иного извода ход религиозной мысли его обладателей, превосходство второго в рамках научного диалога кажется несомненным.

а) Отношение LXX к МТ

Если Септуагинту рассматривать как перевод-интерпретацию оригинала, то она фактически представляет собой «самый ранний из сохранившихся мидрашей»¹, т.е. толкований Священного Писания. Однако ее характер не в точности такой, как у арамейских таргумов — устных переводов с МТ, записанных в течение первого тысячелетия н.э. «Таргум, — объясняет Бардтке, — толкует (*dolmetscht*). “Толковать” — значит разъяснять как дух, так и дословный смысл текста. Чаще всего таргум делает именно это, интерпретируя библейский текст при помощи богословских понятий (*Denkformen*) своего времени»². Таким образом, он занимает среднее положение между истолкованием раввинского типа (мидрашем) и собственно переводом³. В отличие от этого типа передачи смысла священного текста, Септуагинта прибегает к эксплицитному истолкованию не постоянно, а только выборочно. Ее основное предназначение было не мидрашистским, а литургическим и легислативным, поэтому многие «вставки», обнаруживаемые в ней по отношению к известному в настоящее время еврейскому подлиннику, могли в действительности принадлежать оригиналу, который лежал перед глазами переводчиков: особенно это касается более ранних переводов и самых авторитетных отделов Писания.

Вопрос об отношении LXX к МТ есть вопрос о возникновении, характере и смысле своеобразия обеих версий. По поводу возникновения достаточно ясно, что в общих чертах первичным может оказаться как тот, так и другой извод. Поэтому каждое расхождение между ними должно изначально рассматриваться отдельно и только по тщательном исследовании в узком и широком контексте подвергаться классификации наряду с другими. Что касается характера и смысла, то здесь должны быть учтены три варианта:

1. Септуагинта в своем правильном чтении выражает подлинный древнееврейский текст своего времени;

¹ Lieberman. *Hellenism in Jewish Palestine*. P. 50.

² Bardtke. *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*. S. 31.

³ Diez Macho A. *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Madrid, 1982. P. 31.

2. Септуагинта в своем интерпретативном парафразе или прибавлении выражает подлинное древнееврейское предание своего времени;

3. Септуагинта почему-либо искажает подлинный древнееврейский текст.

Остановимся подробнее на последнем из этих пунктов. Уже в древности толковников упрекали в сознательных нарушениях словесного строя оригинала исходя из а) политических и б) религиозных мотивов. Новейшая наука прибавила к ним еще причины другого рода: в) философскую заинтересованность, г) партийную ангажированность, е) лингвистическую некомпетентность.

а. Раввины, указывая на «тенденциозность» Септуагинты, отмечали, в частности, то, что слово יָחַץ {заяц} в одном из предписаний относительно нечистых животных (Лев 11:5, Втор 14:17) передано не обычным греческим λαῦς {заяц}, а его редким эквивалентом δασύπους {мохноногий}. Считается, что это было сделано из опасения навлечь на еврейскую общину гнев Птолемея, так как отец Птолемея I Сотера имел прозвище Λαῦς¹. Наряду с этим указывались еще девять «изменений» (АН II. XXXVII), которые или не подтверждаются текстом Септуагинты, или неточно цитируются раввинами (в трактате Софрим их число доходит до тринадцати)². В новое время Г. Гретц считал, что употребление слова ἄρχων {князь} во Втор 17:14–15, где описывается будущее установление царства в Израиле, на месте מֶלֶךְ {царь} еврейского текста является данью «уважения к египетскому фараону», т.е. признания вассальной зависимости иудейской знати от правителей эллинистического Египта, носивших титул василевсов³. Поскольку выбирает этого «князя» все-таки Бог (ст. 15), текст отражает ситуацию времени правления священников в Иерусалиме. Слово מַלְכוּת {царство его} в стт. 18 и 20

¹ Талмудические трактаты: Пиркей Авот, Авот де-рабби Натан. М., 2011. С. 288, прим. 252.

² Источниками этих представлений о характере работы переводчиков LXX являются, как указывает М. Ципор (Перевод книги Бытия Септуагинты. С. 11), Барайта — Мегилла 9а, Мехилта р. Ишмаэль на Исход 12 и Иерусалимский Талмуд — Мегилла 1, 12 и далее. При этом он отмечает, что «наблюдается сходство формулировок во всех этих версиях».

³ Алексеев А.А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. С. 217.

переведено как ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ {начало его}. Возможно, уходя от конкретной исторической ситуации царского времени как утратившей свою актуальность, переводчики переносились мыслью к рубежу исторического времени, опираясь на известные пророчества (ср. пункт III. 1. 1 ΑΡΧΩΝ). Надо заметить, что такие соображения подтверждают изначальное предание о переводе Семидесяти, во-первых, как официальном документе иудейской диаспоры при александрийском дворе, а во-вторых, как переводе именно Пятикнижия, потому что в пророческих книгах даже спорадические проявления политического благоразумия, подобные этим, отсутствуют. Мало того, что сами апокалиптические ожидания пророков потребовали бы существенных искажений, если бы переводчик решил действовать в подобном духе, — некоторые места содержат нарочито вызывающие высказывания, например: «Я натянул тебя, Иуда, как лук, вложил Ефрема [как стрелу], и воздвигну чад твоих, Сион, на чад Еллинских (евр. יִן), и осяжу тебя, как меч ратоборца» (Зах 9:13–14; см. тж. Иер 46:16, 50:16, Иоил 3:6). Вероятно, книги пророков и не предназначались греческой публике: так, Филон в сочинениях, адресованных «внешним», цитирует только Пятикнижие¹.

Таким образом, изменения еврейского текста по политическим мотивам, если вообще допустить их вероятность, являются в Септуагинте единичными случаями, для понимания которых надо к тому же учитывать контекст эсхатологических ожиданий.

β. Коррекция текста по религиозным мотивам, описываемая в раввинских источниках, имеет двойственную природу — затемнения духовного смысла и эвфемизации буквального. Что касается первого рода соображений (которые встречаются также у Иеронима), они представляются голословными, не имея под собой достаточной аргументации. Вопрос об эвфемизмах заслуживает большего внимания, так как подобная практика была характерна и для деятельности самих масоретов². Из эвфемиз-

¹ См.: Goodenough. By Light, Light. P. 74.

² Как отмечает Вайнгрин, раввины регулярно исправляли при чтении то, что казалось нетактичным, причем «иногда подвергались изменению слова в писаном тексте» (Вайнгрин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. С. 17). Фишбейн полагает, что евр. книжники, в обиходе которых появились даже специальные термины נִסָּח {эвфемизм} и תּוּקָה {корректурa}, обучились этому в эллинистическое время у александрийских грамматиков (Fishbane. Biblical Interpretation in Ancient Israel. P. 66, 69). См. тж.: Хвольсон Д.А. История ветхоза-

мов одни могли быть продиктованы теологическими, а другие нравственно-эстетическими соображениями. Из первого разряда — пример, приводимый в том же фрагменте Авот де-р. Натан, согласно которому Септуагинта переиначивает сообщение о смехе Сарры при известии о том, что у нее родится сын (Быт 18:12), следующим образом: «Сарра рассмеялась в обществе подруг своих». Подразумевается, что, с точки зрения благочестивых толковников, Сарра, образец женской добродетели, не могла смеяться над словами Бога. Как и большинство примеров такого рода, опоры в самом греческом тексте этот пример не находит¹, напоминая больше раввинский мидраш или таргум, чем цитату из Септуагинты².

Самый известный в научной литературе о Септуагинте прецедент теологического эвфемизма представляет собой передача еврейской фразы וַיֵּדְאוּ לִפְנֵי יְהוָה {и видели Бога Израилева}, — о старейшинах, восшедших с Моисеем на гору Синай во время богоявления, — словами καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ {и видели место, где стоял Бог Израилев} (Исх 24:10). По контексту это не простая замена, но хорошо согласованная с последующим рассказом: «и под ногами Его (ὕπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ) нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное». Таким образом, если согласно МТ старейшины видели самого Бога Израилева, то согласно LXX они видели только признак Его присутствия — как бы небо, спустившееся на землю. Этот перевод, возможно, представляет собой согласование с текстом псалма: προσκυνήσομεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ {поклонимся на место, где стояли ноги Его} (Пс 131:7), и в таком случае он служит не столько эвфемизации богоявления в книге Исход, сколько прославлению Иерусалима как «земного неба», ничем не уступающего Синаю, в истолковании псалма. Другую группу примеров представляют гармонизации, такие, как в истории Гедеоны: сначала сообщается, что с ним беседо-

ветного текста и очерк его древнейших переводов по их отношению к подлиннику и между собою // Христианское чтение, издаваемое при С.-Петербургской духовной академии. 1874. № 4. Ч. 2. С. 50 и далее.

¹ Там сказано: ἐγέλασε δὲ Σαρρα ἐν ἑαυτῇ {рассмеялась же Сарра в себе}.

² Напр., А. Шинан отмечает, что «две тенденции — всяческое оберегание репутации праотцев и еврейского народа в целом и удаление антропоморфизмов — наиболее ярко характеризуют Таргум Онкелоса» (Шинан А. Мир агадической литературы. С. 138–139).

вал «ангел Господень» (Суд 6:12), а ниже в ст. 14 говорится — וַיִּפֶּן אֱלֹהִים {и приблизился к нему Господь}. Септуагинта переводит по одной версии καὶ ἐπέστρεψε πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος κυρίου {и приблизился к нему ангел Господень} (B), по другой же еще более иносказательно: καὶ ἐπέβλεψεν πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος κυρίου {и призрел на него ангел Господень} (A). В последнем случае, возможно, первоначально имел место вариант καὶ ἐπέβλεψεν πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος {и призрел на него Господь} — тогда можно говорить о чисто эвфемистическом переводе. Однако и он имеет объяснение из контекста: в ст. 13 приведена короткая, но экспрессивная молитва Гедеона, ответом на которую и является ст. 14. — Толковники проинтерпретировали «приближение» Господа как то, что Он *внял* молитве, или, в обычном словоупотреблении, *призрел* на нее.

Итак, богословские эвфемизмы часто имеют экзегетическую природу, а как редакторский прием они вовсе не регулярны в греческом тексте, и можно указать места в пределах Пятикнижия, где эту тенденцию проявляет, наоборот, масоретская версия. Например, в той же книге Исход по LXX Моисей дерзновенно говорит Богу: ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν· γνῶστώς ἴδω σε {яви мне Самого Себя, чтобы мне явно узнать Тебя}¹, тогда как по МТ он просит: וְדַעַךְ דְּרַכְךָ נָא אֶל הוֹדְעִי {дай мне знать пути Твои, чтобы я знал Тебя} (Исх 33:13). А. Эймелеус полагает, что в оригинале вместо דְּרַכְךָ {пути Твои} стояло פָּנֶיךָ {лице Твое}². Ниже по тексту некоторые списки LXX (прежде всего B) сохранили повторение просьбы: ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν, в то время как МТ в этом месте читает: הֲרָאִי נָא אֶל כְּבוֹדְךָ {покажи мне славу Твою}. Существенно для истории еврейского текста, что и некоторые списки Вульгаты сохранили чтение, по смыслу совпадающее с греческим, но восходящее к реконструируемому оригиналу: ostende mihi faciem tuam {яви мне лице Твое}³. Таким образом, здесь имеет место обратное соотношение между МТ и LXX в области эвфемизации священных речений. Аналогичным образом в Екк 5:5 еврейский стих — וְאַל תֹּאמַר לִפְנֵי הַמַּלְאָךְ כִּי שָׁגַגָה הִיא {не говори пред ангелом, что

¹ Слав. пер.: ꙗви ми тебе самаго, да разѹмнѹ вѣждѹ тѣ — интересен философской трактовкой фразы.

² Aejmelaeus. Von Sprache zur Theologie: Methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta. P. 29.

³ Ibid. Loc. cit.

это ошибка} — представляется менее древним и подлинным, чем греческий: μή εἴητις πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ, ὅτι ἄγνοιά ἐστιν» {не говори пред лицом Божиим, что это ошибка}.

В некоторых случаях разные списки греческой Библии демонстрируют различную степень приближения к оригиналу. Таков пример фразы תִּירוּשִׁי הַמְשָׁמֵם אֱלֹהִים וְאָנוּשִׁים {вино мое, веселящее богов и людей} (Суд 9:13), которая в редакции Оригена и Ватиканском кодексе переведена буквально, причем слово אֱלֹהִים понято в единственном числе: τὸν οἶνόν μου τὸν εὐφραίνοντα θεὸν καὶ ἀνθρώπους {вино мое, веселящее Бога и людей}¹, в то время как Александрийский кодекс интерпретирует иначе: τὸν οἶνόν μου, τὴν εὐφροσύνην τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν ἀνθρώπων {вино мое, радость, что у Бога для человеков}. Вероятно, последний вариант отражает опасение того, что прямой перевод мог быть воспринят эллинизированным читателем как сближающий Бога Израилева с Дионисом. Однако трудно сказать, когда это опасение было более актуальным — при первом переводе или в последующее время. Вероятно, по мере вхождения в синагогу языческих слушателей появление таких корректур становится более ожидаемым. Согласно Гекзаплам по изданию Фильда Семидесяти принадлежало первое чтение, тогда как Симмах, например, вообще выпускает перевод слова אֱלֹהִים. Что касается эвфемизмов нравственно-эстетического характера, их можно найти в переводе книги Притчей Соломоновых.

у. О философской заинтересованности толковников много писали в XIX в., но теперь этот вопрос далек от того, чтобы считаться решенным². Указывали, довольно произвольно, на «латонический» характер перевода созвучия תָּלוּ וְכָלוּ {пустая и тщетная} применительно к земле в первый день сотворения (Быт 1:2)

¹ Ср. Pesh: כִּירוּשִׁי הַמְשָׁמֵם לֵב וְאָנוּשִׁים {вино мое, веселящее сердце богов и людей}; Vulg совпадает с процитированным греч.: vinum meum quod laetificat Deum et homines.

² Олофсон справедливо указывает на то, что многие предполагаемые теологические и др. тенденции пер. могут быть удовлетворительно объяснены «лингвистической стратегией переводчика в передаче трудных для понимания выражений» (Olofsson S. God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint. Stockholm, 1990. P. 149). Это не значит, разумеется, что таковые стратегии сами по себе не поддаются анализу с точки зрения реконструкции взглядов переводчика и мировоззрения той традиции, к которой он принадлежал.

словосочетанием ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος {невидимая и не-устроенная}: якобы под «невидимостью», учитывая употребление Платоном слова ἀόρατος (Тимей, 51a), подразумевалась идеальность¹. Более основательным выглядит замечание раввинов, согласно которому толковники переиначили «Вначале сотворил Бог» на «Бог сотворил вначале», чтобы не давать повода язычникам вводить какое-либо «начало», предшествующее Богу. Однако ни в одном из текстуальных свидетелей Септуагинты мы следов такого изменения не находим. Наоборот, выражение ἐν ἀρχῇ {вначале}, как отсылка к первому Откровению, открывает Евангелие от Иоанна и становится впоследствии поводом для возвышенных рассуждений св. Василия Великого о вневременности начала творения (см. его Беседу 16-ю).

В современной науке философская подготовка переводчиков оценивается неодинаково. Так, по мнению А. Нейе, автора еврейского раздела «Истории философии» (Париж, 1966), LXX «сознательно интерпретативна, и некоторые тенденции этой экзегезы, в том числе самые значимые, определенно являются философскими»². В то же время немецкий ученый П. Вендланд считал, что «Септуагинта не выказывает никакого знакомства с греческой философией и особенностями ее терминологии»³. В дальнейшем мы рассчитываем показать, что текст Септуагинты во многих случаях подлежит философскому анализу, содержа в себе переводческое осмысление целого ряда философски значимых положений библейской мысли. Однако каждый такой случай должен рассматриваться отдельно, в целом же какую-либо тенденцию — идеализирующую, спиритуализирующую и т.п. — в интерпретативных слоях этого древнего перевода выявить не удастся⁴.

¹ Впервые у Филона (Сотворен., 29). В XIX в. на это указывали Дэне, Зигфрид, Гфрёрер, Корсунский и др. Современную полемику по вопросу см.: *Brayford S. Genesis // Septuagint commentary series. Leiden, 2007. P. 205–208.*

² Цит. по: *Lamarche P. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // The Bible in Greek Christian Antiquity. P. 23.*

³ *Wendland. Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. S. 203.*

⁴ Касательно такого приема, как устранение антропоморфизмов, — характерного также для таргумов, — некоторые примеры и контрпримеры см. в статье: *Hanson A. The Treatment in the LXX of the Theme of Seeing God // Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. P. 557–568.*

б. Из сочинений Иосифа Флавия мы знаем о существовании в Палестине начала нашей эры трех основных партий или «школ»: фарисеев, саддукеев и ессеев. Для изучения каждой из них существуют свои источники. Меньше всего материалов предоставляет саддукейство, погибшее вместе с начальством иерусалимского храмового жречества, хотя существует версия, согласно которой некоторое продолжение эта ветвь получила в средневековом караимстве¹. Что касается кумранских «сынов Садока», они, скорее, представляли оппозицию столичной клерикальной знати. Происхождение их из архиерейской среды показывает сложность и неоднозначность ситуации, в которой оказалась преемственность в области культовой практики после возвращения из вавилонского плена. Документы Кумрана и родственные им, как традиционно считается, выражают позицию ессеев. Или, во всяком случае, они возникли в той же сектантской среде, что и ессейское движение. Наиболее подробные сведения принадлежат наследию партии фарисеев — «отделенных» (שִׁטְרָה), которые уделяли основное внимание проблемам ритуальной чистоты, при этом не противопоставляя себя официально архиерейскому дому в Иерусалиме, но пытаясь контролировать его действия от лица сословия книжников². Традиция указывает на то, что первосвященники, относящиеся к своему наследному служению как к ремеслу, часто были менее образованны, чем следившие за каждым их движением миряне-уставщики, досконально знавшие не только Писание, но и устное предание. Отсюда выходит учение о двух Торах, полученных Моисеем на горе Синай, — записанной и незаписанной. Именно фарисейство было той почвой, на которой формировались основные положения учения раввинов (от «равви»

¹ Такое мнение встречается у иудейских полемистов. Суждение о саддукеях как чисто политической партии см. в очерке: Иоанн Арсеньев, *свящ.* Саддукеи: Происхождение этой иудейской партии и религиозно-политические ее воззрения. М., 1911. С. 29 и далее.

² Сословие книжников или писцов фактически находилось в оппозиции к архиерейской аристократии от лица народной бедноты. См.: Чериковер. Эллинистическая цивилизация и евреи. С. 197. При этом, опираясь на евангельские свидетельства против фарисеев, можно предположить, что сами они постепенно превратились в городской состоятельный класс, «благочестие» которого не исключало накопления имущества.

(יְיָ) {господин, учитель мой}), позднее унаследованные уже по-слехрамовым иудаизмом¹.

Исследователи отмечают, что «создание Септуагинты сопровождалось такой же протораввинистической деятельностью, как и создание масоретской еврейской Библии»². Действительно, по самому преданию о ней Септуагинта была произведением книжников, которые обладали правом толкования Закона и могли применять его в процессе перевода. В связи с этим утверждается, что в Септуагинте наличествуют признаки «фарисейской редакции» еврейского текста Библии³. Так, например, существует раввинский термин «вторая десятина» (שני עשרה), означающий, согласно Талмуду, повторное отделение десятой части имущества, совершавшееся четырежды за семь лет для паломничества в Иерусалим, где она и должна была быть использована богомольцем во время пребывания во святом городе. МТ не имеет этого термина, тогда как LXX читает: «Когда ты закончишь выделять всю десятину плодов земли твоей в третий год, вторую десятину (τὸ δεῦτερον ἐπιδέκατον) дай левиту, пришельцу, сироте и вдове, чтобы они ели в городах твоих и насыщались» (Втор 26:12). В еврейском тексте стоит словосочетание שנה חמשה עשר {в год десятины}, а толковники перевели так, будто увидели на его месте знакомый термин שני עשרה {второе, десятина}. Однако такое словоупотребление могло возникнуть и задолго до фарисейского движения, отражая принятую практику применения закона; во-вторых, то, о чем сказано в этом месте LXX, в терминологии раввинов является «десятиной для бедных», а вовсе не «второй десятиной», аргументация в пользу которой основывалась на другом тексте (Втор 14:22–23). Впрочем, Э. Тов, указывающий на пример этого греческого перевода, отмечает лишь, что «такая экзегеза обнаруживает палестинское происхождение некоторых переводчиков Пятикнижия»⁴.

¹ См., напр.: *Goranson S. Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment. Vol. 1. P. 548.*

² *Вайнгрин. Введение в текстологию Ветхого Завета. С. 94.*

³ Или «протофарисейских» тенденций, например в эсхатологии, мессианизме. См.: *Schaper J. Eschatology in the Greek Psalter // Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. S. 368.*

⁴ *Тов. Иудейские и христианские аспекты Септуагинты // Материалы XIX ежегодной Богословской конференции ПСТГУ. М., 2009. С. 208.*

Другой аргумент в пользу фарисейского перевода, приводимый Гретцем, опирается на Лев 23:11, где Септуагинта имеет выражение «утром первого [дня]» (τῇ ἐλαύριον τῆς πρώτης) — в это время на Пасху священник должен приносить Богу начатки пшеницы нового урожая. В еврейском тексте стоит словосочетание «утром субботы» {לַבֹּשֶׁת לַמָּחָמָה}: таким образом, греческий перевод представляет собой интерпретацию в защиту обычая, на котором настаивали книжники в споре против саддукеев, приносить в жертву пшеницу 15 Нисана, чтобы суббота оставалась днем полного покоя. На это Свит возражает, что далее в ст. 15 греческий толковник перевел то же самое словосочетание правильно, как «утро субботы», а это подтверждает домаккавейское происхождение перевода, позднее лишь частично (в ст. 11) поправлявшегося рукой фарисея¹. Однако данное возражение пропадает, поскольку основывается на неверном чтении: в действительности рукописи LXX дают здесь множественное число ἐλαύριον τῶν σαββάτων {утром суббот}, что согласуется с пониманием «субботы» как «недели» в ст. 16, где выражение לַבֹּשֶׁת לַמָּחָמָה טו законно переводится: ἕως τῆς ἐλαύριον τῆς ἐσχάτης ἐβδομάδος {до первого дня после седьмой недели}². Итак, перевод вполне последователен и берет за основное значение слова לַבֹּשֶׁת — «неделю», поэтому выражение «утро недели» толкует как «утро первого [дня недели]». Однако для решения вопроса о том, появляется ли такое истолкование впервые только с фарисеями, нет достаточных данных.

Что Септуагинта отражает не только письменно зафиксированный в III в. до н.э. текст Писания, но и устную традицию его чтения и понимания, несомненно. Доказательства же специально фарисейского характера этой традиции представляются недостаточными. Они всегда строятся с опорой на отдельные черты отдельных памятников. Так, М.И. Рижский защищает это мнение, указывая на то, что целый ряд положительных утверждений о гибели нечестивых и наказании зла в книге Иова LXX переведены в форме оптатива 3-го лица, т.е. как просьбы, а не констатации: «Немощный да избежит руки сильного, да будет надежда

¹ Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 17.

² Так в Син. Современный пер. РБО в ст. 11 признает законность истолкования Септуагинты: «Пусть священник вознесет сноп в день, следующий за ближайшей субботой». Это также согласуется с тем, что суббота — день покоя прежде всего для Господа, и уже в силу этого для человека (Исх 20:11).

немощному, а уста неправедного да заградятся» (Иов 5:15–16), и мн. др. Тем самым якобы ослабляется саддукейский фатализм и усиливается фарисейская доктрина непредсказуемости земного исхода человека¹. При этом не учитывается, однако, то, что в еврейском языке (как и в русском) вообще нет императива и оптатива 3-го лица, побудительная же частица *קִי* употребляется не во всех случаях. В переводе книги Иова толковники задействуют хорошо знакомый Библии жанр благословений и проклятий, выступающих именно как пожелания, и первым прецедентом такого проклятия, где применяется исключительно форма имперфекта в значении оптатива, станут горькие слова Иова о дне своего рождения (Иов 5:3–9), которые всегда переводятся на русский язык в сослагательном наклонении. В Псалтири есть множество примеров того же рода (Пс 70:8; 79:8,10,11; 83:18–19; 88:3; 89:14; 98:1 и др.).

Споры ведутся и вокруг неканонических книг. Так, Лорейн полагает, что автор книги Иудифь «может быть назван ранним фарисеем»², поскольку в ней большое внимание уделяется обрядам очищения. Израильский ученый Х. Мантель в статье «Хасиды в древности» (1976 *למדת חסידות*) утверждает, наоборот, что книга возникла в среде саддукеев, так как у них одних молитва соединялась с омовением³. Другие авторы подозревали сектантское происхождение памятника, в ответ на что Л. Уиллс перечисляет положительные упоминания Иерусалима в нем (стт. 9:1; 15:8–9; 16:18–19) и называет позицию автора «строгой проиерусалимской»⁴. Как представляется, все подобные рассуждения основаны на не вполне корректном приеме заключения от части к целому на основании отдельных стихов, без учета самого целого, которое представляет собой вся книга и на почве структурного анализа которого Т. Крейвен делает более обоснованное заключение: «На самом деле нет оснований утверждать, что автором истории был саддукей, зилот, ессей или фарисей»⁵.

¹ См.: Рижский М.И. Иов Септуагинты // Бахрушинские чтения. 1974. III. С. 162–165.

² Lorein G.W. The Antichrist Theme in the Intertestamental Period. London, 2003. P. 57. Это мнение поддерживалось еще в начале XX в. (Глубоковский. Библиейский словарь. С. 381).

³ См.: Craven T. Artistry and Faith in the Book of Judith. P. 119.

⁴ Wills L.M. The Jewish Novel in the Ancient World. New York, 1997. P. 139.

⁵ Craven. Op. cit. P. 121.

В целом поведение Иудифи, которая резко осуждает решение старейшин употребить в пищу освященную десятину во время угрозы голода (ст. 11:13), скорее расходится со сложившейся в начале н.э. иудейской традицией, согласно которой «тяжесть доказательства лежит на отягчающем» (Санхедрин, Тосефта 7, 6). Слова из греческой Псалтири — «Бог рассыпал кости человекоугодников (ἀνθρώπων ἀρεσκῶν)» (Пс 52:6)¹, приравнивающие желающих нравиться (ἀρεσκῶ) к безбожникам (ср. ст. 2), — могли быть направлены, в зависимости от контекста, в адрес как фарисеев, так и эллинистов.

ε. В некоторых случаях филологи находят, что предполагаемый вариант еврейского текста, лежащий в основе греческого перевода, на самом деле является псевдовариантом, т.е. искажением². Э. Нестле указывал на ошибки переводчиков, связанные с арамейским и арабским языком, например³:

Чис 24:7	ἐξελεύσεται изыдет	ܐܝܬܐ арам. выходить	נזל евр. вытекать
Пс 140:4	προφασίζεσθαι оправдываться, искать поводы	ܐܠܠܐ арам. заниматься	התעלל евр. исполнять
Ис 53:10	καθαρίσαι очистить	ܕܚܐ арам. очищать	ܕܚܐ евр. бить
Пс 83:10	δώσει даст	أعطى(?) араб. давать	טע евр. окутывать
Дан 7:22 LXX	ἐδόθη дано было	معطى(?) араб. данный	מט арам. наступать

¹ Евр. אלהים פזר עצמות לך. Это место сейчас признается трудным для понимания (Septuaginta Deutsch, ad loc.). LXX, видимо, читали последнее слово как נון {снисходительный}, интерпретируя этот эпитет, исходя из контекста, в негативном ключе.

² См. Tov. On «Pseudo-Variants» Reflected in the Septuagint // Journal of Semitic Studies. 1975. № 20. P. 165–177.

³ Сам труд Нестле не был нам доступен, поэтому реконструкции в таблице сделаны предположительно, на основе списка чтений, приведенного в кн.: Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 319, n. 3.

Однако в тех случаях, когда имеет место употребление редких слов или форм, нельзя с уверенностью говорить об ошибках именно греческих переводчиков. Мы не можем быть уверены в том, что прецедент *hap. leg.* не на их стороне, т.е. что не существовало в еврейском языке того времени слова, близкого по значению к подобранному ими эквиваленту. Хороший пример представляет собой фрагмент из книги Судей, который, по отзыву Свита, «является суровым испытанием знания и мастерства переводчиков, показывая его, вероятно, с наихудшей стороны»¹. Речь идет об окончании Песни Деворы, которая считается одним из древнейших поэтических произведений Ветхого Завета:

Суд 5:28–30

διὰ τῆς θυρίδος διέκυπτεν ἡ μήτηρ σισαρα διὰ τῆς δικτυωτῆς ἐπιβλέπουσα ἐπὶ τοὺς μεταστρέφοντας μετὰ σισαρα διὰ τί ἡσχάτισεν τὸ ἄρμα αὐτοῦ παραγενέσθαι διὰ τί ἐχρόνισαν ἵχνη ἁρμάτων αὐτοῦ σοφαὶ ἀρχουσῶν αὐτῆς ἀνταπεκρίναντο πρὸς αὐτήν καὶ αὐτὴ ἀπεκρίνατο ἐν ῥήμασιν αὐτῆς οὐχὶ εὐρήσουσιν αὐτὸν διαμερίζοντα σκῦλα φιλιάζων φίλοις εἰς κεφαλὴν δυνατοῦ σκῦλα βαμμάτων σισαρα σκῦλα βαμμάτων ποικιλίας βαφῆ ποικίλων περὶ τράχηλον αὐτοῦ σκῦλον.	בַּעַד הַחֲלוֹן נִשְׁקָפָה וְתִיבֵב אִם סִיסְרָא בַּעַד הָאֲשָׁנָב מְדוּעַ בִּשְׁשׁ רֶכְבוֹ לְבֹא מְדוּעַ אַחֲרָיו פְּעָמִי מְרַכְבוֹתָיו חֲכָמוֹת שְׂרוּתֶיהָ תַּעֲנִינָהּ אָף הִיא תִּשָּׁב אֲמַרְיָהּ לֵאמֹר הֲלֹא יִמְצְאוּ יַחֲלָקוּ שְׁלַל רַחֵם רַחֲמָתִים לְרֹאשׁ גִּבּוֹר שְׁלַל צַבָּעִים לְסִיסְרָא שְׁלַל צַבָּעִים רַקְמָה צַבַּע רַקְמָתִים לְצֹאֲרֵי שְׁלַל
Через оконце выглянула мать Сисары, через решетку высматривая возвращающихся с Сисарой: чего ради опаздывает колесница его прибыть, чего ради медлят стопы колесниц его? Мудрые из начальниц ее возражают ей, и сама она отвечает на речи свои: не найдут ли его разделяющим добычу? Он ублажает друзей, каждого из сильных. Добыча разноцветная — Сисаре, добыча разноцветная пестрот, краска пестрая — на выю ему добыча.	В окно выглядывает и вопит мать Сисарина сквозь решетку: что долго не идет конница его, что медлят колеса колесниц его? Умные из ее женщин отвечают ей, и сама она отвечает на слова свои: верно, они нашли, делят добычу, по девице, по две девицы на каждого воина, в добычу полученная разноцветная [одежда] Сисаре, полученная в добычу разноцветная [одежда], вышитая с обеих сторон, снятая с плеч пленника (Син).

¹Swete. Op. cit. P. 334.

Основные проблемы для перевода представляли следующие термины и словосочетания, которые приводятся с буквальным переводом:

Vulg	LXX	proto-LXX	Pesh	MT
ululabat завыла	μεταστρέφοντας возвращающихся	לביבים возвращающиеся	זבחה завопила	תיבב завопила
pulcherrima feminarum самых красивых женщин	φιλιᾶζων φίλοις любящий друзей	רחם רחמים любящий любящих	פלג חנוכה разделяя [поклажу] с мулов	רחם רחמים утро- ба, две утробы
eligitur ei выбира- ют себе	εἰς κεφαλὴν δυνατοῦ на голову воина	לראש גבר на голову воина	לראש חבצה на головы воинов	לראש גבר на голову воина
colla congeritur на шеи на- вьючивают	περὶ τράχηλον αὐτοῦ σκῦλον вокруг выи его до- быча	לצוארו שלל на выю его добыча	אלי סויה גבוהה на выи гра- бителей	לצוארי שלל на выю грабителя

Из сопоставления разных вариантов перевода заметно следующее.

1. Текст был сложным для всех древних переводчиков. К сожалению, не сохранились его варианты в Гекзаплах, но можно думать, что они представили бы еще большее разнообразие интерпретаций.

2. Очевидно, что переводчики LXX видели перед собой иную рукописную версию, чем позднейшие. Начинаясь она, возможно, так:

בעד החלון נשקפה אם סיסרא ראו לביבים אם סיסרא בעד האשנב

{через окно выглядывала мать Сисары, высматривала возвращающихся с Сисарой через решетку}¹.

¹ Наша реконструкция основывается на возможности того, что масоретское чтение представляет собой результат гаплографии. Выражение μετὰ Σισαρα {с Сисарой} как пер. словосочетания סיסרא אם встречается ранее в этой гл.

3. Как LXX, так и переводы с МТ предполагают апелляцию к словам, известным из арамейского языка. Для LXX это לָלֵךְ {идти туда и обратно}, אָהַב как глг. в значении «любить, угождать» и как сущ. в значении «друг»; для МТ — глг. בָּרַח {вопить}.

4. Предполагаемое в новых переводах с МТ значение слов אִמְלִיכָה אִמְרָה — *har. leg*¹. Оно кажется сомнительным с исторической точки зрения: Сисара шел на подавление мятежа двух колен Израилевых к горе Фавор, и главным его трофеем должно было стать оружие, а не юные женщины, которых с Вараком не могло быть. Может быть, ввиду такой несуразности в Pesh эти слова прочитаны иначе и поняты как מַלְכָּה {букв. мулово}, вероятно, в связи с араб. מַלְכָּה {караван [ослов]}. Согласно LXX, мать Сисары предполагает за ним качества хорошего военачальника: он «оказывает любовь любимым», подходя индивидуально к каждому из своих сподвижников.

Итак, хотя и можно предположить за греческими переводчиками незнание отдельных слов, но это не говорит об их некомпетентности для своего времени, а тем более против их принадлежности к палестинскому книжному сословию. Проблемы с пониманием некоторых устаревших терминов и выражений испытывал даже Акила, работавший под руководством ведущих раввинов своей эпохи, в пору активной ревизии священного текста специально собранным для этого цветом иудейской учености².

¹ Понимание אִמְלִיכָה אִמְרָה как женщин восходит к иудейской экзегезе, по крайней мере междузаветного периода: ср. *Пс.-Филон*. Древн. XXXI. 8. Согласно коммент. NET, мать полководца использует «обценную лексику», которую все современные пер. передают эвфемистически. Блж. Иероним, кажется основываясь на современных ему евр. устных комментариях, думал иначе: речь идет не об «одной-двух утробах», а о самых красивых женщинах, т.е. вызывающих к себе наибольшую любовь. Таким образом, его понимание слова אִמְרָה должно быть ближе к LXX, чем к современным пер.

² «Когда мы рассуждаем, — пишет Й. Райдер, — о понимании Акилой еврейской грамматики и лексики, надо иметь в виду, что мы не реконструируем систематический трактат по еврейской грамматике или готовый еврейско-греческий лексикон, а говорим скорее о том эмпирическом и практическом знакомстве с правилами грамматики и значением слов, без которого переводчик не может работать в принципе» (*Reider J. Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila*. Philadelphia, 1916. P. 37). То же самое, конечно, справедливо и в отношении пер. Семидесяти. Таким образом, их интерпретация евр. текста прежде всего рассказывает о языковом узусе того времени.

6) Гекзаплы Оригена

Труд александрийского ученого экзегета и богослова III в. н.э. Оригена Гекзаплы, сделанный им во время пребывания в Палестине и помещенный в Кесарийскую библиотеку, представляет собой одну из важнейших проблем для изучения подлинного текста Септуагинты. Ориген расположил основные версии ветхозаветного текста своего времени по шести столбцам (греч. ἑξάπλῃ) в следующем порядке: 1) еврейское консонантное письмо, 2) греческая транскрипция огласованной версии первого, 3) перевод Акилы, 4) Симмаха, 5) Семидесяти, 6) Феодотиона. Такое расположение было подчинено, видимо, логике связи переводов с еврейским текстом: Акила и Симмах переводили с него непосредственно, тогда как Феодотион примыкает к Септуагинте как ее редактор. Помимо Гекзапл, были известны также Гептаплы (с добавлением пятого перевода) и Октаплы (с добавлением также шестого). Создатели последних двух переводов, найденных в глиняных кувшинах в палестинских городах Никополе и Иерихоне, остались в неизвестности. Уцелевшие фрагменты Гекзапл были сведены воедино в издании Фильда (Окфорд, 1875), которое до сих пор остается наиболее полным.

Одним из важных источников по истории этого памятника и вообще традиции научной обработки библейского текста в античности являются сирийские Гекзаплы (Сирогекзаплы), которые были составлены сирийскими монахами в Египте под руководством Павла, монофизитского епископа г. Телы, в первой четверти VI в. Перевод их отличался строгой буквальностью. В качестве одной из причин возникновения потребности в переводе Гекзапл на сирийский язык современные исследователи называют трудности, с которыми сталкивались переводчики греческих отцов Церкви в передаче библейских цитат¹. При этом Сирогекзаплы, переведенные «в высшей степени неестественно для сирийского стиля»², определенным образом характеризуют обычные переводческие приемы того времени.

¹ Salvesen A. A Well-Watered Garden (Isaiah 58:11): Investigating the Influence of the Septuagint // «Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect. P. 193.

² Ibid. P. 194.

Обычно считается, что труд Оригена имел главной целью исправление Септуагинты по МТ¹, с тем чтобы лишить иудеев аргумента «испорченности Писания» при полемике с христианами². Однако эта гипотеза представляется не вполне удовлетворительной. Действительно, ученый вносил изменения в текст Септуагинты, а именно, добавлял в нее пропущенные слова и фразы из еврейского текста, выделяя их посредством специальных помет³: астериска (звездочки — ✕) в начале и обелиска, или обела (лезвия — †), в конце. Другие переводы служили Оригену подспорьем при дополнении старого текста, а также свидетельствами, позволяющими зафиксировать определенное понимание оригинала.

Сам он объяснял смысл предпринятого им труда следующим образом: «Имеющиеся в списках Ветхого Завета разногласия мы, с Божией помощью, смогли урвать, в качестве критерия воспользовавшись другими изданиями. Из того, что добавлено в разногласящих списках Семидесяти, мы, критически сверив с другими изданиями, оставили только согласное с ними, а кое-что не обретающееся в еврейском тексте отметили обелисками, не решившись удалить это. Другое, наоборот, мы выделили при помощи астерисков, дабы заметно было, что не имеющееся у Семидесяти мы заимствуем из согласного свидетельства других изданий и еврейского текста. Желаящий может это выпустить, и кого уязвит оно, тот волен решать, принимать ли ему это или нет» (Ориген. Матф. XV. 14). Отсюда видно, что метод Оригена при редакторской работе с библейским текстом заключался не в механическом исправлении греческого извода по еврейскому, а в поиске вариантов, признанных всеми свидетелями текста, которых удалось найти. Кроме того, все дополнительные чтения Септуагинты он старался не устранять, а только выделять в особый раздел.

Одна из возможных целей включения разных греческих чтений в контекст библейской традиции — «увеличить экзегетиче-

¹ Для Оригена, полагал Ральфс, «как для ученого, мерилom была не Септуагинта, а оригинал» (*Geschichte des Septuaginta-Textes* // *Septuaginta*. S. XLVII).

² Ibid. S. XLVIII. Ср.: *Klein R. W. Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran*. P. 8.

³ Так называемые «Аристарховы знаки» (Ἀριστάρχου σήματα), разработанные в Александрии в первой половине II в. до н.э. грамматиком Аристархом Самофракийским для критического изд. поэм Гомера.

ские возможности библейского текста», как пишут современные ученые Э. Кэмесар и Т. Лоу, характеризующие это стремление внести как можно больше разных вариантов в контекст интерпретативной практики как «экзегетический максимализм»¹. Как ясно из приведенной цитаты Оригена, он также помечал обеллисками те части текста, которые в Септуагинте оказывались «лишними» против иудейского извода. Кроме того, св. Епифаний упоминает лимникс (знак деления — ÷), который отмечал наличие в тексте двух различных переводов одного и того же слова или выражения, и полулимникс (знак деления без верхней точки), указывавший на перевод одним греческим словом двух еврейских (*Епиф.* О весах. VIII). В данном случае, однако, речь идет уже о работе Оригена не как редактора Септуагинты, а как создателя первого библейского издательского научного аппарата, к сожалению, почти полностью утраченного.

Проблема в связи с Гекзаплами заключается в том, что при копировании текста греческой Библии вслед за Оригеном, — а переписывать продолжали Септуагинту, которая оставалась каноническим церковным текстом, — его прибавления нередко вносились автоматически в сам текст, а специальные пометы не копировались². Что касается самих Гекзапл, их переписывание было настолько дорогостоящим предприятием, что ни одной полной копии не сохранилось. Многие отцы Церкви обращались к Гекзаплам, но никто не копировал их. Ученик Оригена Памфил и его сотрудник по Кесарийской библиотеке историк Евсевий переписали только 5-ю колонку, которая имела широкое хождение в IV в.³ Полный экземпляр Гекзапл, который видел еще блж. Иероним, погиб, как считается, при взятии арабами Кесарии в 653 г.⁴ Аналогичным образом не дошли до нас также Гептаплы и Октаплы, хотя они с самого начала не охватывали всего текста Библии. Даже сокращенный вариант Гекзапл — Тетраплы, включавший только переводные тексты, — не получил в древности широкого

¹ Kamesar A. Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible: A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim. P. 19, 29; Law T.M. Origen's Parallel Bible: Textual Criticism, Apologetics, or Exegesis? // Journal of Theological Studies. 2008. № 59. P. 1–21.

² Klein. Textual Criticism of the Old Testament. P. 8.

³ Ibid.

⁴ Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 271.

распространения¹. В современных изданиях Септуагинты только книга Иова снабжена соответствующими знаками в объеме, позволяющем создать впечатление о работе древних редакторов. Поэтому не всегда можно решить с уверенностью, принадлежит ли данное своеобразное чтение самой Септуагинте, или оно является переводом Оригена с еврейского текста, как, например, большая часть сложного имени Отрока Господня в пророчестве Исаии, гл. 9 (см. в разделе III. 1. 1 ΠΑΙΣ). Особенно это важно заметить при подходе к изучению греческой Библии с точки зрения предпосылок первоначальной проповеди христианства, потому что экзегеза Оригена, которая могла вольно или невольно проявиться в его переводах, являлась уже ретроспективной, в то время как Септуагинта ценна для исследователя Нового Завета именно тем, что помогает понять его как перспективу.

Теккерей считал устранение гекзапларических интерполяций первостепенной задачей текстуальной критики Септуагинты². К настоящему времени дело не доведено до конца и считается трудноисполнимым. Значит ли это, что т.н. «древнегреческий» текст Библии (Old Greek, который в англоязычной науке нередко противопоставляется современному состоянию Септуагинты) вовсе для нас недоступен? Не значит; как и всякое большое собрание произведений словесности, Септуагинта представляет собой чрезвычайно сложную систему. Гекзапларическая принадлежность того или иного фрагмента может быть гипотезой, подлежащей проверке с большей или меньшей степенью вероятности.

1. С наибольшей достоверностью проверяются те фрагменты, для которых есть свидетельство или рукописей, или цитат, разграничивающих «древнегреческий» материал и редакцию Оригена. Многие из них были реконструированы по Сирогекзаплам³.

2. В других случаях для восстановления аутентичного текста LXX могут использоваться древние переводы с нее, а также библейские цитаты и парафразы авторов, предшествовавших Ори-

¹ Свиток Гекзапл должен был состоять из 3250 кож или 6500 страниц, Тетрапл — из 2000 кож (Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 74).

² Thackeray J. A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. 1. P. 4.

³ Klein. Op. cit. P. 9.

гену (прежде всего из книг Нового Завета, а также Филона, Иосифа Флавия, Климента Александрийского и др.).

3. Должны быть приняты во внимание внутренние особенности самой Септуагинты, а именно, переводческие «соглашения», о которых пишет Эймелеус, что «подобные конвенции, вероятно, возникли в общине еще до того, как была предпринята фиксация письменного перевода, в противном случае было бы трудно объяснить, что объединяло явно различных переводчиков»¹. Стилистическая однородность, использование прецедентных слов, характерных выражений и концептов для разных по времени происхождения переводов хотя и не являются абсолютными правилами, конституирующими культурную целостность текста, но могут подтвердить его свободу от позднейших интерполяций.

4. Следует учитывать и то, что задачей Оригена было внесение в греческий текст всего, чем отличался от него еврейский. Поэтому в тех случаях, когда Септуагинта расходится с последним содержательно (а не только с его современными переводами экзегетически), можно с уверенностью говорить о ее своеобразии. В данном случае редакция Оригена служит порукой тому, что такие места не являются следствиями христианских интерполяций: поскольку Ориген еще жил в конце эпохи гонений на христиан, до него едва ли было возможно повсеместное внесение подобных вставок (в том, что оно было когда-либо и кому-либо нужно, также нет уверенности); а с его времени начинается критическая работа над текстом, которая и в дальнейшем сделала их систематическое внесение невозможным.

в) «Стандартная» византийская версия LXX

Ориген в любом случае не был единственным издателем критического текста Библии в античную эпоху, и, в частности, говоря о сохранившихся полных кодексах, еще Свит отмечал, что «ни один из наших унциалов не содержит версии Оригена целиком»². Касательно других редакций, блж. Иероним сообщает о трех основных версиях греческого текста, которые, как он думает, своим разнообразием положили начало еще большей разно-

¹ Aejmelaeus. Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta. P. 37.

² Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 78.

лосице старолатинских переводов. Первая из них была опубликована Оригеном в Кесарии Палестинской, вторая — Исихием в Александрии, третья — мучеником Лукианом, основателем Антиохийской богословской школы, в Антиохии. В науке начала прошлого века большие надежды возлагались на издание Исихия, и это не удивительно, так как оно явилось в III столетии на том самом месте, где был сделан перевод Семидесяти, при этом не будучи связано с исправлениями Оригена¹. Среди дошедших до нас кодексов самым близким к Исихиеву считается Ватиканский², с которым, в подтверждение его александрийского происхождения, чаще всего согласен в своих библейских цитатах Филон Иудей³.

Относительно издания св. Лукиана (2/III в.), о котором в лексиконе Свиды написано, что он очистил библейские книги от наслоений, внесенных «людьми лукавыми, приверженными к эллинизму», пользуясь знанием еврейского языка (Суда. Л, 685. 10–15), в конце XIX в. было высказано предположение, что ученый экзегет вторично сверял греческий перевод с еврейским текстом, однако не тем, который представляет итог работы масоретов⁴. В настоящее время многие крупные исследователи полагают, что «субстратом» в основе издательского труда св. Лукиана был аутентичный древнегреческий текст Библии⁵. Именно она

¹ «Рецензия Исихия, по общему мнению ученых, — писал Юнгеров, — имеет важное критическое значение в отношении к древнему тексту LXX. По ней можно с наибольшим правом судить о до-оригеновском и до-христианском тексте LXX. Этой особенностью рассматриваемая рецензия имеет значение, хотя и косвенное, и по отношению к критике еврейского текста. Добравшись по ней до древнейшего чтения перевода LXX, можно уже по этому чтению добираться и до древнего еврейского чтения, с коего составлено чтение LXX. Но, очевидно, этот путь очень отдален и извилист» (Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Книга I. С. 277).

² Klein. Textual Criticism of the Old Testament. P. 9, n. 20.

³ Swete. Op. cit. P. 379.

⁴ Ibid. P. 85.

⁵ Свит также допускал это ввиду совпадения некоторых старолат. (т.е. заведомо до-Лукиановских) чтений с «Лукиановскими». Результаты современных исследований см. у авторов: Tov. Lucian and Proto-Lucian — Toward a New Solution of the Problem // The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. P. 479; Kreuzer S. Die Bedeutung des Antiochenischen Textes für die älteste Septuaginta (Old Greek) und für das Neue Testament // Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen. Berlin, 2010. S. 13–38.

легла в основу т.н. Константинопольского, т.е. стандартного византийского издания Септуагинты, которое является основным источником готского, славянского и некоторых сирийских (т.н. Сиро-Лукиановских) переводов (Ср.: *Фотий*. Амфилохии CLIV)¹. На ее прототип опирались и старолатинские переводчики². Ее цитируют видные церковные писатели IV в. из разных регионов: Астерий Софист, Диодор Тарсский, св. Евстафий Антиохийский, св. Люцифер Калабрийский, св. Амвросий Медиоланский, блж. Августин, Феодор Мопсуэстийский, св. Иоанн Златоуст, блж. Феодорит, св. Иаков Эдесский³. Еще более ранним свидетелем является Иосиф Флавий, который дает сходную транскрипцию имен собственных и фразеологию, а также использует аналогичный нарративный материал, включая 1 Езд и прибавления к книге Есфирь (Древн. XI. 6, 6)⁴. По сравнению с другими версиями текста греческой Библии, для издания Лукиана характерны следующие признаки: а) восполнение пропущенных отрывков; б) конфлации, т.е. двойные чтения разным способом переведенных фраз⁵; в) замена местоимений именами собственными; г) краткие контекстуальные добавления, д) переводы вместо транслитераций, е) замена некоторых эллинистических форм аттическими. Во второй половине прошлого века Р. Клейн перечислял эти особенности как признаки редакторской деятельности Лукиана⁶. В то же время Э. Тов, опираясь на детальное изучение рукописной традиции⁷, предполагал, что большинство из них «не является собственно лукиановским феноменом, по принадлежит к самой ранней страте LXX»⁸.

¹ Ibid. P. 480.

² Kennedy H.A. Latin Versions, the Old // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Vol. 4. Col. 54b.

³ Tov. Op. cit. P. 480, n. 23.

⁴ Swete. Op. cit. P. 377–379.

⁵ Традиционно конфлации считаются признаком смешения более раннего и более позднего пер. (см.: Abbott E.A. Clue: A Guide Through Greek to Hebrew Scripture. London, 1900. P. 26). Однако мы полагаем, что в некоторых случаях они сами были способом пер. См. подробнее в пункте II. 3.2.2 б.

⁶ Klein. Op. cit. P. 9.

⁷ Главным образом, это книги Царств в манускриптах $\text{вос}_2\text{е}_2$ по Кембриджской классификации (X–XIV вв.).

⁸ Tov. Op. cit. P. 482.

Влияние лукиановского текста особенно сильным было в Псалтири, где он вытеснил все другие формы¹. Это также подтверждает его наибольшую традиционность, поскольку Псалтирь была богослужебным текстом, для которого смысловые изменения наиболее чувствительны и который, как правило, стремится одновременно к максимальной консервативности содержания и понятности формы, тем самым допуская только такие формальные изменения, которыми характеризуется деятельность Лукиана как редактора. В целом, отмечал еще Свит, ни одна из трех версий, о которых сокрушается блж. Иероним, не стала вполне доминирующей в средневековой рукописной традиции, но все они оказали влияние на *textus receptus*². Этот факт, с нашей точки зрения, не меняет изначального характера Септуагинты, но позволяет лучше понять его. Греческая Библия была соборным трудом от начала до конца. Само предание о Семидесяти толковниках, безотносительно к степени его достоверности, представляет собой символ именно соборной, а не единоличной работы. Созданная еврейской книжностью доравинистического периода, Септуагинта впоследствии претерпела все то, на что обречен рукописный текст, находящийся в свободном обращении. Затем, в результате редакторской деятельности христианских ученых первых веков, отчасти аналогичной работе масоретов над еврейскими рукописями, ее текст был приведен в единообразие настолько, насколько позволяли возможности науки того времени. При этом, в отличие от масоретов, эти редакторы не стремились к максимальной унификации на уровне буквы³, оставляя текст связанным с древней устной экзегетической традицией множественными нитями вариативных чтений. Конкретный анализ присутствия этой традиции есть уже дело исследователя религии.

¹ Geschichte des Septuaginta-Textes. S. XLVII.

² Swete. Op. cit. P. 86.

³ Предпринятая масоретами унификация, как многократно указывалось в научной литературе, не могла быть достигнута иначе как через уничтожение всех рукописей, содержащих разночтения. Сюда относятся также такие талмудические правила, как запрещение писцу начертить хотя бы одну букву по памяти без образца перед глазами; запрет на обладание рукописью, не прошедшей через руки корректора. См.: *Bardtke. Die Handschriftenfunde am Toten Meer. S. 24.*

г) «Новые переводы» II в. н.э.

Из входивших в собрание Оригена переводов Священного Писания на греческий язык, помимо самой Септуагинты, сведения сохранились о трех, для каждого из которых известно имя его создателя. Первый — Акила (Ἀκύλα, Aquilas), родом из Понта, закончивший свою работу не позднее 177 г., так как в это время был опубликован труд св. Иринея Лионского «Против ересей», где он упоминается. Еще ранее одно из чтений, встречающихся у Акилы, упоминается св. Иустином (ум. 165 г.) в диалоге с Трифоном Иудеем. Св. Епифаний Кипрский относит его акме к 128–129 гг., когда император Адриан перестраивал Элию Капитолину (римское название Иерусалима после поражения восстания Бар Кохбы) и Акила, о родстве которого с Адрианом сообщает предание, был послан им туда в качестве чиновника (О весах. 14). Современные исследователи считают 130-е гг. наиболее вероятным временем его работы над переводом¹. Иудейские и христианские источники согласно называют Акилу прозелитом (т.е. обращенным в иудаизм язычником), причем Епифаний сообщает, что вначале он стал христианином, но не задержался в этом статусе, поскольку Церковь потребовала от него отказа от занятий астрологией. Оскорбившись, Акила принял обрезание в Иерусалиме. Эта ремарка имеет правдоподобие и ценность в том отношении, что позволяет связать воедино целый ряд исторических данных: а) о связи Акилы с раввином Акивой², б) о влиянии на последнего Вавилонской иудейской традиции³, в) о характерной для нее терпимости к астрологии⁴, г) о том, что

¹ См.: *Lamarche*. The Septuagint: Bible of the Earliest Christians // *The Bible in Greek Christian Antiquity*. P. 21.

² См.: *Taylor*. Preface // *Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila*. P. V–VI.

³ См.: *Finkelstein L.* Akiba: Scholar, Saint and Martyr. New York, 1936. P. 242–243. У. Браунли отмечает, что вавилонская диаспора должна была стать поставщиком рукописей Священного Писания после гибели большинства палестинских свитков в 70 г. (*Brownlee W.H.* The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. New York, 1964. P. 18). О влиянии вавилонской диаспоры на текст МТ см. тж.: *Cross F.M.* The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judean Desert // *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge, 1975. P. 187.

⁴ Такую же терпимость обнаруживают и некоторые документы Кумрана; в Септуагинте она вовсе не заметна; о вавилонских элементах конкретных астрологических представлений евреев см.: *Bar Ilan M.* Astrology and Ancient Judaism // *The Encyclopaedia of Judaism*. Vol. 1. 2nd ed. Leiden, 2005. P. 130–132.

именно Акива положил начало таким способам экзегезы, как гематрия, и что с ними был связан его исключительный интерес к каждой букве Писания, отразившийся в буквалистическом и демонстративно нелитературном переводе ученика¹. В свою очередь, эти данные могут служить аргументом в пользу раннего начала формирования в иудаизме той эзотерической традиции, которая привела в дальнейшем к возникновению средневековой каббалы.

Иудейские источники отождествляют Акилу с Онкелосом — создателем одноименного арамейского таргума, называют учеником рр. Елеазара, Йошуа (Мегиллот 1, 11) и Акивы (Киддушин 1, 1). Версия его прозелитизма здесь предлагается иная: страстно желая изучить иудейский Закон, Акила пришел к выводу, что невозможно сделать этого без послушания Закону. Отмечается его полный отказ от родственных связей после обращения², который выразился также в отказе от отцовского наследства, брошенного им в Мертвое море (Демай, Тосефта 6, 13), и скрупулезное, даже по меркам талмудических предписаний, соблюдение им обычаев ритуальной чистоты (Хагига, Тосефта 3. 3). Блж. Иероним упоминает его неоднократно: в толковании на пророка Исаию, прологах к Вульгате, письмах к Паммахию, Маркеллу и папе Дамасу и др., — отмечая ученость Акилы и точность его работы («*diligens et curiosus interpres*»). Такое расположение к иудейскому переводчику со стороны создателя Вульгаты диктуется, по-видимому, тем, что характер его труда как подстрочника еврейского текста помогал Иерониму в решении его собственной задачи, служа своеобразным справочником. Септуагинта, наоборот, его сбивала и раздражала, давая разнообразие чтений не только в отношении к *hebraicam veritatem*, но и по разным рукописям. Это

¹ Так пишут авторы статьи об Акиле в неопубликованной Еврейской энциклопедии: «Скрупулезная точность, с которой Акила переводит частицы, объяснима тем, что он был учеником Акивы, чей метод толкования заключался в том, чтобы уделять особое внимание значениям, скрытым в наименьших частях речи» (<http://jewishencyclopedia.com/articles/1674-aquila>. Дата доступа: 25.04.12).

² Что соответствует строгим требованиям, предъявляемым к прозелитам в трактате Герим, согласно которому гер «терял все родственные связи даже в том случае, если его родственники тоже принимали гиюр. Формально он мог жениться на ближайших родственниках» (Штейнзальц А. Введение в Талмуд. М., 1993. С. 210).

не значит, разумеется, что Иероним во всем следовал Акиле, но отношение к его переводу как пособию по еврейской грамматике он воспринял от Оригена¹. Что касается последнего, в его цели, скорее всего, не входило создание греческого текста, пригодного для богослужебного или богословского чтения. Перевод Акилы, имеющий характер «подстрочника»², призван был стать для грекоговорящих евреев «мостом» к тексту, одобренному раввинами³. Может быть, этим объясняется то обстоятельство, что еще при Юстиниане в синагогах читали Септуагинту: не имея возможности выучить еврейский, многие иудеи не находили новую версию греческого текста удовлетворяющей их религиозные и социальные потребности.

Отождествление Акилы с Онкелосом в новейшей науке не принимается главным образом потому, что метод перевода, которым пользовался первый, очень далек от свободного и парафразического стиля арамейских устных переводов⁴. С этой точки зрения даже те, кто хвалит Акилу, не могут не отметить, что его педантизм часто выдерживается в ущерб минимальной понятности переведенного текста. Ориген называл его «рабствующим еврейской букве» (Афр. 3), блж. Иероним в предисловии к переводу «Хроники» Евсевия характеризовал переводческий подход Акилы как *verbum de verbo*⁵. Главной особенностью метода, отличающей Акилу от всех других переводчиков, является строгое взаимно-однозначное соответствие еврейских и греческих лексем⁶. Именно здесь он проявляет своего рода «магический» подход к тексту, больше внимания уделяя означаемому, чем означаемому. Деконструкция, которая производится подобным способом с целым произведением, делает его потенциально гото-

¹ См. предисловие к Гекзаплам в изд. Фильда, с. XIX, прим. 15.

² Reider J. Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila. Philadelphia, 1916. P. 19.

³ Отмечается тесная связь переводов Акилы с иудейскими толкованиями Писания от таргумов до авторитетов средневековья: Саадии Гаона, р. Давида Кимхи, ибн Эзры, р. Шломо Ицхаки и др. (Ibid. P. 79).

⁴ Кроме того, таргум Онкелоса «предположительно появился в Вавилоне и несомненно там был отредактирован» (The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. Cambridge: University Press, 1970. P. 176).

⁵ См. у Фильда, с. XXI.

⁶ Ecclesiast: To the Reader. P. 649.

вым для экзегезы, абстрагирующей от сюжета¹. Тот факт, что сам по себе греческий перевод не использовался в толкованиях раввинов, сути дела не меняет: с его помощью у изучающих еврейский язык подготавливалось определенное отношение к тексту оригинала. В частности, приемы Акилы, перечисляемые у Фильда, были следующими: а) при однозначном переводе каждой лексемы предпочтение буквального ее смысла любому переносному; б) стремление выдерживать подобную однозначность в отношении служебных частей речи; в) перевод каждого слова, встречающегося в еврейском тексте, и притом в порядке его появления; г) произведение новых форм глаголов, никогда не существовавших в греческом языке, от раз установленных эквивалентов еврейских существительных²; д) перевод еврейских двусоставных, или казавшихся ему таковыми, слов обязательно двумя греческими; е) передача некоторых еврейских слов созвучными греческими без всякого внимания к смыслу. Последняя особенность кажется наиболее странной; она, может быть, связана с отношением к еврейскому языку как матрице всех других и специфическим толкованием этих слов, известным Акиле.

Самые яркие примеры «буквальности» в работе этого переводчика представляет передача слов דַּל {даже} через καὶ ὅτι, וְדַל {и даже} через καὶ καὶ ὅτι, וְדַל (говоря», букв.: «чтобы сказать») через τὼ λέγουσιν и т.п. Все эти «варварские», в оценке Теккерей³, особенности не являются свидетельством плохой образованности Акилы, который, как отмечал тот же Фильд, местами проявляет знание «элегантных» форм греческого языка, произведений Гомера и Геродота, а также некоторых слов из арамейского и сирийского языков, которые он использует, как и переводчики Септуагинты, для прояснения малоупотребительных еврейских.

¹ «Его метод местами представляет собой *reductio ad absurdum* буквального смысла, и там, где он сам бездействует как экзегет, он является важным свидетелем формальной стороны того текста, который лежал перед ним» (Taylor. Preface // Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila. P. VII).

² Некоторые из этих лексических гибридов можно было бы передать по-русск. как «диадемировать», «костить», «грядить», «грядиться» и т.п.

³ Thackeray J. A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. 1. P. 9.

Но именно эти особенности, как показывает изучение древнейших рукописей греческой Библии, стали появляться впервые не у Акилы, а у его безымянных предшественников в начале н.э.¹ Попытки приблизить греческий текст Библии к палестинскому стандартному тексту I в. начались редактированием Септуагинты, — что еще раз подтверждает ее центральное положение в мире эллинистического иудаизма, — и закончились возникновением принципиально нового типа перевода. Еще в XIX в. Ф. Буль отмечал, что этот стандартный текст нельзя отождествлять с масоретским, поскольку его свидетели, такие, как Акила, Симмах, Феодотион и блж. Иероним, местами демонстрируют его независимость². Сюда же следует отнести свидетельства сохранившихся таргумов³ и, нередко, цитаты из Библии в иудейских мидрашах (толкованиях)⁴. Но настроение умов, которое выражалось в этом возрастании ревизионной активности, совпадало с ростом влияния раввинов и предвосхищало формирование МТ⁵.

Здесь надо заметить, что Септуагинта создавалась в эпоху больших надежд, которые отражены в Письме Аристея и целом

¹ См. работу Бартельми, которая так и называется «Предшественники Акилы»: *Barthélemy D. Les Devanciers d'Aquila: première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète: trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien.* Leiden, 1963.

² The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 175.

³ См.: *Cross F.M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert // Qumran and the History of the Biblical Text.* P. 184.

⁴ См.: The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 187. Об отклонениях библейских цитат в Иерусалимском Талмуде от МТ в сторону СП и LXX см. в статье: *Винников И.Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // Палестинский сборник. Вып. 15 (78). М.; Л., 1966. С. 74–90.* Относительно средневековых текстов И.Ш. Шифман отмечает, что «цитаты из Библии у еврейских писателей X–XII вв. обнаруживают в некоторых случаях близость к вариантам Септуагинты» (Ветхий Завет и его мир. С. 15).

⁵ О принципиальной, но редкой возможности обнаружения свитков с альтернативным евр. текстом в талмудическую эпоху сообщает сам Талмуд, запечатлевший правила предосторожности на этот случай: «Если он нашел книги, то читает в них раз в тридцать дней, а если не умеет читать, то разворачивает их; но не должен изучать по ним нечто для него новое, и другой не должен читать вместе с ним» (Бава Мециа II, 8). Тосефта к этому месту прибавляет: «не должен читать в них дважды один и тот же отдел, не должен переводить читаемое, втроем нельзя читать... Симмахос говорил: в новых — раз в тридцать дней, в старых — раз в двенадцать месяцев».

ряде других памятников, группирующихся вокруг нее. То был период уверенности в своих силах, прежде всего моральных, еврейского народа, восстанавливающегося после возвращения из плена и готовящегося сказать свое слово в новом мире, предоставившем ему для этого греческий язык. Христианство, явившись в другое время, когда престол Давида прочно занимали Ироды, восприняло Септуагинту с ее главной интенцией веры в наилучший конец истории, — с библейской точки зрения в любом случае конечной, — для проповеди Царствия «не от мира сего», которое осуществляется в процессе внутреннего изменения человека, поверх всех политических и национальных реалий. То, что мы знаем как учение раввинов, напротив, было результатом глобального разочарования в исторической перспективе вообще и попытки приспособления народной жизни к автономному от истории существованию. Между этими двумя крайними точками продолжался поиск новых форм национального бытия в условиях практической невозможности осуществления национального идеала. Так, усиление роли народных учителей компенсировало кризис официальных институтов власти, предвосхищало их падение в 60-е годы, а затем, ценой создания очень сложного баланса отношений внутри и вне общины, стало фактором автономного от внешней среды единства разбросанного по всему Средиземноморью еврейского народа¹. Эту закрытость от мира других людей лучше всего выразил Акила своим «невегласным» переводом. Другим реформатором греческого текста был Симмах (Σύμμαχος), самаритянин по происхождению, которого сохранившиеся данные причисляют к эвионитам (*Евсевий. Церк. ист.* VI. 17)². Известно, что по выходе из самаритянства он вначале принял иудаизм, и некоторые исследователи отождествляют его с упоминаемым в Талмуде Сумхусом (סומכוס), учеником

¹ Само возвышение протораввинистического учительства было, по-видимому, связано с тем, что во время рассеяния евр. народ начал утрачивать свою органичную иерархическую структуру: «Замена родо-племенной организации иной формой стала жизненной необходимостью, и эта задача была решена объединением "осиротевших" домов отца в территориальные, локальные общины по принципу соседства» (*Вайнберг Й. Введение в Танах. М., 2002. С. 95*).

² Эвиониты (евр. עֲזִיזִימָא {нищие}) — направление в иудеохристианстве, сторонники которого придерживались отказа от частной собственности, а также соблюдения Моисеева Закона.

р. Меира¹. Его акме ко времени правления императора Севера (193–211 гг.) относит св. Епифаний.

Согласно Иерониму, Симмах переводил «скорее по смыслу» (*sensum potius sequi*), чем по букве. Б. де Монфокон оценил его труд как «самый ясный и самый изящный из всех», он же выделил основные особенности: стремление к понятности целого, а не передаче отдельных слов, редкое употребление гебраизмов и эвфемизация выражений, которые могли смутить читателя, незнакомого с еврейским языком². Характерно использование этой редакции блж. Феодоритом Киррским, экзегетом антиохийской школы, который в своем толковании Псалтири часто ссылается на Симмаха, делая его как бы посредником между лаконичным слогом библейского текста, принимаемого за основу в переводе Семидесяти, и практикой комментатора.

Считается, что в методе Симмаха наличествует некоторая богословская тенденция, в частности, он «делал акцент на воскресении мертвых»³. В целом этот переводчик придерживался классического языка и стиля. Так, вместо характерного для Септуагинты употребления предлога *ἐν τῷ* с инфинитивом, что соответствует аналогичному сочетанию в еврейском с предлогом *ו*, он использует форму дательного самостоятельного⁴. Частицы переводит контекстуально, а нередко вовсе опускает их перевод. Такие идиомы, как «муж кровей», «сын смерти», «вчера и третьего дня», он заменяет на обычные выражения: «муж, запятнавший себя убийством», «достойный смерти», «раньше» и т.п. Тем самым то, что с современной точки зрения представляет собой особую поэтику библейского слова, частично сохраняющуюся в цепочке переводов (напр., еврейский — греческий — славянский), здесь уступает несколько утилитарному отношению к

¹ См. у Фильда на с. XXIX. Там же доказывается, что Симмах был последним из новых переводчиков, почему его и не упоминает св. Ириней, писавший в начале правления Севера.

² Там же, с. XXXI.

³ Библиологический словарь. Т. 3. С. 111.

⁴ В этих случаях Слав обычно смешивает оба подхода, напр.: *внѣгда възвратѣтѣся врагѹ моемѹ вспѣть, ѡзмѣнѹтъ ѡ погнѣнѹтъ ѿ лицѣ твоегѹ* (Пс 9:4). Вообще дательный самостоятельный оборот широко представлен в церковнославянском языке; Ломоносов считал его одним из преимуществ русск. «высокого штиля». По Симмаху следовало бы перевести так: *возвращѣшѣся врагѹ моемѹ вспѣть...*

языку, требующему прежде всего *понятности* и *нормальности* литературной речи. Кроме того, Симмах устраняет некоторые двусмысленности, которые, возможно, были намеренно допущены в оригинале и оставлены в силе древними переводчиками. Так, вместо «смертью умрешь» он пишет «станешь смертным» (Быт 2:17), тем самым вводя вполне определенное толкование. С той же целью им часто допускается парафраз вместо перевода. Все, что представляется Симмаху метафорой, он опосредует наречием *ὥς* {как бы}. Слова, представлявшие собой в прежних рукописях транслитерации с еврейского (напр., Едем как название Рая), он заново переводит. Стремление к ясности у Симмаха так велико, что даже библейские названия стран заменены теми, которые известны эллинам: Арарат — Арменией, Елам — Скифией, Елассар — Понтом.

Симмах, таким образом, реформирует греческую Библию с противоположной стороны спектра по отношению к Акиле, и в направленности его усилий просматривается намерение превратить Ветхий Завет в благовестие, близкое и понятное всякому читающему на литературном греческом языке, причем без опоры на сложившуюся литургическую и молитвословную традицию. Можно предположить, что в таком подходе сказывается восприятие иудеохристианами (к числу коих принадлежали эвиониты) события Христа как заключительной фазы еврейской священной истории, но не начала новой эры, для которой старая была бы только прелюдией, «тенью» и «образом», как в богословии апостола Павла. Общины «бедных» проповедовали религию ортопраксии, дающую ощущение собственной праведности от скрупулезного соблюдения заповедей Моисея, но в то же время облегченную от культовой и мистической дисциплины и обращающуюся к традиции в поисках образца. Выход из истории совершался односторонне, ценой превращения ее в ценный рассказ о прошлом. Христос был прежде всего примером, как и ветхозаветные праведники. Библия для Симмаха не столько пророческое слово, иногда «темное» и таинственное, которое как бы посредством системы зеркал должно было указывать в одну точку, сколько разносторонний источник информации, ценность которой увеличивается по мере отчетливости ее восприятия. Эвионитское учение об Иисусе, с точки зрения позд-

нейших христологических споров, ближе всего к несторианству; имеется типологическое сходство также в отношении к Писанию между Симмахом и в особенности Феодором Мопсуэстийским (IV–V вв.), ставшим наиболее авторитетным богословом для сирийской Церкви Востока: это стремление к максимальной «понятности» языка и нарратива Ветхого Завета предпочтительно перед символическим смыслом и даже в ущерб ему.

Третьим из новых переводчиков обычно числится Феодотион (Θεοδοτίων), хотя, относимый ко времени правления Коммода (180–192 гг.), он должен был завершить свой труд раньше Симмаха. Согласно св. Епифанию, этот человек был родом из Понта и первоначально принадлежал к ереси Маркиона, однако еврейский язык он выучил после того, как стал иудеем (О весах. 17). Последнее подтверждает св. Ириней, считающий его прозелитом наряду с Акилой (Против ересей III. 24). Блж. Иероним неоднократно называет его эвионитом, уточняя в предисловии к своему комментарию на книгу Даниила, что «это другой род иудеев». Но перевод Феодотиона более схож с трудом иудея Акилы, чем эвионита Симмаха. Его стиль, который Иероним в прологе к псалмам характеризует как «простоту речи» (*simplicitas sermonis*), по этому признаку сближая его со стилем Септуагинты, является «простым и тяжеловесным и, как можно наблюдать, занимает среднее положение между Акилой и Симмахом... Особенностью его стиля, более всех отличающей его от других переводчиков, является передача греческими буквами целого ряда еврейских слов, оставленных без перевода, в том числе некоторых из тех, перевод которых не должен был представлять большой трудности»¹. Речь идет о названиях животных и растений, топонимах, некоторых архитектурных и религиозных терминах.

Главными заслугами Феодотиона перед греческой библейской традицией являются книга Иова, восполненная Оригеном в соответствии с еврейским текстом именно по его переводу, и книга Даниила, которая, как сообщает Иероним, в переводе Феодотиона была принята Церковью вместо уже имевшегося древнегреческого текста. Проблему представляет, однако, вопрос о мере собственного участия этого автора в итоговой версии труда, известного под его именем. Уже в XIX в. ученые обращали внима-

¹ Фильд, с. XXXIX.

ние на то, что Ветхий Завет цитируется «по Феодотиону» в ряде мест Новозаветного корпуса и в книге Пастырь римского пресвитера Ерма (сер. II в.). Этот явный анахронизм можно было бы объяснить или позднейшим приведением редких мест христианских писаний в соответствие с изводом Феодотиона, или тем, что сам извод был только итогом некоторого развития, начавшегося задолго до рождения человека, придавшего ему окончательный вид. Поскольку первая из этих версий явно неправдоподобна, Э. Шюрер предполагал, что Феодотион редактировал два предшествовавших ему источника — Септуагинту и какой-то другой перевод, восходящий также к предхристианскому времени¹. После открытия и изучения т.н. кайге-редакций — фрагментов греческого Ветхого Завета, представляющего собой результат исправления Септуагинты для большего приближения ее языка и стиля к еврейскому оригиналу², — стало ясно, что труд Феодотиона был завершающим этапом длительного процесса корректуры Септуагинты и ее ревизии согласно одобренному раввинами тексту³.

Таким образом, в этом случае имел место компромисс между доверием к результатам работы древних толковников и их крайним неприятием, которое демонстрирует Акила. Кому бы этот срединный путь ни был нужен, — иудеям-эллинистам или части эвионитов, — ясно, что Септуагинта подвергалась пересмотру как уже определенным образом связанная с христианским вероучением книга, как основной источник аргументации церковных авторов, полемизировавших с иудаизмом и иудеохристианским сектантством. Однако христианское богословие уже тогда имело признаки, которые делали его слабо уязвимым в полемике вокруг буквы: оно выводило свои положения из *целого*

¹ Schürer E. The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version. Vol. III. P. 500.

² «Обнаружение кайге-редакций, — писал Ф. Кросс, — принесло решительную победу школе Лагарда... Нет сомнения в том, что этот текст на греческом — ранняя попытка иудеев привести стандартную версию Септуагинты в согласие с протомасоретским текстом... Таким образом, имела место целая серия попыток гармонизировать греческую Библию с меняющейся еврейской текстуальной традицией» (Cross F.M. The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert // Qumran and the History of the Biblical Text. P. 179).

³ Geschichte des Septuaginta-Textes. S. XLV.

библейской мысли, делая конкретные цитаты опорными, но не абсолютно необходимыми для поддержания соответствующих им догматов. Отсюда понятна готовность, с которой христиане приняли в употребление «новые переводы» — еще прежде Оригена, о чем свидетельствует одобрение книги Даниила в издании Феодотиона. Уравновешенное отношение к тексту Септуагинты, который был признан классическим, освященным вековым литургическим употреблением, и к «новым переводам», привлекавшим как пособия для разъяснения «темных мест» и увеличения объема смысла священного текста в духе герменевического максимализма, отличает византийскую ученую традицию, которая продлевает его и в Средневековье: характерны в этом отношении цитаты из Акилы в хазарском диспуте св. Константина Философа и особенно замечание Черноризца Храбра, писавшего в защиту славянского перевода Священного Писания: «Если же теперь кто скажет, что дело его несовершенно, ибо и теперь его еще доделывают, то на эти речи такой ответ: так и греческие [переводы] много раз доделывали Акила и Симмах и потом иные многие. Ибо легче после доделывать, чем сначала создать» (О письменах VIII).

Замечание о сакрализации слова в Средние века

Можно предположить, что под «иными многими», которые «доделывали» работу Семидесяти, автор Сказания имеет в виду конкретно традицию, реализовавшуюся в редакции Феодотиона как наиболее близкой по стилю к Септуагинте из всех «новых», и подразумевает общеизвестный факт, что Феодотийон восполнил некоторые отделы, ранее остававшиеся непереуведенными. Это уже говорит о том, что восприятие труда Семидесяти толковников у представителей Кирилло-Мефодиевской традиции, восходящей к кругу св. патриарха Фотия в Константинополе, не было мифологическим: хотя чудесные события, которыми насыщена житийная литература этой же традиции, вообще не отрицались — что представляется нормальным для христианского сознания во все времена, — они не служили для ретуши заметных критическому взгляду средневекового ученого свидетельств

сложной судьбы текста в его материальном воплощении¹. Противоречия между «вербальной боговдохновенностью» и участием человека в передаче Откровения, до сих пор не разрешенного в современных пособиях по экзегетике², для авторов того времени не существовало прежде всего потому, что логос не заключался ими в фонетической оболочке слова³. Так, из четырех видов сло-

¹ Если проводить, разумеется, в известной мере условные сопоставления с наукой Нового и Новейшего времени, то можно заметить, что для отцов Церкви речь могла бы идти только о т.н. «низшей критике», но ни в коем случае не о т.н. «высшей». Причина этого не в том, что средневековое мышление в принципе не могло подняться на концептуальный уровень последней (о техническом оснащении мы не говорим), — пример араб. аверроистов и других представителей религиозного вольнодумства показывает обратное, — а в принципиальной невозможности для христианина, согласно святоотеческой традиции, поставить свое земное помышление, которое он должен был «пленять в послушание Христу» (2 Кор 10:5), «выше» духа священного текста. Предпочтительнее было признать Слово Божие превышающим понимание, нежели профанировать смысл анализом порядка «естественного» происхождения его содержания. Критике могла подвергаться только буква, и это ее отвлечение от духа, санкционированное апостолом Павлом (2 Кор 3:6), составляет особенность святоотеческой критической мысли.

² Современные православные ученые много говорят о применении халкидонского догмата к экзегезе, однако на практике оно сводится к разграничению в Библии безошибочных религиозных истин и человеческих погрешностей пророков, которые, как часто произвольно и бездоказательно утверждается, во всем «остальном», кроме религии, были просто людьми своего времени. На халкидонский догмат, в смысле антропологии Христа Спасителя, это в любом случае мало похоже. См., напр.: Князев А., *прот.* О боговдохновенности Священного Писания // Православие и Библия сегодня: Сб. статей. Киев, 2006. С. 51–90.

³ Непонимание этого факта порождает вопросы, подобные тем, которые задает Г. Гринберг: «Нельзя ли предположить, что приемы переводчиков и писцов показывают отсутствие у них осознания вдохновенного (inspired) элемента, лежащего в основе пророческих речений, которые они переводили, — конечно, не Пятикнижия, но все же книг с библейским статусом?» (*Greenberg G. Translating and Transmitting an Inspired Text? // Text, Translation, and Tradition. P. 64*). Удивительно, что автор этих строк, специалист по Пешитте, не замечает логической ошибки *contradictio in adjecto* в отрицании «вдохновенного элемента... пророческих речений» и что различие между Пятикнижием как прежде всего сакральным законодательным актом и книгами пророков как изначально «темными» предсказаниями будущего не кажется ему более перспективной темой для реконструкции возможных мотивов экзегетической «свободы» переводчиков и писцов, непонятность которых с точки зрения современной нам практики перевода он, вслед за Дж. Барром, совершенно справедливо подчеркивает (*Ibid. P. 63*).

ва, которые тщательно различает св. Григорий Палама (Сто пятьдесят глав, 35), только первые два связаны со звуком: слово произнесенное, которое является телесным актом, и слово внутреннее, «которое как бы [обладает присущим ему] расположением к образам звуков», другие же два представляют собой мысленное слово, становление которого, как умозаключения, темпорально, — и врожденное слово ума, или вневременное «ведение», т.е. самосознание. Последний вид представляется у святителя основанием для именованя «Словом» второй Ипостаси Божества. Имплицитно подобные идеи содержатся также у св. Иоанна Дамаскина, Великих каппадокийцев и еще более ранних авторов.

На различении внутренней и внешней формы слова также основывал свою критику текста, предваряющую аллегорический экзегезис, Филон Александрийский. Отрицая его крайний аллегоризм, превращающий в миф многие сюжеты священной истории, отцы Церкви противопоставляли этому подходу не формальное совершенство буквенного набора Писания¹, но его событийную содержательность, которая требовала безусловной веры во всемогущество Творца, так что, при условии несомненной возможности любого из ряда вон выходящего события, проблему для истолкования составляла лишь богословская осмысленность его. Таким образом, формула «пророк есть переводчик Божий, а Богу мы не можем приписать погрешности» (Филон. Наград. 3), вполне приемлемая для ранней Церкви², одновременно абсолютизировала содержание Откровения и релятивизировала его форму — так, однако, что любая критика могла идти только путем уточнения деталей содержания из истории самого же Откровения, с полным доверием к *целому*³. Сущностью экзе-

¹ Напротив, они, постоянно находя разночтения (в основном формальные и относящиеся к оттенкам смысла) в доступных им рукописях Писания, «не пытались свести их к одному, единственно приемлемому варианту текста» (The Cambridge History of the Bible. Vol. 1. P. 169).

² Похожие идеи существовали, видимо, и в палестинской среде последних веков до н.э. Так, в кумранском произведении «Слова Моисея» говорится о том, что пророку было велено «истолковать» (רשם) слова Бога сынам Израилевым (1Q22 I. 3).

³ Отсюда, в частности, экзегетическая практика блж. Иеронима, «заклучавшаяся в комментировании *группы* стихов, а не в рассмотрении каждого в отдельности», которая, в свою очередь, напоминает «контекстуальный подход, присущий антиохийцам» (Гиршман. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 109).

гезы был перевод сжатого в слове Писания смысла в пространное слово проповеди¹. Связь между сжиманием слова и ограниченностью его материальных носителей, сегодня все чаще ускользающая от внимания в связи с мнимой надежностью электронных коллекторов информации, тогда все время держалась в памяти: писанный текст представлял собой не более чем экстракт устного, нужный для применения в обучении соборному опыту². Он был «Заветом» еще и в том отношении, что позволял уличать вольно или невольно вносившиеся в ходе припоминания искажения, как завещание покойника уличает нарушителей его последней воли³. Устный текст не мог оторваться от писаного, был привязан к нему, являясь его продолжением. Но и писанный текст без устного был непонятен, ущербен. Жесткая фиксация текста и его ревизия, по-видимому, означают переход в новую традицию, когда результаты работы в рамках прежней должны быть «закрыты»: такую роль играют Самаритянское Пятикнижие (для учения самарян об их собственной исключительности), Гекзаплы Оригена (для перехода к аллегорической интерпретации Писания), Масоретский текст (для буквенно-числовой символики Торы как

¹ «Чтобы Слово сделать понятным, из него необходимо было сперва извлечь речь, чтобы пробиться к истине, к смыслу, и уже свой, субъектный смысл заново превратить в Слово, в иное речение, иную аллгорию до нового вопрошания» (Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. М., 1994. С. 84).

² Ведущий российский семитолог XIX в. Хвольсон, основываясь на данных современной ему арабистики, еще усиливает этот момент: «Все выучивались наизусть, несмотря на то, что существовали писанные книги, и даже в сомнительных случаях редко прибегали к ним за справками. Писаному доверяли очень мало; всякий-де мог изменять его. Для выученного текста имелись, — как тогда думали и как поныне думают на Востоке, — так сказать, живые свидетели, которые контролируют друг друга» (Хвольсон Д.А. История ветхозаветного текста и очерк его древнейших переводов по их отношению к подлиннику и между собою // Христианское чтение, издаваемое при С.-Петербургской духовной академии. 1874. № 4. Ч. 1. С. 534). Изменения, которые произошли у евреев в талмудическую эпоху, характеризуются тем, что теперь уже «цитировать библейский текст по памяти не разрешалась» (Винников. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция. С. 76). Впрочем, раввинские тексты показывают, что правило это вводилось медленно и непоследовательно.

³ Представляется в высшей степени плодотворной мысль М. Мосса о коллективной памяти «как форме “договора” между живыми и мертвыми» (см.: Арнаутова Ю.Е. Методия: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. М., 2003. С. 24).

«инструмента творения»). Антиохийская школа пыталась придать по возможности фиксированный вид рукописной традиции Ветхого Завета Септуагинты как свода пророчеств; с этой же целью блж. Иероним трудился над созданием Вульгаты.

Слово в его материальном выражении, всегда ущербном по форме, в принципе подверженном порче, искажению, было предметом благоговения, но скорее заботливого, чем слепого, и как авторитет освящалось более всего древностью его употребления, особенно молитвенного. Поскольку всякое исправление несло в себе опасность новых искажений, на него решались с опаской, предпочитая оставлять несколько вариантов текста до более зрелого решения, если таковое вообще когда-либо будет принято¹. Нередко также сакральная «темнота» речи была принимаема как более предпочтительная, чем прояснение, основанное на субъективной позиции редактора. Полисемия допускала продолжительное воздержание от окончательного вердикта, который в любом случае, с нормативной точки зрения, мог быть только соборным, на что указывают постоянные оговорки Оригена, Иеронима, других раннехристианских ученых, как и сам характер их рецепции в позднейшее время.

д) Пешитта

Название сирийского перевода Священного Писания ܡܦܬܬܐ восходит к арамейскому ܢܫܬܐ (*ништа*), что значит «объяснение», «учение», а также «простой, очевидный смысл». В основе этого слова лежит термин ܢܫܐ (*нишат*), который является в иудаизме одним из основных экзегетических понятий наряду с ܕܪܐܝܬ (*драиш*). А именно, *нишат* {выпрямление} означает разъяснение «прямого» смысла сакрального текста, тогда как *драиш* {вопросание} указывает на поиск сокровенного смысла, требующего построения цепочки умозаключений по определенным правилам. Пешитту иногда называют в научной литературе «сирийской вульгатой», по аналогии со смыслом латинского термина

¹ Следует учитывать и то, что по учению отцов Божественный промысел распространяется не только на необходимое, но и на случайное, — отсюда и в любых флуктуациях текста, кроме злонамеренных вставок еретиков, могла проявляться «забота Святого Духа». Ср.: Фокин А.Р. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви (I–V вв.) // Православие и Библия сегодня. С. 134.

«vulgata» {общедоступная}. Таким образом, в названии памятника, которое известно по крайней мере с X в., отражен его авторитет как *простого и понятного* перевода. Это типологически сближает его с Септуагинтой по следующим позициям:

1) оба текста, в отличие от арамейских таргумов, — хотя влияние последних на Пешитту было значительным¹, — изначально были письменными;

2) они, несмотря на отклонения от языковой нормы, современниками признавались понятными;

3) они первоначально считались «простыми», т.е. свободными от комментаторских прибавлений;

4) в их основе лежал общедоступный язык, приспособляемый под идиоматику библейской речи.

Как и Септуагинта и даже в большей степени, чем она, Пешитта стала классическим произведением для своей культуры. В составе содержащих ее собраний переписывались также неканонизированные тексты: 2 кн. Варуха, 4 кн. Ездры, 1–4 кнн. Маккавеев, «Иудейская война» Иосифа Флавия². Поскольку литературы на сирийском языке (эдесском диалекте арамейского) до нее в строгом смысле не существовало, в дальнейшем течении времени она стала «служить основой образованности — от подробных грамматических изысканий до энциклопедических трактатов в форме толкований на Шестоднев... составила основу религиозной практики в богослужении... сформировала общепринятый вариант классического сирийского языка»³. В продолжение I тыс. Пешитта успела оказать влияние на персидский, эфиопский, армянский, грузинский и арабские переводы Библии; ее читали даже на Дальнем Востоке, где сиро-китайская надпись на стеле в Сианьфу (781 г.) цитирует библейский текст именно по Пешитте.

О создании этого библейского извода не сохранилось достоверных сведений, вследствие чего время его составления и первоначальной редакции относят к широкому диапазону между

¹ См.: Weitzman M.P. The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction. P. 86–142.

² См.: Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. СПб., 2011. С. 12.

³ Van Pearson W. Introduction to the Electronic Peshitta Text (<http://www.hum.leiden.edu/religion/research/research-programmes/antiquity/peshitta-electronic-text-project.html>. Дата обращения 06.03.2012). P. 1.

II и V вв. н.э.¹ Современные исследователи склонны принимать более ранние датировки². Пешитта включает в себя книги Нового и Ветхого Завета, но относительно последнего не установлено, были его переводчиками христиане или иудеи. Ф. Беркитт, например, считал инициатором перевода еврейскую общину Эдессы начала нашей эры, обосновывая это мнение тем, что переводчики, судя по некоторым лексическим особенностям текста, хорошо знали словарь арамеоязычных евреев Палестины³. Вместе с тем обнаруживаемое в тексте влияние Септуагинты располагало к тому, чтобы подозревать его христианские корни. «Споры о характере среды происхождения Пешитты, иудейском и/или христианском, — пишет голландский специалист ван Персен, — хотя они не привели к научному консенсусу, явили множество интересных аспектов сложного иудейско-христианского спектра и его многообразия в движениях, имевших место в первые века нашей эры»⁴. Ясно, во всяком случае, что переведен был консонантный еврейский текст, в основном совпадающий с МТ⁵.

Традиция (Иаков Эдесский, Моисей бар Кифа, Абу-ль-Фарадж) возводила сирийский извод Ветхого Завета ко времени апостола Фаддея, который, как утверждали некоторые, посоветовал царю Авгарю, принявшему крещение, послать в Палестину своих переводчиков⁶. Другие (Ишодад из Мерва, IX в.) упоминали предание о еще более раннем переводе некоторых библейских книг, сделанном со свитков, присланных царем Соломоном своему союзнику в Финикии, тирскому царю Хираму⁷. Однако

¹ Древнейший полный кодекс Пешитты Ветхого Завета, сохранившийся в Амвросианской библиотеке (Милан), датируется VI или VII в. Древнейшая рукопись Пятикнижия датируется 464 г.

² См.: Brock S.P. *The Bible in the Syriac Tradition*. New Jersey, 2006. P. 20; Salvesen A. *A Well-Watered Garden* (Isaiah 58:11): Investigating the Influence of the Septuagint // «Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect. P. 193.

³ Burkitt F.C. *Early Eastern Christianity*. St. Margarets Lectures 1904 on the Syriac-speaking Church. New York, 1904. P. 71–73.

⁴ Van Pearson. *Loc. cit.*

⁵ Brock. *The Bible in the Syriac Tradition*. P. 23.

⁶ Nestle E. *Syriac Versions* // *Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents*. Vol. 4. New York, 1902. Col. 645b.

⁷ Эта легенда примечательна в двух отношениях: во-первых, она поддерживает представление о Соломоне как просветителе, в том числе религиозном, чья деятельность была направлена и на соседние народы; во-вторых, ее сведения

эти легенды не имели решающего авторитета, и Феодор Мопсуэстийский в IV в. писал о сирийском переводе Священного Писания: «...до сих пор никто не знает, когда он появился» (Соф. I. 5). На этом основании Феодор отдавал безусловное предпочтение Септуагинте как освященной авторитетом ветхозаветного священства, «всего народа Израильского» и апостолов. Он писал, рассматривая одно из частных отклонений сирийского текста от греческого, что Семьдесят старцев «во всяком случае более достойны доверия, чем один неизвестный, который, как говорят, переложил еврейские [Писания] на сирийский язык» (Там же). В связи с такой оценкой, данной одним из крупнейших экзегетов своего времени, авторитет которого именно в сирийской церкви был наиболее высоким на протяжении столетий, можно предположить, что в последующее время Пешитта подвергалась исправлениям для приведения в большее соответствие с текстом Септуагинты¹. Это, в свою очередь, снижало бы ее ценность для сравнительного исследования как греческого, так и еврейского текста Библии.

В действительности, однако, доли соответствия каждому из двух главных изводов дохристианской части Писания распределены в Пешитте неравномерно. Ближе к греческой версии книги пророков (особенно Исаия и Малые пророки), тогда как Пятикнижие, наиболее важное для иудейской религиозной практики, приближено к иудейскому стандартному тексту². В таком важнейшем литургическом и богословском памятнике, как Псалтирь, наблюдается сложное взаимодействие различных текстуальных традиций³. Отдельный интерес представляют надписания псалмов, которые «были внесены во второй половине V в. одновременно в рамках восточной и западной сирийских tradi-

о дополненном пер. Библии на др. язык составляют параллель закрепившемуся у ряда эллинистических авторов мнению о том, что Ветхий Завет через пер. был частично известен еще создателям греч. философии. Обе эти линии, вероятно, не изобретения христианских писателей, но восходят к иудейскому преданию.

¹ Считается, что это происходило преимущественно в V в. См.: Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. С. 22.

² См.: Swete. P. 112.

³ Любопытно, что Pesh иногда передает заимствованным словом  (греч. δύναμις) евр. слова, которые в самой LXX переведены иначе (напр., в Пс 17:23, где евр. לִרְפֹּא соотв. греч. διακαὶψματα). Из этого можно заключить, что культурное греч. влияние могло не вести к изменениям в тексте Библии.

ций. Они отличаются друг от друга, как и от еврейского и греческого текстов»¹. Эти подзаголовки не включены в современное критическое издание Пешитты, на наш взгляд, совершенно напрасно, так как они сообщают важные данные по истории экзегезы, восходя, вероятно, к более древнему времени, чем эпоха их появления на письме².

Греческое влияние на текст Пешитты, несомненно, было, и оно имеет свою приблизительную датировку: в V в. на сирийский язык активно переводились отцы Церкви, причем создатели этого нового массива переводной литературы, как и ее читатели, не могли не замечать отличия в библейских цитатах у греческих и сирийских комментаторов, связанного с употреблением, соответственно, Септуагинты и ранних версий Пешитты. Это должно было вызвать некоторые поправки в тексте сирийской Библии по греческому тексту³. Правщики были одушевлены поиском *graeae veritatis* для полемики с греками примерно так же, как в более раннее время Иероним — обнаружением *veritatis hebraicae* для споров с евреями⁴. Однако преувеличивать размах этих редакторских усилий не следует, и прежде всего потому, что если бы Пешитта систематически подвергалась ревизии, то вряд ли бы понадобились такие трудоемкие начинания, как новый перевод Исаии, сделанный в VI в. Филоксением, а также создание Сирогекзапл в VII в. и новой сирийской версии Ветхого Завета на основе гармонизации Пешитты и Септуагинты, которое предпринял в конце VII в. монофизит Иаков Эдесский для более удобной полемики с греческими богословами⁵. Поэтому современные специалисты склоняются к мнению, что Пешитта в целом скорее представляет собой «особую версию еврейского канона Ветхого Завета... не зависящую от Септуагинты, однако влияние Септуагинты просматривается периодически, в некоторых чтениях, а кроме того, конечно, большинство неканонических книг пере-

¹ Van Pearson. Op. cit. P. 11.

² Надписания неоднородны, они включают в себя ссылки на святоотеческие толкования, однако не целиком состоят из них. См.: Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. С. 23.

³ Salvesen. Op. cit. P. 193.

⁴ Ср.: Juckel A. Septuaginta and Peshitta // Journal of Syriac Studies. 2005. № 8. P. 151–177.

⁵ Ibid. P. 194.

ведено с греческого *Vorlage*»¹. Исходя из признания этого факта и ранней датировки основной части перевода (II в.), ничто не мешает предположить, что некоторые чтения Пешитты, которые расходятся с масоретской версией еврейской Библии, отражают не влияние Септуагинты или собственные редакторские усилия сирийских книжников, а неустойчивость самого еврейского текста². Ввиду этого ее критическое значение для сравнительного анализа греческой и еврейской текстуальных традиций велико. Наибольший интерес представляют чтения, в которых Пешитта дает истолкование оригинала, текстуально не зависящее от авторитета Семидесяти, но герменевтически родственное с ним³.

е) Латинские переводы

Древнейшим переводом Септуагинты на другой язык является старолатинская версия Библии (*Vetus Latina*, другое название *Vetus Itala*⁴). По всей видимости, она изначально не была единым целым, но представляла собой совокупность предпринимавшихся в разное время переводов различных библейских книг, объединенных общим первоисточником — Септуагинтой. Разнообразие текстуального материала объясняется, вероятно всего, тем, что долгое время (еще и в III в.) греческий язык оставался богослужебным языком Римской Церкви⁵, так что латынь оказывалась востребованной ситуативно — как язык разъяснения,

¹ Ibid. P. 193.

² См.: *Van Peursen W., ter Haar Romeny B. Preface // Text, Translation, and Tradition. P. X.*

³ К сожалению, современное многотомное критическое изд. Пешитты (*Vetus Testamentum Syriace iuxta simplicem Syrorum Versionem*), предпринятое в Лейденском Университете (Нидерланды), не было нам доступно. Мы пользовались репринтом Урмийского изд. (*Vetus Testamentum Syriace et Neosyriace. Urmia, 1852*) и стандартной версией Сир. патриархата.

⁴ К началу XX в. от последнего термина практически отказались ввиду того, что регион происхождения этого комплекса памятников невозможно точно установить (*Latin Versions, the Old // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Vol. 3. Col. 48b*). Свит, например, указывал на Карфаген как один из основных претендентов (*Swete. P. 88*). Беркитт считает, что термин *Italus* употреблялся блж. Августином в отношении ред. старолат. текста блж. Иеронимом (*Burkitt M.A. The Old Latin and the Itala, With an Appendix Containing the Text of the s. Gallen Palimpsest of Jeremiah. Cambridge, 1896. P. 64–65*).

⁵ Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. С. 31.

а не фиксирования священного текста. Ранние латинские переводы относят ко II в.¹ Местом их появления, возможно, был Карфаген, где греческая образованность распространилась не так сильно, как в других регионах. VI цитируется такими ранними писателями, как Тертуллиан (ум. 220 г.) и св. Киприан Карфагенский (ум. 258 г.); ее древнейшие кодексы датируются серединой I тыс., но позднейшие переписывались еще и в XVII в.², т.е. после Тридентского Собора, который в 1546 г. окончательно признал нормативным текстом Вульгату. Таким образом, влияние древнейшей латинской версии Писания на западный мир было велико. То, что ни в одном собрании она не сохранилась полностью, связано с дороговизной полных изданий Библии, которые предпринимались всегда централизованно.

Наиболее долговечной из канонических книг в этой версии оказалась Псалтирь, старолатинский перевод которой, сверенный самим Иеронимом с критическим изданием Оригена, так никогда и не был вытеснен из церковного употребления его же переводом с еврейского³. Кроме того, книги, для которых Иероним не нашел оригинала на еврейском или арамейском языке, остались в старолатинской версии: это Премудрость Соломона, Сирах, Варух и 1–2 Маккавейские.

Этапы создания Вульгаты хорошо датированы: Иероним начал свой труд редакцией Евангелий в 382 г. в Риме, продолжил исправлением старой Псалтири после 386 г. в Вифлееме, между 390 и 405 г. перевел исторические книги, еврейские псалмы, книги пророков, Пятикнижие и следующие за ним до Руфи включительно; замыкали список Есфирь, Тофит и Иудифь, переведенные к 407 г.⁴ Такой порядок отражал градацию церковной востребованности разных священных книг, а отчасти также требования друзей и духовных руководителей Иеронима. Подразделение Вульгаты на главы произвел в 1228 г. Стефан Лангтон, архиепископ Кентерберийский. Нумерация стихов появилась у Пагини в 1528 г. и Роберта Стефена в 1555 г.⁵ Именно эта цифровая размет-

¹ Salvesen. Op. cit. P. 196.

² Swete. Op. cit. P. 103.

³ Gryson R. Vorwort zur ersten Auflage // *Biblia Sacra iuxta Vulgatum versionem*. 4^e Aufl. Stuttgart, 1994. S. XIII.

⁴ Ibid. S. XIII–XIV.

⁵ Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 343.

ка используется в современных изданиях Библии, что нередко приводит читателя в недоумение, когда он пытается выстроить по ней, например, логику славянского текста Писания.

Мы уже отмечали, что разнообразие латинских версий, которое явным образом затрудняло развитие богословского и литургического употребления латыни на Западе, стало главной причиной появления Вульгаты в конце IV в. Потребность в таком труде осознавалась в том числе теми, кто впоследствии критиковал Иеронима за то, что в основу своего перевода он положил МТ, а не LXX. Так, блж. Августин сетовал, что «латинских переводчиков бесчисленное количество... и если можно исчислить переводы с еврейского на греческий, то латинские — никоим образом» (Христианская наука II. 11, 16). Он писал Иерониму лично: «я жажду (*desidero*) твоего перевода Септуагинты» (Письмо II. 82). Однако Августин был в числе недовольных выбором Иеронима, который вынужден был оправдываться и доказывать в своих прологах к разделам переведенного им Писания, что и сама Септуагинта страдает множественностью текстуальных версий. Действительно, на фоне трех основных редакций древнегреческого текста, обличаемых пятью новыми переводами в уклонениях от еврейского, последний выглядел безукоризненно единообразным.

Иероним не знал, что это единообразие было достигнуто лишь во II в. н.э., скорее всего под надзором ямнийской коллегии, путем придания букве текста самодовлеющего значения и связанной с этим нормализации практики переписчиков. Однако следует отметить и то, что для Иеронима это было бы не столь уж существенным фактом. Замечая, что расхождения между LXX и МТ не носят систематического характера¹, Иероним находил, что *hebraica veritas* — единственное основание для столь желательной унификации текста². Впоследствии, однако, судьба его

¹ В дальнейшем исследовании мы попытаемся установить системные признаки некоторых групп таких расхождений, привлекая материал из истории религии. Для тех целей интерпретации Библии, а также апологии ее христианского текста от нападок за «искажение», которые ставил перед собой блж. Иероним, подобная классификация была бы излишней.

² Бартельми отмечает, что еще одним фактором, побудившим Иеронима предпринять всестороннее исследование Библии на языке оригинала, было также продолжавшееся незадолго до него закрытие канона. См.: *Barthélemy D. Critique textuelle de l'Ancien Testament*. P. *99.

собственного перевода практически повторила судьбу LXX: уже при жизни ему пришлось готовить второе издание исправленной им Псалтири, потому что первое, ввиду своей популярности, было скоро искажено неквалифицированными переписчиками. Полный текст Вульгаты «сохранился во множестве рукописей; многообразные варианты чтений в них свидетельствуют о динамичной судьбе живого текста, который постоянно перерабатывался. Следствием этого процесса было то, что Италия, Испания, Галлия и Ирландия оставили потомкам собственные, отличные друг от друга редакции»¹.

Сохранившиеся старолатинские переводы имеют важное значение дополнительных чтений для текста Септуагинты в раннехристианскую эпоху. Что же касается Вульгаты, она отражает консонантный вариант Масоретского текста, по-видимому еще не до конца устоявшегося даже во времена блж. Иеронима, и его иудейские интерпретации, часть которых он воспринял непосредственно, изучая еврейский язык.

ж) Коптские переводы

Коптский (араб. قبطي {египтянин}, от греч. αἰγυπτος) язык является результатом развития диалектных, народных форм языка древнего Египта в эллинистическое и римское время. Литература на коптском возникла в основном уже после утраты знания иератического письма, в первые века нашей эры, стимулом для чего послужила христианизация страны. В настоящее время коптский как язык общения полностью вытеснен арабским, но предпринимаются попытки возродить его в качестве литургического языка египетских монофизитов. Основой коптского алфавита является греческая азбука с добавлением некоторых демотических знаков, использовавшихся в деловых документах со времен поздних фараонов и научной литературе эллинистической эпохи. Расцвет коптской литературы, которая поначалу была преимущественно переводной, начался в III–IV вв. Манускрипты из гностической библиотеки, обнаруженной в Наг-Хаммади в 1945 г., датируются IV в. К этому времени переводы основных книг Писания должны были уже существовать. Самая древняя библейская рукопись на коптском языке, папирус Бодмера № 6, относится к концу III в.

¹Gryson R. Op. cit. S. XIII.

Коптские переводы Библии сходны со старолатинскими в том отношении, что они предпринимались нецентрализованно и, по всей вероятности предназначенные первоначально для лучшего понимания Септуагинты, отличаются буквализмом. Одни только лексические заимствования из греческого языка могут составить отдельный словарь. Поскольку египетский язык по своей структуре отличается существенно как от еврейского, так и от греческого, идиоматика священного текста воспроизводится в основном не в порядке слов, а в использовании частиц (ⲁⲗⲗⲁ, ⲙⲛⲓ, ⲗⲉ). Переводчик часто, не решаясь истолковать по-своему какой-то концепт, передает его также греческим словом, тем самым создавая специальный термин. Так, например, регулярное употребление слова ⲧⲁⲓⲥⲟⲛⲓⲥ (греч. αἰσθησις с копт. опр. артиклем ж.р.) составляет примечательный контраст практике передачи того же термина в армянской Библии (см. ниже).

Различия между переводами во многих случаях так значительны, что их независимое происхождение очевидно. Приведем в качестве примера Пс 1:1 из папирусов, изданных В. Будге и Иделером:

В. Будге, 1898	Х.Л. Иделер, 1837
Ⲣⲁⲓⲧⲁⲥ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲧⲉ ⲙⲡⲣⲱⲥ ⲗⲓ ⲡⲱⲟⲭⲛⲉ ⲡⲓⲁⲥⲉⲱⲛⲥ, ⲉⲙⲡⲣⲁⲗⲉⲣⲁⲧⲉⲥ ⲗⲓ ⲧⲉ ⲗⲓⲛ ⲡⲓⲣⲉⲣⲣⲓⲛⲟⲩⲉ, ⲉⲙⲡⲣⲗⲟⲙⲟⲥ ⲗⲓ ⲧⲕⲁⲉⲗⲁ ⲡⲓⲗⲟⲙⲟⲥ.	Ⲑⲧⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲓⲣⲟⲙⲓ ⲉⲧⲉ ⲙⲡⲣⲱⲥ ⲗⲉⲛ ⲡⲥⲟⲃⲛⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲁⲥⲉⲱⲛⲥ, ⲟⲩⲁⲉ ⲙⲡⲣⲟⲗⲉⲥ ⲉⲣⲁⲧⲉⲥ ⲗⲓ ⲡⲙⲱⲓⲧ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲣⲉⲣⲣⲓⲛⲟⲩⲓ. Ⲑⲩⲁⲉ ⲙⲡⲣⲉⲣⲗⲟⲙⲥ ⲗⲓ ⲧⲕⲁⲉⲗⲁ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲗⲟⲙⲟⲥ.
Величие ему, человеку, который не ходит на совет нечестивых, не стоит на стороне делающих грех, не сидит на сидении губителей.	Блажен тот человек, который не идет на совет нечестивых, и не стоит на пути делающих грех. И не сидит на сидении губителей.

Можно заметить, что первый — древнейший из сохранившихся коптских переводов Псалтири (рукопись VI в.¹) — несколько свободнее, чем второй. В нем интерпретативно передано начальное слово и пропущен такой характерный «библейзм», как повторение союза «и» (копт. ⲟⲩⲁⲉ) в начале каждого про-

¹ Preface // The Earliest Known Coptic Psalter / Ed. by E.A. Wallis Budge. London, 1898. P. XII.

стого предложения. Таким образом, дословность здесь далеко не абсолютна. В то же время у обеих версий заметны и общие черты: широкое употребление заимствованных терминов (выделены жирным шрифтом в таблице), которые извлечены прямо из переводимого текста, и следование порядку слов оригинала в рамках возможного без потери смысла.

Значение коптских переводов как ранних свидетелей греческого текста, а именно его александрийской редакции, сделанной Исихием, давно признано¹. При этом отмечают, что в Египте имели хождение как сокращенные версии греческого текста, например Иова, так и уже дополненные Оригеном². Согласно другой версии в Верхнем Египте, где вряд ли были доступны Гекзаплы, пользовались теми же источниками, которые впоследствии принимал во внимание Ориген³. Добавим это обстоятельство к уже известному тезису о том, что процесс редактирования Септуагинты начался задолго до Оригена и Лукиана. Египет, где традиционно проживало большое количество евреев, мог постоянно иметь в обращении рукописи разного типа. То, что текст Септуагинты тем не менее лежит в основе всех коптских переводов, служит лишним подтверждением его восприятия древними как классического труда.

Те или иные книги Библии представлены на каждом из диалектов коптского языка, но наиболее полные собрания, оказавшие решающее влияние на остальные, были созданы на южном (саидский) и северном (бохейрский) литературных языках. Эти две версии независимы друг от друга и по типу редакций оригинала, и по исполнению перевода. Саидский диалект доминировал в египетской письменности доисламского периода, на нем создан основной массив ранней коптской литературы, который частично переводился затем на бохейрский. Удаленность от Александрии подталкивала жителей Юга к развитию собственной книжности уже в начале периода христианизации. Первые попытки перевода Библии, по оценке современных исследо-

¹ Swete. Op. cit. P. 108.

² Robinson F. Egyptian Versions // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Vol. 1. Col. 673a.

³ Sacrorum Biblitorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani. Vol. II. Romae, 1889. P. LVI.

вателей, должны были состояться не позднее II в.¹ Из Жития преп. Антония Великого мы имеем свидетельство, что во второй половине III в. Евангелие на местном языке уже читали за богослужением в церквях Фиваиды. Концом этого же столетия датируется 6-й папирус Бодмера, содержащий фрагмент из книги Притчей. В начале III в. появляются переводы из Ветхого Завета и на бокейрском диалекте, который станет основным языком книжности в VI в., после перенесения резиденции монофизитского патриарха в Нитрийскую пустыню². Развитие монастырей в последующее время дало быстрый рост коптской литературы в обеих частях Египта.

Коптские переводы, помимо их значения для текстологии Септуагинты, ценны тем, что отражают церковную интерпретацию сложных для понимания мест греческого текста в первые века христианства³.

з) Эфиопский перевод

Основной проблемой изучения эфиопской библейской традиции является поздняя датировка всех сохранившихся рукописей (самые ранние из них относятся ко второй половине XIII в.), из-за которой крупнейший исследователь Септуагинты и зависимых от нее рукописей Библии П. де Лагард отрицал ценность этого извода для изучения древнейших версий ветхозаветного текста⁴. В то же время он обладает и несомненными преимуществами, первым из которых является его древность как единого, централизованным образом организованного перевода, самые ранние свидетельства которого — три царские монументальные надписи, содержащие цитаты из Псалтири, книги Исход и книги Иова, — датируются VI в. н.э. Надписи эфиопских царей на

¹ Nagel P. Old Testament, Coptic translations of // The Coptic Encyclopedia. Atiya. 8 vols. Vol. 6. New York, 1999. Col. 1836a.

² Трофимова М. К. Предисловие // Пампли Дж. Мартин. Введение в коптскую грамматику (саидский диалект). М., 2011. С. 8.

³ Сколько-нибудь полного критического издания копт. библейских текстов не существует, во многом и потому, что трудно найти критерий отбора для такого изд. Мы привлекали к работе отдельные тексты, бывшие нам доступными, только для выяснения некоторых закономерностей, связанных с богословской рецепцией Септуагинты в первые века христианской эры.

⁴ См.: Swete. Op. cit. P. 109.

греческом языке, относящиеся к более раннему времени, показывают, что необходимые интеллектуальные ресурсы для перевода Библии в стране имелись. Период расцвета культуры в царстве Аксум, принявшем христианство в IV в., был подходящим временем для появления Священного Писания на литературном языке геэз¹.

Переводчики, по данным современных исследований, сами были эфиопами². «Ныне широко признано, — пишет один из ведущих специалистов, — что полноценный процесс перевода Библии на геэз начался в пятом веке, более чем сто лет спустя после обращения Аксумского царства в христианскую веру, и завершился не позднее середины седьмого века»³. Таким образом, эфиопская Библия представляет собой одну из древнейших переводных версий. О ней также необходимо знать следующее: перевод был выполнен с греческого текста, в наибольшей степени близкого к редакции св. Лукиана⁴; он почти не выражает влияния Гекзапл на текст оригинала⁵; в середине XIV в., эпоху нового расцвета культуры при династии, возводящей себя к потомкам царя Соломона, он исправлялся с привлечением арабского текста⁶ и в этот же период опосредованно испытал на себе сирийское влияние⁷, которое следует отличать от изначально и продолжительно имевшего место в Аксуме влияния арамейского⁸;

¹ ልሳነ ገዕዝ (лессана ге'эз) — букв. означает язык переселенцев, или свободных людей. Ср. ለግዛዝ (аг'аз) — «свободный человек», «гражданин», «эфиоп». Относится к семитской группе языков. Геэз окончательно приобрел сакральный статус уже в нач. второго тысячелетия, когда он перестал использоваться как язык общения, и сохраняет его до сих пор. О календарном и символическом значении 182-х знаков силлабического эфиоп. алфавита см.: *Scelta G.F. The Comparative Origin and Usage of the Ge'ez Writing System of Ethiopia: A Paper Submitted to Professor Pilar Quezzaire-Belle in Partial Fulfillment of the Requirements for Arts of Africa. December 14, 2001. 8 p.*

² Knibb M.A. The Ethiopic Translation of the Psalms // *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*. P. 115.

³ Knibb M.A. Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament. The Schweich Lectures of the British Academy 1995. New York, 1999. P. 2–3.

⁴ Ibid. P. 19–20, 29.

⁵ Ibid. P. 21.

⁶ Ibid. P. 3.

⁷ Ibid. P. 34.

⁸ Ibid. P. 27–28.

позволяет составить определенное представление об этом процессе, который характеризуется наличием ядра и периферии¹.

и) Армянский перевод

Перевод Библии на армянский язык является одним из древнейших: он был выполнен столетием позже принятия Арменией христианства, в V в., св. Месропом Маштоцем при активном содействии католикоса, св. Саака Партева (Исаака I Великого). Само событие перевода, которому сопутствовало создание армянского алфавита, хорошо документировано. Главным источником, рассказывающим об этом, является «Житие Маштоца», написанное монахом Корюном, его учеником и сподвижником². Его дополняет Лазарь Парпеци, в своей «Истории Армении» (вторая половина V в.) сообщающий о роли св. Саака в создании последней редакции армянского алфавита. Третьим источником является труд «отца армянской истории» Мовсеса Хоренаци, также называющийся «Историей Армении» (датируется периодом между VI и IX вв.)³.

Гармонизация этих исторических преданий дает в целом следующую картину. Армяне использовали для официальных документов персидское (пехлевийское) письмо и приняли собственную письменность в начале V в., «подобно милостыни» (М. Хоренаци), от сирийского епископа Даниила. Но несовершенство первоначального алфавита с точки зрения армянской фонетики побудило св. Месропа Маштоца к созданию нового. С этой целью он предпринял путешествие в Сирию, с которой у армян издревле были культурные связи, где задержался на некоторое время. Созданный им набор букв показывает широту кругозора своего создателя, включая в себя знаки, заимствованные из пехлевийской, греческой, сирийской и эфиопской систем письменности, а также изобретенные Месропом для некоторых звуков армянского языка. Перевод Библии был начат Маштоцем и его учениками сразу после создания алфавита с работы над книгой

¹ В широком формате эфиоп. канон включает в себя 81 книгу, однако состав его в разных списках неодинаков. См.: Cowley R.W. The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today // Ostkirchliche Studien. 1974. № 23. P. 318.

² Корюн. Житие Маштоца. История жизни и смерти блаженного мужа, святого вардапета Маштоца, нашего переводчика, (написанная) учеником его вардапетом Корюном. Ереван, 1962.

³ Мовсес Хоренаци. История Армении. Ереван, 1990.

Притчей. По другой версии первым над переводом работал сам католикос, но он переводил с сирийского, так что впоследствии прибытие более авторитетных греческих рукописей побудило его вместе с Маштоцем проделать новый труд. После возвращения св. Месропа, которому источники приписывают изобретение в этот период также грузинского и албанского алфавитов, на родину он занимается распространением школ, а руководство переводом, еще не законченным, осуществляет св. Саак. Ученики, посланные ими в Византию, привозят «установленные и верные» (Корюн), или «точные» (М. Хоренац), копии Септуагинты, а также канонические списки Никейского, Ефесского Соборов и жития святых на греческом языке. Старые переводы на основе этих источников редактируются¹.

Сказанное позволяет вычленить ряд особенностей армянской версии перевода Библии, объясняющих ее своеобразный характер как высоколитературной и «непревзойденной» (Ф. Конибер), удостоенной даже звания «царицы переводов» (М. В. де Ла-Кроз).

1. Она возникла на перекрестке культур², что изначально снижало влияние буквы оригинала на стиль переводчиков и лекси-

¹ Последовательность изложения событий мы заимствовали из книги армянского ученого начала прошлого века: *Тер-Мовсесян М.* История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902. С. 5–6. Это единственный труд на русском языке, дающий полноценное освещение вопроса. В минувшей декаде на английском языке вышел обзор (*Nersessian V.* *The Bible in the Armenian Tradition.* London, 2001), по нашему мнению сильно уступающий книге Тер-Мовсесяна по глубине и содержательности.

² Древние историки отмечают сильное воздействие на Армению сразу двух христианских традиций — греческой и сирийской. Ученики, включая Корюна, должны были овладеть языками обеих, для чего направлялись в пределы Византии (см.: *Тер-Мовсесян*. Цит. соч. С. 9). Св. Саак, согласно Мовсесу, переводил вначале с сирийского «за неимением греческого текста» (Там же. С. 11), поскольку перед этим персы сожгли все греческие книги в Армении. На сирийском языке, по сообщению Л. Парпеци, до V в. велись все церковные службы в Армении (Там же. С. 17). Тер-Мовсесян также указывает на то, что, судя по изданной в Москве в 1899 г. древнейшей арм. рукописи книг Паралипоменон, которая была признана проф. Халатьянцем и Марром переведенной не с греч., а с сир., оригиналом для этого перевода служил один из таргумов (Там же. С. 41–42). В толковании Григора Нарекаци (X в.) на Песнь песней упоминается, что эта книга была переведена с сир. языка. Не исключено, что свободный стиль таргумов (а не Пешитты) повлиял на формирование стиля арм. языка перевода Библии. Решительный поворот к источникам на греч. языке был сделан, видимо,

и отражает их лексический состав, но без рабства и насилия над идиомами родного языка. Редко приходится гадать о том, что конкретно стояло в греческом оригинале за тем или иным армянским словом»¹.

3. Армянский перевод был, как и перевод Семидесяти, соборным трудом. Но помимо этого он, по всей видимости, носил еще и школьный характер: ученики привлекались к работе и, как кажется, впоследствии принимали на себя все больше ответственности. В связи с этим представляется не случайным то, что в качестве зачина был выбран текст Притчей, который важен в кругу годовичных паримийных чтений, но уступает по своему значению, культовому и доктринальному, многим другим библейским книгам. Сообщение Лазара Парпеци о том, что «Новый Завет блаженных апостолов» «увенчал» труд св. Саака², говорит об отсутствии жесткой корреляции между важностью переводимого труда и временем его перевода. Предпочтение книги Притчей было выбором «учебного» материала: труд над ним составил бы для приступивших к переводу целого Священного Писания упражнение и в языках, версии на которых сравнивались между собой, и в толковании притчей, которое надо было иметь в голове переводчику, обращающемуся к этой книге.

4. Научный подход к делу побуждал первых переводчиков и позднейших редакторов постоянно дорабатывать перевод с учетом более совершенных византийских рукописей Лукиановской редакции³, а также с привлечением Гекзапл Оригена (возможно, уже после VI в., когда появилась их сирийская версия). Источником сирийской образованности для армян была Эдесса. Согласно Мовсесу, отправлялись ученики св. Месропа также в Александрию «для обучения в академии» (История Армении III. 61–62), т.е. прославленном христианском училище, в котором видное место занимала герменевтика библейского текста. Исследователи отмечают, что в средневековых армянских рукописях имеются многочисленные случаи применения оригеновых значков и вынесенные на поля разночтения с пометками **Սիմ.** {Сим.,

¹ Conybeare F.C. Armenian Version of the Old Testament // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Vol. 1. Col. 152b.

² Там же. С. 11.

³ Salvesen. Op. cit. P. 199.

т.е. Симмах}, Ազ. {Ак., т.е. Акила} и Քէն. (Тхео., т.е. Феодотион). Влияние МТ, оказывающееся, при сопоставлении с ним, более значительным, чем влияние Пешитты, по всей видимости, было опосредовано через Гекзаплы¹. В конце VI в. армянская переводческая традиция пережила резкий поворот к буквализму, который был связан с возросшим объемом переводимых с греческого философских и риторических трактатов. Направление, которое возобладало, получило название «эллинистической школы»². Его тенденции, видимо, почти не коснулись языка Библии, который к тому времени уже был признан классическим. Однако сами по себе они говорят о том, что возрастающее влияние «буквы» в какую-либо эпоху может означать не упадок мастерства переводчиков, а ревизию, проводимую ими в отношении понимания смыслов языка оригинала у их предшественников.

5. В составе древнего армянского канона, судя по библейским цитатам авторов V в., уже были неканонические книги: Сирах, Премудрость, Товит, вероятно также Иудифь³. В дальнейшем канон расширялся, в разное время включая в себя различные сочинения (включая Иосифа Флавия и целый ряд апокрифов). Это, впрочем, не является спецификой именно армянских средневековых книжных собраний: по сходному принципу составлены, например, Четии-Минеи св. Макария Московского, собрание рукописей Соловецкой библиотеки и т.п. Здесь надо принять во внимание гибкость средневекового канонического мышления, которое делило все книги не только на безусловно принимаемые и отвергаемые, но и на сомнительные — принимаемые и отвергаемые. Сам термин «ἀπόκρυφος» у древних авторов может употребляться в различных значениях: то, что скрывают еретики; то, что скрывают от непосвященных сами христиане (разновидность предания)⁴; то, что надлежит скрыть в земле как содержа-

¹ Conybeare. Armenian Version of the Old Testament. Col. 152a-b.

² См.: Voicu S.J. Armenian Language and Literature // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. Col. 81b.

³ Тер-Мовсесян. Цит. соч. С. 191–193.

⁴ Еще в большей степени это характерно для раннего иудаизма: 94 книги, по вдохновению восстановленные пророком Ездрой согласно 3 Езд 14, это 70 тайных и 24 канонических. «Всевышний сказал: первые, которые ты написал, положи открыто, чтобы могли читать и достойные и недостойные, но последние семьдесят сбереги, чтобы передать их мудрым из народа; потому что в них

щее в себе примесь опасной лжи (аналогично тому, что иудеи «хоронили» в генизах); то, что может читаться без опасения, но как бы негласно (см., напр.: *Фотий*. Амфилохии CLI).

Армянская Библия ценна как источник по сравнительному изучению древних версий Ветхого Завета; она позволяет восстановить некоторые возможные в древней Церкви экзегетические ходы, увидеть, как понимались те или иные обороты порой нелегко поддающегося интерпретации языка Септуагинты. Единственным научным ее изданием по сей день остается предпринятое в 1805 г. Ованнесом Зограбом, членом конгрегации мхитаристов из монастыря св. Лазаря в Венеции, на основе рукописи 1319 г.¹ Его недостатки с точки зрения соответствия подлинному тексту св. Месропа отмечали еще в XIX в. В частности, указывали на то, что «будущий издатель армянской версии должен перешагнуть киликийскую эпоху и дать нам текст древнейшей версии. Лишь такой текст может претендовать на полное внимание ученых и считаться работою переводчиков пятого века»². Однако практика средневековых справщиков, обращавшихся, как правило, в первую очередь к своей же рукописной традиции, не дает оснований считать, что во время второго расцвета армянской литературы в Киликийском царстве перевод Маштоца был изменен кардинально.

проводник разума, источник мудрости и река знания» (стт. 46–48). Число 70, вероятно, символическое. См.: *Дагаев Н.К.* История ветхозаветного канона. С. 94, прим. 1.

¹ Эта Библия неоднократно переиздавалась: в 1817 г. (Санкт-Петербург), 1860 г. (Венеция), 1893–1895 гг. (Константинополь), 1929 г. (Вена), 1997 г. (Ереван). В последнем выпуске к репринту константинопольского издания добавлены все недостающие книги «Александрийского канона», исключенные финансировавшим печать в 1893–1895 гг. Американским библейским обществом, которое исходило из своих статуты, запрещавших ему осуществлять выпуск ветхозаветных книг, не входящих в евр. канон. То, что в Константинополе и Вене этим обществом все-таки напечатана была Библия на классическом арм. языке (т.н. *грабаре*) с издания Зограба (т.е. фактически переведенная с греч., а не с евр. текста), представляет собой компромисс, на который издатели пошли для того, чтобы заручиться благословением католикоса Нерсеса. Ими был взят за основу древний перевод, сделанный с греч., который они снабдили примечаниями с указанием имеющих в евр. тексте разночтений, а структура канона принята полностью евр.

² *Тер-Мовсесян*. Цит. соч. С. 223.

к) Славянский перевод

Этот труд был начат в 863 г. св. Кириллом (Константином Философом) и его старшим братом св. Мефодием в Моравии. Препятствия, чинимые их проповеди немецкими епископами, вплоть до прямых гонений, показывают, как изменилось отношение к библейскому тексту в Западной Европе конца первого тысячелетия — нарастали тенденции его восприятия как инструмента вхождения в круг лиц, знающих классические языки. Объективно создание славянской азбуки способствовало самостоятельному развитию народов, не причастных к романской цивилизации. Ученые братья, сами, возможно, славяне по происхождению, но во всяком случае получившие в Константинополе высшее образование (Константин приобрел свое прозвище в связи с тем, что преподавал философию в столичной Магнаврской академии, где перед этим учился у Льва Математика и будущего патриарха Фотия — крупнейшего филолога своего времени), создали в славянской среде школу книжников, которая получила в современной науке название Кирилло-Мефодиевской традиции¹. По свидетельству одного из учеников, после смерти св. Кирилла работа над книгами еще продолжалась (*Черноризец Храбр. О письменах*, VIII), хотя неясно, идет ли здесь речь о переводе как таковом или о его исправлениях. В основу славянской версии легла константинопольская (лукиановская) редакция². П.А. Юнгеров отмечал также значительное влияние лекционариев (богослужебных списков библейского текста), которые в некоторых местах расходятся с большими древними кодексами, а потому иногда не находят отражения даже в современных критических изданиях Септуагинты. Ввиду консерватизма, как правило присущего богослужебной традиции, славянская Библия, несмотря на свое

¹ Современные исследования, вместе с которыми опубликованы источники, повествующие о деятельности древнейших переводчиков (*Житие св. Кирилла, Сказание Черноризца Храбра о письменах и др.*), см. в сб.: *Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности*. СПб., 2004. 384 с.; *Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия*. СПб., 2004. 314 с. См. тж.: *Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии*. М., 1998. 223 с.; *Алексеев А.П. Текстология славянской Библии*. СПб., 1999. 254 с.

² Swete. *An Introduction in the Old Testament in Greek*. P. 121.

сравнительно позднее происхождение, — она является последним из средневековых переводов целого текста Септуагинты, — может служить важным пособием для его изучения¹.

Важность славянского Священного Писания этим не ограничивается. Будучи первоосновой славянской литературы вообще и в частности русской, он является переходом из библейского мира, опосредованного древнегреческим переводом, в мир православной религиозной мысли и жизни второго тысячелетия². Тем самым он представляет собой ключ ко многим смыслам отечественной культуры, имеющим прямую, а не заимствованную, как после XVII в., преемственность с историей и культурой древнего мира³. Особый стиль, присущий библейскому слову и распространяющийся — в потоке общего греческого влияния — на славянский язык в целом, не только богослужебных, но и философских, исторических, естественно-научных, биографических и эпических произведений, приобретает на Руси свойства сакрального языка, предназначенного для выражения неизменных истин и точно выверенных аскетикой душевных движений. Сакральность эту не следует понимать в смысле неподвижности и неизменяемости, так как богатство форм, особенно лексических, в древнейших славянских рукописях показывает ровно обратное⁴. Она не была искусственно навязана стихии языкового мышления, но естественно получилась в процессе выработки

¹ Ср.: *Мень А., прот.* Библиологический словарь. Т. 3. С. 220.

² Ср.: *Козаржевский.* Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. С. 33.

³ Принятие христианства на Руси совпало с формированием эпоса, т.е. с переходом от архаики к ранней классике, которой и явилась древнерусск. культура домонгольского периода, семантически основанная на языке слав. Библии. См.: *Киселева М.С.* Книжность как феномен культуры (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1994. № 7–8. С. 32–33.

⁴ См., напр., критический аппарат к Евангелию от Матфея в слав. традиции (СПб., 2005). Там же в предисловии отмечается уже упоминавшаяся закономерность: редакция перевода, первоначально более свободного, постепенно все больше стремится к «воспроизведению греческой языковой модели на уровне грамматики», что ко времени свт. Алексия «достигло того естественного предела, за которым могло бы стоять разрушение смысла» (с. 8). При изучении славянской ситуации становится понятно, что происходило это по мере увеличения объема переводной и особенно истолковательной литературы, которая диктовала текстуальной традиции своеобразные нормы средневекового «академизма».

литературного языка как такового¹. Поэтому невозможно было бы изъять из живого религиозного обращения церковнославянский язык, не расставшись одновременно с определенным стилем мышления, — а не только богослужебной речи, — который до сих пор остается актуальным².

В начале XX в. готовилось критическое издание славянской Библии Ветхого и Нового Завета, однако в 1920-е гг. эта работа была прекращена и с тех пор не возобновлялась в полном объеме. К нашему времени только тексты Евангелий от Матфея и от Иоанна, оснащенные научным аппаратом, увидели свет. Современный славянский текст Ветхого Завета представляет собой т.н. «Елисаветинское издание», начатое при императоре Петре I и увидевшее свет при императрице Елизавете Петровне в 1751 г. Данный текст готовился как критически выверенный, с использованием всех научных возможностей того времени: Острожская Библия в ее перепечатке 1663 г. исправлялась не только по множеству славянских рукописей, но и по изданиям греческого, еврейского и латинского текстов³. Таким образом, об адекватности репрезентации в этом издании первоначального славянского извода судить без досконального исследования древнего рукописного материала практически невозможно⁴. Некоторые

¹ «Язык создавался в процессе перевода греческих книг, и он впитал в себя многие достижения литературного греческого языка. Переводчики на славянский искали и находили славянские эквиваленты греческих терминов, форм, конструкций, которых не могло быть в славянском языке бытового общения, использовали греческую лексику и греческий синтаксис, создавали славянские слова по греческому образцу, поэтому уже в древнейших письменных памятниках старославянский выступает как язык богатый лексически, с развитым синтаксисом, хорошо обработанный стилистически, реализованный в разных жанрах письменности» (Ремнёва М.Л. и др. Старославянский язык: Учебный комплекс. М., 2012. С. 13).

² Последний тезис, как нам кажется, подтверждается созданием в двадцатом веке таких превосходных литургических произведений, как стихира «Отчаяни есмь жития ради» и др. творения св. Афанасия (Сахарова).

³ Алексеев. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. С. 186.

⁴ Как отмечал более века назад один из отечественных специалистов, «изучать перевод ветхозаветных книг, а тем более делать какие-либо общие выводы по этому переводу без основательного знакомства со всем разнообразием рукописного материала невозможно» (Михайлов А.В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древне-славянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912. С. CCXLIII).

особенности, например порядок глав в кн. Иеремии, явно несут на себе признаки влияния Вульгаты. Тем не менее фразеология и лексика славянской Библии остаются важнейшим пособием для восприятия мышления библейской эпохи в пространстве русской культуры. Опыт перевода греческого текста Ветхого Завета с учетом славянских чтений и научным комментарием к ним был предпринят в начале XX в. П.А. Юнгером, который успел издать Псалтирь, кн. Иова, Больших и Малых пророков, Притчи Соломона, Екклесиаста и Песнь песней.

л) Другие переводы

Помимо перечисленных, существует еще ряд версий Ветхого Завета, имеющих прямое или косвенное отношение к Септуагинте.

Перевод Библии на готский язык был сделан в середине IV в. арианским епископом Вульфиллой (или Ульфиллой). Каппадокиец родом, по сообщению Филосторгия, он родился в плену в Дакии, где изучил язык и обычаи народа; в 341 г., рукоположенный Евсевием Никомидийским, отправился на проповедь в Подунавье и Мёзию. Согласно Сократу Схоластику, Вульфила изобрел готский алфавит. Его Библия получила значительное распространение среди германских народов и сохраняла у них свое господствующее положение вплоть до упадка готских государств. Она является основным источником по изучению готского языка. Значительная часть сделанного Вульфиллой перевода Нового Завета сохранилась, главным образом благодаря Серебряному кодексу (Codex Argenteus), выполненному в Италии VI в. при дворе короля франков Теодориха Великого. Стиль перевода характеризуется как строго буквальный: «Ульфила, судя по всему, работал по принципу дословного перевода, с сохранением греческого порядка слов даже в ущерб готской грамматике... переводил одинаковые греческие слова одними и теми же готскими, если это не искажало смысл», однако «его версия отличается немалой индивидуальностью и яркостью» и «в переводе отдельных слов сохраняет верность готской лексике»¹. Что касается Ветхого Завета, из которого до нас дошли только незначительные фрагменты книги Ездры-Неемии, неизвестно точно, какая часть корпуса была

¹ Мецгер Б. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. 2-е изд. М., 2004. С. 410.

переведена Вульфиллой и его учениками. В основе, видимо, лежал все тот же нормативный византийский текст, который был главным образом связан с изданием св. Лукиана¹. Считается, что воинственность готов удерживала проповедника от перевода исторических книг, подающих многочисленные примеры нарушения мира².

После IV в. Библия была переведена также на грузинский язык; о создателях перевода, если не считать предания об участии в этом деле св. Месропа Маштоца, и количестве их источники не сообщают³. Для священного текста был создан особый шрифт, отличающийся от предназначенного для светских документов. Источник перевода и его зависимость от армянской версии до сих пор дискутируются⁴. Местами наблюдается согласие с особенностями чтений в еврейской или сирийской рукописных традициях, природа которого еще недостаточно изучена⁵. Основная модель оригинала грузинского Ветхого Завета восходит, вероятно, все же к Септуагинте.

Арабские переводы Ветхого Завета, сохранившиеся фрагментарно и до сих пор малодоступные, делались в Средние века на основе как сирийских, так и греческих книг. В столь же разрозненном виде существует и христианский палестино-арамейский перевод, написанный сирийским шрифтом. Он был создан, вероятно, после V в. на основе устных переводов с греческого в мелькитской (православно-арамейской) среде Палестины и Египта⁶.

Приведенные выше данные позволяют сделать некоторые общие соображения. По-видимому, решение вопроса о языке

¹ *Bebb J.M. Versions (Georgian, Gothic, Slavonic) // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents. Vol. 4. Col. 862b.*

² Филосторгий определенно сообщает, что Вульфила перевел на язык готов все книги, кроме 1–4 Царств, однако по сохранившимся фрагментам невозможно проверить, не является ли это преувеличением.

³ См.: *Цагарели А.А.* Сведения о памятниках грузинской письменности. Вып. I. СПб., 1886; Вып. II, 1889; Вып. III, 1899.

⁴ *Kharanauli A. Einführung in die georgische Psalterübersetzung // Der Septuaginta-Psalter / Ed. Aejmelaeus, Quast. S. 248–308.*

⁵ Возможно, мы пользуемся устаревшими данными за незнанием языка и неимением доступа к специальной литературе по грузинской Библии. Ср.: *Тер-Мовсесян.* Там же. С. 44.

⁶ См.: *Salvesen.* Op. cit. P. 204–205.

переводного священного текста всегда было связано с вопросом о цели самого перевода. В тех случаях, когда он создавался для самостоятельного богословского и богослужебного употребления (Септуагинта, Вульгата, готский, армянский и славянский переводы), его создатель искал среднего пути между выразительностью на языке принимающего народа и воспроизведением стиля или даже ритма, улавливаемого в числе и порядке слов священного текста. Язык публичного чтения Библии вырабатывался в этом синтезе как сакральный, т.е. самой природой своей отделенный от языка других приватных и публичных актов. При осознании роли перевода как преимущественно вспомогательной для участия в ритуальной жизни на языке оригинала (переводы Акилы, старолатинские и коптские на раннем этапе), он стремился к возможно полному, в рамках допустимых грамматических конструкций, формальному совпадению с оригиналом. В сторону близости к этому стилю развивались и первоначально более свободные традиции по мере «академической» шлифовки, т.е. согласования их с комментариями на языке оригинала (редакции греческого и славянского текста). Некоторые переводы (старолатинские, коптские) в процессе развития меняли свой статус от вспомогательных до самостоятельных богослужебных, однако «случайное» и диалектное происхождение обуславливало их разнообразие, контрастирующее с рамочным единством изначально централизованных творений, каковы Септуагинта, Пешитта, переводы свв. Иеронима, Месропа и Саака, Кирилла и Мефодия. Возможно, перевод Симмаха представляет отдельную группу, характеризующуюся отрывом богословской или миссионерской практики от богослужебной, где становились возможными наиболее свободные литературные опыты.



II.

Библейская картина мира в Септуагинте



1. Теология

1.1. Сущий и творение из ничего

Понятие о Сущем (ὁ ὢν) и представление о творении мира из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων) связаны между собой как онтологической тематикой, так и тем, что они оба впервые появляются в каноне Септуагинты. Мы предполагаем, что связаны они и логически. Рассмотрим их происхождение, значение и отношение к эллинизму, а также следующие вопросы: есть ли между ними логическая связь, или она мнима; как они соотносятся с другими именами Бога в греческом тексте Ветхого Завета; какие следствия для постановки дальнейших вопросов из них производятся.

а) Имя Ο ΩΝ

Словом ὁ ὢν переведена в книге Исход глагольная форма פָּרָא, со значением «буду» или «есмь»¹. По контексту этот перевод представляет собой интерпретацию откровения Бога о Его собственном имени, данного Моисею на горе Хорив при горевшем и не сгоравшем терновом кусте. Прочитируем весь фрагмент по

¹ В строгом смысле настоящего и будущего времени еврейский глагол не знает. פָּרָא стоит в «имперфекте», т.е. способно выражать незаконченное действие, в прошлом дьящееся и еще только имеющее начаться.

Синодальному тексту, который следует в этом случае переводу Семидесяти:

И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам. И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова послал меня к вам. Вот имя Мое на веки, и памятование о Мне из рода в род (Исх 3:13–15).

Мнения древних переводчиков относительно того, как лучше передать откровение Бога о Своем имени יהוה יהוה, разделились. В Пешитте просто сохранена еврейская форма, переданная сирийскими буквами (ܡܬܬ ܝܗܘ ܡܬܬ). Блж. Иероним переводит: Ego sum qui sum {Я есмь, кто есмь}. Акила и Феодотийон согласно друг с другом передали буквальный смысл в залоге будущего времени: ἔσομαι ὡς ἔσομαι {буду, кем буду}.

Септуагинта изначально не стремится здесь к дословному переводу и предлагает интерпретацию. То, что ее версия сознательно интерпретативна, видно из передачи одной и той же глагольной формы в пределах короткой фразы двумя принципиально разными способами: ἐγώ εἰμι и ὁ ὢν. Немецкий исследователь первой половины XIX в. А. Дэне, сделавший значительный вклад в изучение философии александрийского иудаизма, считал ὁ ὢν полноценным именем, которое в перспективе дальнейшего развития данной традиции мысли «выражает познаваемое человеком в Боге — а именно, то, что Он *есть*, но без объяснения того, *что* Он есть»¹. Это верно, если за основу истолкования имени взять учение Филона Иудея, который писал о Боге в связи с сотворением мира, «что Он один есть Сущий по существу (ὁ ὢν ὄντως) и что Он сотворил мир и сотворил его единым... по единственности уподобив Себе» (Сотворен. 172)². Филон эксплицирует признак «существования по существу», который, как будет видно, действительно содержится в библейском имени Бога, и противопоставляет его всякой множественности, на этом осно-

¹ Dähne A.F. Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. Abt. 2. Halle, 1834. S. 27.

² Преч.: ὅτι εἷς ὁ ὢν ὄντως ἐστὶ καὶ ὅτι πεποίηκε τὸν κόσμον καὶ πεποίηκεν ἓνα... κατὰ τὴν μόνωσιν ἑξομοίωσας ἑαυτῷ.

вании выдвигая важный для всего дальнейшего развития теологии тезис о единстве и единственности мира¹. В другом трактате философ определяет Бога как «Сущее» (τὸ ὄν) и подчеркивает, что Сущее не имеет «лица», поскольку оно находится повсюду: так начинается толкование слов «И пошел Каин от лица Господня» (Быт 4:16). Сущее, по Филону, ни в чем не нуждается и не имеет никаких отдельных частей или органов (Потомств. I. 1, 4). Отсюда делается вывод: «Бог, в отношении того, как Он существует, непостижим для всех» (Там же. V. 15)².

Септуагинта является источником этих размышлений Филона, однако не случайно в ней отдано предпочтение имени ὁ ὢν перед понятием τὸ ὄν, которое Филон использует значительно чаще первого. «Сущий» становится здесь именем по той самой причине, по которой александрийский философ избегает его употребления: из-за своей аномальности для греческого языка, где причастие ὢν, как правило, требует определения: «будучи» или «бывши» — кем, чем? Если аналогичная форма среднего рода τὸ ὄν была превращена в философское понятие в классический период³, то явно указывающей на Божественное лицо, а не на сущность форме мужского рода предстояло стать понятием богословским: и самое существенное, что вносит Септуагинта в историю европейской мысли о Боге, заключается именно в том, что существовать в качестве чистого субъекта, ὁ ὢν, — это и значит существовать вообще, преимущественно перед всяким иным существованием. Бог, мыслимый без всяких предикатов как ὢν, может быть мыслим после этого с любыми предикатами, поскольку существование оказывается Его собственным свойством и уже от Него уделяется всем сущим.

Отсюда понятна приемлемость для ортодоксального иудея, каким был переводчик Премудрости Сираха, столь необычного

¹ Разумеется, этот тезис ранее был подробно исследован и обоснован Платоном, особенно в диалоге «Тимей». Однако признание Бога «Сущим по существу» в корне меняет представление об отношениях между Ним и миром, которые в дальнейшем будут описаны известной формулой св. Афанасия Александрийского: «Какое сходство между тем, что [произошло] из несуществующего, и Тем, Кто привел несуществовавшее в бытие? Или как может быть подобно Сущему (τῷ ὄντι) не сущее (τὸ οὐκ ὄν)?» (Афан. Ариан. I. 21).

² Греч.: ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντί.

³ Подразумеваем выражение τὸ ὄντως ὄν как синоним термина οὐσία у Платона при характеристике бестелесного.

выражения о библейском Боге: $\tau\acute{o} \pi\acute{\alpha}\nu \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$ {Он есть всё} (Сир 43:29)¹. Этому «пантеистическому» изречению предшествует описание различных величественных явлений природы, субъектом которых оказывается Бог. Автор суммирует свой обзор словами: «Чрез Него все успешно достигает своего назначения, и все держится словом Его» (ст. 28). Далее, однако, устанавливается различие между описанием дел Бога и познанием Его Самого: «Многое можем мы сказать, и, однако же, не постигнем Его» (ст. 29). Именно поэтому высказывание «Он есть всё» представляет собой «скончание слов» ($\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$), т.е. их истощение, прекращение, а также сумму всего сказанного перед этим; таким образом, подразумевается, что Бог есть все только в силу того, что ни одна вещь, ни все они в совокупности не только не суть Бог, но даже нисколько не приближаются к этому.

Дочерние традиции перевода Библии поддерживают Септуагинту в ее онтологическом истолковании Божественного имени, называя Господа в Исх 3:14 «Существующим» (Boh), «Богом, что существует» (Арм), «Тем Кто есть» (Eth), «Сущим» (Слав)². Все эти имена производны от глаголов со значением «быть». Можно утверждать, что греческий библейский текст вызвал к жизни в различных христианских культурах новое понятие, неизвестное философии прошлого и ключевое для философского теизма, — понятие абсолютного субъекта.

Собственным источником перевода-толкования Семидесяти, по-видимому, был контекст фрагмента. Толковники, со свойственным им подходом к Писанию, при котором больше внимания уделяется целому, чем частям, должны были обратить внимание на раздвоенность ответа, данного Богом пророку: вначале это формула אֲנִי הוּא אֲנִי {есмы, кто есмь}, которая выглядит простой тавтологией, но затем следует уточнение: «Господь (יהוה), Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова... вот имя Мое на веки». Относятся ли слова «вот Мое имя» к известному еще из книги Бытия имени יהוה и его истолкованию

¹ В оригинале לְכָל הָאֵלִים ; в Вульгате — *ipse est in omnibus* {Он есть во всех}.

² В копт.: אֲנִי הוּא אֲנִי {Я тот, что существует}; в арм.: $\text{Ես եմ Աստուծոյ Որ էմ... Որ էմ աստուծոյ զիս ան ձեզ}$ {Я есмь Бог Сущий... [скажи им:] Сущий послал меня к вам} — это чтение восходит, видимо, к одному из греч. лексиконов: ср. стихиры 1-го гласа на малой вечерне православного праздника Преображения; в эфиопском: $\text{እነ፡ ወላታ፡ ከሁሉ፡ . . . ከሁሉ፡ ፈነወኒ፡ ገበከሙ}$ {Я — Он, который-он-есть... [скажи им:] который-он-есть послал меня к вам}; в слав.: Язъ ѣсмь сый .

как предмета веры праотцев? Трудно утверждать обратное, особенно ввиду того, что эта часть ответа на вопрос Моисея специально отделена от предыдущей посредством слов: «и сказал еще Бог Моисею». Но если на один вопрос («как Тебе имя?») даны последовательно два ответа, то можно думать, что один из них уточняет, расширяет или помогает истолковать другой.

Ситуация осложняется тем, что оба слова (יְהוָה и יְהוֹשֻׁעַ), являясь однокоренными, трудны для истолкования и в особенности для перевода. Какое из них должно было быть принято за отправную точку в интерпретации? Здесь, вероятно, толковники прибегли к более широкому контексту. В той же книге Исход по греческой версии читается: «Я Господь, и являлся Аврааму, Исааку и Иакову, будучи Богом их, а имени Моего, Господь, не открыл им» (Исх 6:3). Перевод этого стиха у Семидесяти обладает одной важной особенностью. Еврейский текст в современных переводах гласит: «Я Господь, и являлся Аврааму, Исааку и Иакову в [имени] Бог Шаддай, но именем Моим, יְהוָה, не познался им». Кажется, что такое нарочитое противопоставление имен противоречит книге Бытия, где Авраам и другие патриархи знают имя Бога יְהוָה как имя собственное. Но в Септуагинте этого противоречия нет, поскольку фраза בָּאֵל שַׁדַּי {досл.: в Боге Шаддай} истолкована в том смысле, что Бог являлся патриархам, будучи «Богом их» (вероятно, בָּאֵל שַׁדַּי), а имени Своего, — в котором заключается онтологическая безусловность, — не прояснил¹. Это соответствует двойной семантике יְהוָה в Библии: с одной стороны, Сущий как присутствующий, являющийся, сопровождающий Свой народ в его странствиях², с другой стороны, Сущий как неизменный и

¹ В МТ: אֲנִי יְהוָה וְאַתָּה אֵל אַבְרָהָם אֵל יִצְחָק וְאֵל יַעֲקֹב בָּאֵל שַׁדַּי וְשֵׁם יְהוָה לֹא נִדְעָתִי לָהֶם. Наша реконструкция, которая может показаться произвольной, находит опору в двух фактах: во-первых, שַׁדַּי евр. текста в Пятикнижии LXX регулярно передается притяжательными местоимениями, согласованными в числе с тем, к кому обращена речь («Бог ваш», «Бог твой» и т.п.); во-вторых, в кн. пророка Иеремии таким же образом читается יְהוָה вместо יְהוָה евр. текста. По-видимому, переводчики Септуагинты были склонны находить в некоторых местах текста Библии, относящихся к Богу, формы глг. יְהוָה как эквиваленты причастия ὢν. В данном случае они истолковали это так: «Я Господь, и являлся Аврааму, Исааку и Иакову, Сущий их Богом, но имени Моего, Господь, не явил им». Иными словами, патриархи знали смысл имени יְהוָה как *Сущего с ними*, но не понимали, что оно означало вообще *Сущий*, а это и есть *Господь* всего бытия.

² Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное Имя יְהוָה. Киев, 2004. С. 257 и далее.

пребывающий повсюду. Актуализация второго значения в условиях Исхода из Египта понятна: если раньше речь шла о смысле существования отдельного человека, который обретает его в своем потомстве, то теперь — о смысле исторического бытия целого народа, который должен обрести его за пределами одного роста популяции, потому что народ и так представляет собой постоянно растущую популяцию.

Этот смысл объясняется так: «Вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх 19:6), что само собой подразумевает разделение *всего* мира на сакральное и профанное и мыслимо только при том условии, что *этот* Бог есть Бог *всего* мира. Итак, греческий текст говорит именно о явлении Божественного имени, которое уже употреблялось в эпоху патриархов, однако тогда еще не было понято в полном смысле¹. Тем самым получает особое значение эпизод из 3-й главы, т.е. онтологическое истолкование имени יְהוָה на горе Хорив, где в переводе соответствующих стихов толковники дают интерпретацию имени יהוה.

Будучи толкованием для обоих, имя ὁ ὢν проясняет значение имени יהוה через слово יהוה. Исходя из собственного, т.е. известного до откровения на горе Хорив, значения первого, Бог опознается потомками как Тот, кто являлся их предкам, т.е. в определенные моменты присутствовал, тогда как боги язычников полагаются Библией как отсутствующие: их идолы не видят, не внимают, не передвигаются и не сопротивляются, когда их уничтожают. Истинный Господь *ходит* вместе со Своим народом, поэтому Илия пророк, насмехаясь над Ваалом, спрашивает у его жрецов, не в отлучке ли он. В связи с этим имя יהוה, которое везде в Септуагинте переводится как Господь (*kúrios*), может выражать идею не бытия вообще, но бытия-здесь, т.е. присутствия, и возможности опознать это присутствие через явление. Но если таков собственный смысл имени יהוה, который должен был быть известен еще прежде данного Моисею разъяснения, то посредством ὁ ὢν переводчики должны были попытаться выразить нечто более общее.

Как было показано, ὁ ὢν и стоящее за ним אֱלֹהִים אֶלֶּה אֲנִי — не разъяснение незнакомого термина, а углубление понимания знакомого. Такое углубление, судя по избранному переводчика-

¹Ср.: Septuaginta Deutsch, ad loc.

ми LXX способу передачи, контрастно отличающемуся от версии Акилы и Феодотиона, было предпринято в онтологическом направлении: от бытия как присутствия мысль переходит здесь к бытию как обладанию существованием. То, что последнее наличествует в семантике греческого имени, несомненно. Во-первых, ὁ ὢν представляет собой аналог τὸ ὄν, и относится к последнему как производное имя собственное (ὄν) к абстрактной категории (сущее), которая имела, как выше уже отмечалось, употребление в философском контексте. Во-вторых, в Септуагинте имеются другие места, где ὢν выражает существование вообще, безотносительно к качеству, месту или времени существования, т.е. чисто онтологически. Так, Иов (ст. 10:19) сравнивает младенца, умершего во чреве матери, с «не существующим», причем речь идет именно не об отождествлении, а об условном сопоставлении души, не увидевшей света, с душой, которой вовсе никогда не было — «я был бы как несуществующий» (ὥσπερ οὐκ ὢν ἐγενόμην)¹; в молитве царицы Есфирь, которая содержится только в греческом варианте одноименной книги, сказано по поводу языческих богов: «Не предай, Господи, скипетра Твоего несуществующим» (τοῖς μὴ οὖσιν, Есф 4:17q); ср. у пророка Исаии: «Народ этот... курит на плинфах демонам, которых нет» (ἃ οὐκ ἔστιν, Ис 65:3); «Будут как не сущие (ὥς οὐκ ὄντες), погибнут все соперники твои; поищешь их, и не найдешь... будут как не бывшие (ἔσονται ὥς οὐκ ἔσονται) те, кто нападают на тебя» (Ис 41:11–12). Представление о всех «богах народов» как о не существующих — или существующих, но не в собственном качестве, а в качестве идолов, демонов (Вар 4:7, Пс 95:5 LXX) или ангелов, которое апостол Павел обобщит в утверждении (Гал 4:8), что язычники «служили не по естеству сущим богам» (τοῖς μὴ φύσει οὖσιν θεοῖς), т.е. выдуманным, ненастоящим, предполагает наличие представления о едином Боге как Сущем единственным в Своем собственном качестве, а тем самым и о Божественной природе, не допускающей участия в себе иных и полагающей всякую другую природу вне себя. Так, благочестие, которому обучали юношей, определяется тем, ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν {чтобы чтить единого сущего Бога} (4 Макк 5:24).

Приведенные соображения делают онтологический смысл термина ὢν, стоящего с артиклем без всяких дополнительных

¹ Евр.: כאשר לא הייתי אהיה {букв.: как будто меня не было, буду}.

определений, первичным и естественным для него. При этом, однако, не следует упускать из виду то обстоятельство, что причиной появления данной категории в 3-й главе книги Исход был не абстрактный интерес к онтологии, а потребность истолковать собственное имя Бога, на еврейском языке производное от глагола «быть» (היה), а на греческий переведенное как κύριος (об этом ниже будет рассказано подробнее). По-видимому, истолкование это выстраивалось исходя из следующей цепи представлений: Господь сопresents Своему народу всегда и во всяком месте — потому что Ему вообще свойственно присутствовать повсеместно — потому что Он есть Сущий в собственном смысле, т.е. все прочее, что существует в пространстве и времени, как бы проходит на Его фоне. Таков смысл имени ה'וה в кн. пророка Иеремии, где оно встречается трижды как перевод слова יהוה: первый раз в контексте речи о предведении Бога (ст. 1:6), вторично при описании лжепророков, суетное знание которых противопоставляется истинным будущим событиям (ст. 14:13), третий раз — в прославлении Бога как Творца, от которого «ничто не утаится» (ст. 32:17)¹.

б) Небытие субстрата вещей

Если один Бог определяется как присутствующий, опознаваемый и, в конце концов, просто существующий в собственном смысле, — ибо ה'וה есть Его имя собственное, — то можно вывести отсюда, что не только ложные боги, но и все вещи не присутствуют, не опознаются и не существуют. В самом деле, они не присутствуют, потому что постоянно меняются, срок их бытия истекает, они исчезают; не опознаются, так как их нельзя помыслить самих по себе, безотносительно к другим; не существуют, — в том смысле, в котором говорится о том, что существует Бог, — потому что их субстрат есть ничто. Подобный вывод мог быть сделан из учения о существовании как собственном качестве Божества. Но было ли произведено в действительности такое умозаключение? Положительный ответ на этот вопрос предполагает, что также был найден, категориально или хотя бы в качестве ин-

¹ Согласно подстрочнику в изд. Ральфса, так читают лишь отдельные рукописи, однако новейший коммент. Septuaginta Deutsch признает эти чтения подлинными для Септуагинты; есть они в арм. и слав. пер. В МТ на их месте стоит восклицание יהוה, которое Pesh толкует как обращение: ܕܢܝܢܐ {прошу!}

туитивной предпосылки, переход от одного бытия к другому — от истинного бытия Бога к неистинному, однако достоверному для повседневного человеческого опыта бытию вещей. А именно, творение всех вещей, известное из книги Бытия как создание «неба и земли и всего воинства их» (Быт 2:1), должно было быть понято как творение из ничего, из пустоты. В противном случае требовал бы разъяснения или, по меньшей мере, предположения трудный и противоречивый вопрос о первоматерии. Такого предположения, как будет показано ниже, мы в основе греческой Библии не находим.

Напротив, идею перехода к бытию вещей как творения из ничего поддерживает уже заглавие первой книги Моисеевой в традиции LXX — Бытие (γένεσις), которым указывается на происхождение, подобное рождению (от γίγνομαι, родиться), т.е. на появление нового, прежде не бывшего. Максимально ясное и определенное выражение эта идея должна была получить при столкновении с эллинской системой взглядов, которая допускала любой способ организации материи, кроме творения из ничего, и любую форму продолжения жизни после смерти, кроме воскресения в прежнем теле. Поскольку именно такое столкновение, со всем возможным драматизмом, передано во 2-й книге Маккавеев (стт. 7:28–29), можно не удивляться тому, что именно в ней тезис о несуществующем как основе творения впервые сформулирован в той форме, которую он сохранит на все последующие времена. Сделано это, впрочем, не от лица иудейского философа или ратора, но устами женщины — матери семи отроков, приговоренных греческим царем к мучительной казни за отказ нарушить предписания Моисеева Закона:

Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων), и что так произошел и род человеческий. Не страшись этого убийцы, но будь достойным братьев твоих и прими смерть, чтобы я по милости [Божией] опять приобрела тебя с братьями твоими.

Существенным обстоятельством является то, что 2-я книга Маккавеев не философское произведение, в отличие, например, от 4-й книги под тем же названием, представляющей собой своеобразную религиозно-философскую проповедь и содержащей намного больше собственно философских элементов. 2-я книга

относится, скорее, к области чистой агиографии, становясь одним из первых прообразов для христианских мученических актов позднейшего времени. Ввиду этого употребление в данной книге такой концепции, как сотворение мира из ничего, имеет особую ценность: оно, по всей видимости, должно представлять собой не учительскую новацию, едва ли уместную в высказывании от лица женщины, хотя бы и благочестивой, но ссылку на устоявшийся взгляд. Призыв «познай» (γινῶναι), обращенный женщиной к своему сыну, может рассматриваться как родительское наставление, т.е. передача нормативного знания, и совсем не обязательно вводит какую-то новую для своего времени богословскую доктрину.

Вопрос о толковании отдельно взятой фразы ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, конечно, является проблематичным. Термин ὄντα {сущее, реальное} обладает широким спектром значений: можно существовать субстанциально, а можно и феноменально, на иной субстанциальной основе, которая обладает независимым и несводимым к данной вещи бытием. Другими словами, главный вопрос здесь заключается не в значении отрицания οὐκ (часто указывают на то, что оно, в отличие от μή, всегда является полным отрицанием), а в значении того, что им отрицается: идет ли речь о том, чтобы «быть» вообще или же «быть» в определенной форме? Второй вариант ответа подразумевает, что мир создан ἐξ ἀμόρφου ὕλης {из бесформенного вещества} (Прем 11:18), но вопрос о том, откуда получила свое начало сама эта ὕλη, при этом остается открытым. В кн. Премудрости утверждается, что она способна «изменяться во всё» (ст. 16:25) или, что то же самое, переменять типосы (διατυπώ, ст. 19:6). Таким образом, свойства материи во всяком случае не вечны. При описании чудесных событий Исхода из Египта и перехода через пустыню отмечается, что «самые стихии изменились, как в арфе звуки изменяют свой характер, оставаясь теми же звуками» (ст. 19:17). Отсюда можно заключить, принимая во внимание двойную семантику греческого термина «стихия», что мудрец рассматривает мир как текст — набор букв (στοιχεῖα), которые располагаются Творцом в каких угодно комбинациях. Сотворены ли сами «буквы» или нет, в этом контексте не уточняется.

Традиционно в греческой мифологии, а затем и философии считалось, что материя как субстрат существует сама по себе,

не имея начала или источника своего бытия. С точки зрения античной философской теодицеи ее пассивным сопротивлением божественному началу, т.е. стремлением вернуться в состояние слитности, можно было без противоречий объяснить происхождение мирового зла¹, что автоматически означало, впрочем, ограничение божественного всемогущества и обнаружение на целом здании мира роковой печати несовершенства (подлунный мир Аристотеля) или вырождения (смена поколений в «Государстве» Платона). В греческой библейской традиции мысль о вечности материи, по крайней мере, не выражена. Книга Премудрости Соломона только сообщает, что «всемогущая рука» Божия «создала (κτίσασα) мир из бесформенного вещества». Бог сравнивается с искусным мастером, который «все расположил мерою, числом и весом» (Прем 11:21). Но все же Он больше чем демиург, сила которого вполне соотносится с веществом, к которому прилагается. «Весь мир пред Тобою, как колебание чашки весов, или как капля утренней росы, сходящей на землю» (Там же). Сопоставляемый по мощности с Богом, космос оказывается феноменально ничтожным; заключить из этого, что и материя ничтожна онтологически, легче, нежели предположить ее субстанциальную совечность Богу. Впрочем, составители книги Премудрости могли вовсе не задаваться этим вопросом².

По-видимому, во 2-й Маккавейской книге специальный смысл творения «из ничего» придается конкретно глаголу ποιέω {творить}, употребленному в первом стихе греческой книги Бытия: «сотворил Бог небо и землю» (ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν). Сам этот перевод многие авторы, включая современных³,

¹ Ср.: Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003. С. 34.

² В дальнейшем у св. Иустина Философа: «Мы научены также, что Он по благодати Своей в начале все устроил из безобразного вещества (ἐξ ἀμορφου ὕλης) для человеков, и что они, если по своим делам окажутся достойными Его назначения, удостоятся жить с Ним и царствовать с Ним, сделавшись свободными от тления и страдания. Ибо как создал Он нас в начале, когда мы не существовали (οὐκ ὄντας), — таким же, думаем, образом тех, которые избрали благоугодное Ему, удостоит за это избрание нетления и сожития с Собою» (Апол. I. 10). О сотворенности самого «безобразного вещества» у св. Иустина не говорится, хотя это не дает еще повода считать его эпоху незнакомой с данным учением: ср. суждения Ерма и св. Феофила Антиохийского.

³ См.: Septuaginta Deutsch, ad loc.

считают указанием на то, что переводчики книги Бытия, в отличие от представителей иудео-эллинистической традиции более позднего времени, допускали существование первоматерии, поскольку глагол ποιέω часто употребляется в значении «сотворить из чего». Такая интерпретация восходит к сообщению Прокопия Газского: «Поскольку ἐποίησεν говорится и о том, что произведено (γινόμενος) из чего-то другого, как, например, “кузнец сотворил серп из железа”, и прочее в этом роде, то некоторые взяли отсюда повод утверждать, что Моисей, наученный египтянами, правильно сделал [Писание] говорящим, что из предсуществующей материи все пришло в бытие»¹. Обратим внимание на то, что Прокопий — хороший знаток греческого языка, возглавлявший риторическую школу, — делает оговорки: творение из чего-либо было лишь одним из возможных значений слова ἐποίησεν. Ц. Франкель замечает, что в греческом языке и не было глагола, означающего творение из ничего. Но если мы хотим установить, что имели в виду переводчики книги Бытия, следует принять во внимание ст. 2:3, в котором выражение אֱלֹהִים בָּרָא אֶת הַשָּׁמַיִם и אֱלֹהִים בָּרָא אֶת הָאָרֶץ передано как ὧν ἡρξάτο ὁ θεὸς ποιῆσαι {...которые начал Бог творить}. Буквально перевести еврейский текст в этом случае было бы трудно, так как его подстрочник звучит следующим образом: «...которые сотворил Бог, [чтобы] создать». Син интерпретирует его в смысле простого удвоения: «...которые Бог творил и создал». Но Септуагинта в данном случае выбирает дословный способ перевода, лексический состав которого указывает на то, что слова אֱלֹהִים и ποιέω во всяком случае не понимаются ими как подразумевающие предпосылочность творения, а скорее всего указывают на *начало* иного бытия по отношению к Богу, т.е. творения из ничего².

В 7-й главе 2 Макк о «космосе», который, как известно, представляет собой бытие оформленное, «украшенное», говорится, что Бог — его «создатель» (ὁ τοῦ κόσμου κτίστης). Глагол κτίζω может выражать значения: «создавать», «основывать», «устраивать», «населять». Он обычно употребляется для описания сотворения идеальных объектов: например, основания и восстановления городов и стран. В классических текстах учредитель подобных

¹ Цит. по: Frankel Z. Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig, 1851. S. 36.

² Ibid. S. 38.

организованных множеств нередко называется κτίστης. Человек, создающий нечто силой мысли, — поэт, художник, изобретатель, законодатель — чаще всего ποιητής. Платон называет Бога «творцом» вселенной, в данном контексте абстрагируясь от проблемы существования материи, обращая внимание только на то, что небо было не всегда, но «вышло из некоего начала» (Тимей 28 с). В книге Маккавеев используются еще два различных термина, относящихся к творению: автор называет Бога «образователем человеческого рода» (ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν) и «изобретателем всяческих родов» (πάντων ἐξευρών γένεσιν). В первом случае глагол πλάσσω {букв.: лепить} указывает на придание формы человеку, в полном соответствии с 2-й главой книги Бытия: «и сотворил (ἔπλασεν) Бог человека, [взяв] прах от земли» (Быт 2:7). Во втором определении создание классов живых существ трактуется как «изобретение» — параллелей в Септуагинте этому слову множество, например, когда говорится о том, что Бог «изобрел» (ἐξεῦρεν) Свою собственную Премудрость Своим собственным разумом (Вар 3:32). В свете учения о Премудрости в греческой Библии (см. раздел III. 1.2) становится понятно, что умопостигаемое, — а сюда относятся и «роды» существ, — «изобретается» библейским Богом не при обращении к заранее готовым образцам, как это имеет место в «Тимее», а посредством разумного усмотрения средств, позволяющих достигнуть одному Ему известных целей творения.

Наконец, только про «небо и землю и все, что в них» (τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα) сказано в собственном смысле, что Бог «сотворил их» (ἐποίησεν αὐτὰ). Но эта формулировка, несомненно, связана с началом книги Бытия, где утверждается, что первоначально земля была «невидима и не устроена» (ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος). В силу этой связи, зависимости одного текста от другого слова ἐξ οὐκ ὄντων получают особенное значение: они подчеркивают, что речь идет не об оформлении неба и земли, т.е. не об их превращении в благоустроенное человеческое жилище (тогда уместнее было бы написать ἐξ ἀόρατων или ἐξ ἀκατασκεύαστων), а о творении самих этих категорий пространства и о насаждении в них предметов, также сотворенных либо из ничего, либо из них самих (напр., травы — из земли) в течение последующих шести дней. Такой же смысл, видимо, выражает обращение к Богу из молитвы Манассии (Оды 12:2):

«Сотворивший небо и землю со всем украшением их» (ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν συν παντί τῷ κόσμῳ αὐτῶν). Небо и земля здесь являются измерениями пространства, космос — их содержанием. Какую роль играет «бездна», облекавшая первозданную землю, мы рассмотрим ниже.

в) Эллинистический контекст

Мнение, согласно которому ἡ γῆ {земля}, т.е. первоначальная бесформенная материя, предшествовала творению, имевшее место в средневековой еврейской экзегезе¹, несомненно, лучше могло бы быть опосредовано эллинскими влияниями, чем имеющееся в Септуагинте чтение. Но именно перевод Семидесяти — «В начале сотворил Бог» — стал нормативным для большинства последующих, которые обычно воспроизводят его слово в слово. Акила исправил этот перевод по-своему, а именно, буквально так: «В главном создал Бог небо с землею» (ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν τὸν γῆν). Трудно установить с полной уверенностью, было ли такое своеобразие связано только с представлениями Акилы о нормах перевода отдельных слов, или же оно несло какую-то особенную смысловую нагрузку². Следуя своему принципу однозначного соответствия оригинальных и переводных терминов, Акила употребляет глагол ποιέω для передачи еврейского слова לָשׂוּ (делать), тогда как эквивалентом כָּרָא у него является κτίζω. Значит ли это, что Акила считает мир скорее «основанным», нежели «созданным», тем более — созданным из ничего, и что ἐν κεφαλαίῳ можно понять как выражение «в общем», относящееся к последующему рассказу книги Бытия

¹ Традиция пер. Быт 1:1 «В начале творения Богом неба и земли...» восходит к толкованиям средневекового комментатора Раши (р. Шломо Ицхаки, ум. 1105 г.), см.: Brown W. *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1–2:3*. Atlanta, 1993. P. 62. Франкель отмечает, что в иудаизме учение о предвечности материи развивалось по линии эманатизма, который он также называет «пантеизмом», и преимущественно в учении каббалы, тогда как для традиционной евр. философии, включая Маймонида, характерно постулирование концепции יְהִי מִלֵּיכָא (букв. «есть-из-нет», т.е. «все из ничего»). См.: Frankel. Op. cit. S. 36.

² Согласно Тэйлору, следует переводить это так: «В начале сотворил Бог небо со всем, что в нем, и землю со всем, что в ней» — такое толкование на Быт 1:1 приписывалось р. Акиве (Taylor. Preface // *Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila*. P. VI).

о преобразовательной деятельности Бога: разделению воды и воды и т.д.? Такое предположение правомерно в силу ряда соображений: во-первых, Акила был достаточно компетентен в греческом языке, чтобы учитывать собственный, привычный для этого языка смысл слов, которые он выбирал для перевода; во-вторых, Быт 1:1 — это начало перевода наиболее авторитетной части Библии, которое проблематично истолковывать исходя из других библейских контекстов — оно само задает норматив словоупотребления; в-третьих, раввинская экзегеза, под влиянием которой находился Акила, действительно нигде не акцентирует внимания на сотворении мира из ничего, но скорее поддерживает некоторые тенденции к противоположному решению онтологического вопроса¹.

Учет вероятной позиции той школы истолкования Торы, что оказывала воздействие на перевод Акилы, не обязательно должен подталкивать к поиску эллинских влияний, и даже скорее наоборот. Наставник переводчика р. Акива, с определенного времени ставший бесспорным предводителем законоучителей, был первоначально связан преимущественно с вавилонской, а не со средиземноморской традицией иудаизма. Община в Междуречье заслуженно признавалась самой древней, потому что после переселения иудеев при Навуходоносоре и до возвращения переселенцев при Ксерксе религия и обычаи на земле Израиля пребывали в упадке, а оставшиеся там евреи смешались с язычниками. Благодаря своей древности, вавилонская община славилась также определенным консерватизмом; отсюда выходили крупнейшие учителя: Шемайя и Автолион — потомки

¹ Существовала традиция понимания פְּחָדָי {начала} в качестве Торы, которая отождествляется с Премудростью (*Bamberger S., Rab. Die Schöpfungsurkunde nach Darstellung des Midrasch nebst Vergleichung mit der Septuaginta, Peschitta und dem Targum Jonathan. I. Heft. Mainz, 1903. S. 1–2*). Возможно, выбор Акилой пер. первого слова клонится к этому, т.е. речь идет о «заглавии» (ср. Пс 39:8); в таком случае предсуществование мира надо понимать в идеалистическом, а не материалистическом смысле, как и у Филона Иудея. Но традиция знала также мифологические репрезентации учения о предсуществующей материи: в агаде мы находим рассказ о том, как творение началось обращением к «князю моря» или вообще «водам» с требованием освободить место для суши и убийством океана за отказ уступить. См.: *Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библейские исследования: Сб. статей. Вып. 1. С. 128*. Параллели этого мотива в ближневосточной мифологии будут рассматриваться ниже.

ассирийского царя Сенаххериба, Гиллель и др. Однако все это не гарантировало богословские взгляды от проникновения в них определенных идей «халдейской мудрости», тем паче, что сам праотец еврейского народа был халдеем и, как сказывали, успел обучиться на родине звездочетству и другим наукам. Естественный обмен идеями мог идти здесь таким же путем, как и в трудах Филона Александрийского, т.е. на основе теории «воровства язычников», которые, согласно этому взгляду, не по праву владеют тем, что принадлежало предкам избранного народа. Отсюда возможность проникновения в библейскую веру, которая изначально не задается вопросом о первоматерии творения, концепции предсуществования субстрата. В свою очередь, эта концепция потенциально содержала в себе разворачивание синкретистских учений, приспособляющих трансцендентализм откровения к имманентизму и эманативизму великих систем языческой философии, как в средневековой каббале¹.

Говоря о возможном влиянии языческой мысли на иудейскую, мы подразумеваем не терминологические заимствования, а восприятие самого образа мыслей, которым Бог ограничивается в Своем суверенитете над материей, отдаляясь от непосредственного воздействия на нее либо сложной и многоступенчатой системой сил-посредников, либо премудрым и неведомым промыслом, который имеет здесь характер не столько проведения в жизнь Божественной воли, сколько расчета множества последовательных комбинаций для поддержания своего рода «предустановленной гармонии». Катастрофа 70-х гг., видимо, предрасполагала к такой переоценке роли Бога в истории, которая бы оправдывала Его невмешательство не только грехами избранного народа, но и причинами более безличного и постоянного характера. Так, Иосиф Флавий приходит к выводу, что Бог предназначил на данном историческом этапе римлянам править миром, и непонимание этого объективного обстоятельства, с его точки зрения, привело евреев к горькому поражению в войне. Они шли, тем самым, против воли Бога. Однако Иосиф не сосредотачивается на нравственных недостатках народа, напротив, подчеркивает его достоинства. Это понятно: таков способ апологии, который он избрал и, видимо, сам в него верил. Основной

¹ И далее эта связь продлевается закономерно до теургических и магических практик. См.: *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике*. С. 114.

причиной катастрофы оказывается заблуждение, а не испорченность; народ заслуживает уважения даже от врагов за свою стойкость и принципиальность в этом заблуждении, в то время как три «философские» школы, сформировавшиеся в преддверии катастрофы, — фарисеи, ессеи, саддукеи, — демонстрируют высоту нравственного настроя и глубину интеллектуальных запросов. Бог у Иосифа вообще напоминает Бога философов, за исключением того, что некогда Он открывал Свою волю пророкам. Он дает миру Закон и постигается путем исполнения Закона; не исключена также возможность мистических озарений; но как Бог истории Он непостижим и открывается только в самом ходе вещей, который надо понять и предвидеть путем правильного наблюдения событий, чего сподобился сам Иосиф, сидя в пещере с последними защитниками Иотапаты. Подобные тенденции наблюдаются также у Филона, но со значительно меньшим вниманием к истории, которое уступает его заинтересованности в разработке категориальных схем и создании образа идеального мудреца. В предании раввинов суверенность Бога истории как будто сохранена, однако с исчезновением пророков и царей она фактически так же, как и у Иосифа, легла основной своей массой на течение реальных исторических событий, без непосредственного ведёния Богом народа к исторической цели. В связи с этим постепенно так же, как и у Филона, у наследников таннаев развилось оторванное от священной истории умозрение.

Перевод Септуагинты в идейном плане представляется вполне самостоятельным от философских тенденций, хотя до некоторой степени он может быть истолкован исходя из античного терминологического контекста. Глагол ποιέω, например, употребляет Платон в «Софисте», рассуждая о приведении в бытие из небытия: «По поводу всего, что в начале не существовало, а затем было приведено в бытие, мы говорим, что приведший *сотворил* это, а приведенное *сотворено*» (Софист 219b)¹. Здесь же философ говорит и о несуществующем (μὴ ὄν), имея в виду небытие конкретной вещи. Но логически небытие конкретной вещи может быть небытием любой вещи, т.е. оно ничем не отличается от небытия вообще, если рассуждать, абстрагируясь от вопроса о субстрате, из которого новая, прежде никогда не бывшая вещь

¹ πάν ὅπερ ἄν μὴ πρότερόν τις ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγε, τὸν μὲν ἄγοντα ποιεῖν, τὸ δὲ ἄγομενον ποιεῖσθαι ποῦ φαμεν. Выделено мной. — И.В.

делается. В данном диалоге персонаж по имени Чужеземец рассуждает об искусстве, которое, в отличие от ремесла, производит нечто из ничего, хотя оно и состоит в подражании образцам. Для Платона важно, что подражание не является воспроизведением, напротив, им создается нечто, не имеющее места в природе. Такое искусство Платон определяет как «творческое» (ποίητική), в отличие от «приобретающего» (κτητική), которое занимается присвоением и видоизменением уже существующих вещей.

Авторитет Платона как мастера оценки античного словоупотребления не подлежит сомнению. Однако уже Аристотель определяет «творческие дисциплины» (ποιητικά ἐπιστήμαι) как «начала, обуславливающие изменение в другом или в том, что делается как другое» (Мет. 1046b 3). Итак, вопрос о месте производства и его субстрате — именно это подразумевает вопрос о «другом» — не мог быть обойден в греческой мысли. Существовало ли в ней какое-либо понятие о несуществующем, кроме того «ничто» (μὴδείς), на несуществование которого, как на речевую очевидность, указывал Парменид¹, и той пустоты, которую, именно в качестве места, дающего быть изменениям в композиции вечно существующего, признавали Демокрит и Эпикур?

Несомненно, да. Так, софист Горгий использовал спекуляции на тему положительного небытия для создания одной из своих апорий: «Если оно [т.е. сущее] имеет происхождение, то оно имеет происхождение или из сущего (ἐκ τοῦ ὄντος), или из не-сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Но оно не имеет происхождения ни из сущего, так как если оно сущее, то оно не произошло, но уже существует, ни из не-сущего, так как не-сущее не в состоянии что-нибудь породить ввиду того, что порождающее начало по необходимости (ἐξ ἀνάγκης) нуждается в причастии к какому-нибудь существованию» (Секст Эмп. Пр. ученых VII. 71). Платон противопоставлял друг другу τὸ μὴ εἶναι {небытие} и οὐσία {сущность} (Теэтет 185c). Это важно потому, что бытие не является антитезой небытия, так как последнее просто служит обозначением того, чего

¹ Хотя Парменид использует местами также термин οὐκ ὄν {не сущее}, оно для него все-таки не антитеза ὄν {сущего}, а скорее служит обозначением для класса объектов, о которых сказывается, что их «нет». Поэтому в своей знаменитой формуле бытия он противопоставляет не небытие, как обычно переводят, а именно μὴδείς {ничто из {существующего}}, т.е., в сущности, пустое множество понятий.

нет, а нет именно того, что не обладает сущностью. Конечно, сущности, по Платону, не сотворены. В приписывавшемся Аристотелю трактате «О Ксенофане, Зеноне и Горгии» специально разбирается вопрос о происхождении хаоса «из не сущих» (ἐξ οὐκ ὄντων) в связи со словами Гесиода: «Первым хаос возник». Однако такая постановка вопроса является скорее логической, чем онтологической, ибо ею не выражается сомнение в «необходимости» (ἀνάγκη) порядка происхождения, характера и меры бытия, но выясняется только наилучший способ помыслить эту необходимость. Мнение, согласно которому бытие возникло из небытия, отмечается как наивное (пп. I. 14–15). Сам Аристотель придерживался такого же мнения. Он писал, что «Платон был в известной степени прав, признав небытие областью софистики... очевидно ведь, что случайно данное есть нечто близкое к небытию» и что «причиной случайного будет материя, имеющая возможность быть иначе» (Мет. 1026b 15, 1027a 14). Признавая наличие в мире случайности, Стагирит указывал на логическую несообразность науки о случайном. То «небытие» в относительном смысле, о котором говорит Аристотель, не предшествует материи, а, наоборот, основано на ее изменчивых свойствах. Добавим, что Прокл противопоставляет «блуждание вокруг не-сущего» исследованию «науки сущих» (Парм. I. 617, 10), не допуская тем самым, чтобы сущее было как-нибудь причастно и не сущему.

Парменидовский вопрос, который во многом лежит в основе античной философии, есть вопрос не о субстанции, а о мыслимости. По существу, отрицая существование «ничто», Парменид утверждал: нет ничего из того, что не было бы чем-то. Этим, в свою очередь, задавалась проблема Единого. Если Единое, по необходимости, тоже есть нечто, то что оно есть? Выходило так, что Единое отрицает другие вещи, а вещи отрицают Единое. Отсюда два рода познания: чувственное и рациональное, из которых первым постигается множественность, а вторым — единство. Началом всякой множественности, по учению элейцев, является изменение. Впрочем, то, что движение есть начало формы, — общее место всей греческой философии уже начиная с Фалеса¹. И вопрос о природе изменений всегда оставался одним

¹ Именно так, видимо, следует понимать его утверждение, что состоящий из воды мир «одушевлен и полон демонов».

из самых чувствительных, учитывая, что целью философской жизни было достижение состояния мудреца — человека, чей внутренний мир не подвержен влиянию превратностей судьбы и, некоторым образом, неподвижен. Элейская школа отрицает изменения, низводя всякое движение на уровень иллюзии. Платон и представители стоической школы заставляют их двигаться по кругу, реализуя вечное возвращение. Круговая символика присутствует у Платона в целом ряде случаев, пусть он эксплицитно и не утверждает этой доктрины, а в диалоге «Государство» смена общественного строя в конце концов объясняется своего рода круговоротом «золотой примеси» в человеческих душах, то прибывающей, то убывающей. У стоиков круг реализуется в палингенесии. Аристотель отдает изменениям подлунный мир, не позволяя им вторгаться в нерушимый строй и порядок вселенной, управляемой Божественным умом в соответствии с наилучшими, а потому нерушимыми и несменяемыми принципами. Эпикур описывает мир вечных превращений, у которого нет и не может быть истории, а есть лишь призрак ее, и советует мудрецу, по возможности, уклониться от участия в розыгрыше.

В истории мысли существует согласие относительно противопоставления линейной концепции времени в христианстве и циклической в античном язычестве. То, что христианская концепция происходит еще из Ветхого Завета, также общеизвестно. В самом деле, направленность исторического процесса в Библии, начиная с книги Бытия, обусловлена непрерывным счислением лет от сотворения мира. Подобное понимание истории как целенаправленного движения из всех древних религий встречается еще только в зороастризме. Но есть существенная разница между персидской и древнеизраильской верой в конечность исторического времени. В зороастризме конец истории является результатом победы доброго мирового начала над злым и возможен только тогда, когда на стороне сил одного из них окажется решительный перевес. Тем, что между ними еще продолжает сохраняться паритет, объясняется господство злого начала над целым рядом областей бытия, в первую очередь, конечно, над смертью и темнотой, причем то и другое понимается в буквальном, физическом смысле. В Библии с самого начала Бог выступает как абсолютно суверенный Правитель мира. Он полагает начало творения в темноте и в дальнейшем также «соизволяет пребы-

вать во мгле» (3 Цар 8:53). Он есть Господь смерти в не меньшей степени, чем жизни, что особенно ярко проявляется в момент исхода из Египта, когда только знаки, нанесенные кровью на входах в жилища, спасают еврейских первенцев от обрушившегося на страну истребителя. Ввиду этой феноменальной амбивалентности Бога¹, не затрагивающей только нравственного момента и тем именно выделяющей его с предельной ясностью, — момента нерушимой верности Завету, противопоставленной вероломству как универсальному началу порочности, — священная история всегда сохраняет определенную долю непредсказуемости, а ее подотчетность зодиакальному кругу и другим природным началам вовсе исключается. Конец истории не только неопределенно удален от настоящего времени, он равным образом и неопределенно приближен, может наступить вскоре, «теперь» или «после тех дней». Точное определение срока того или иного исторического периода, — например, вавилонского плена, — предсказывается только как постановление Божественной воли, а не как объективная смена обстоятельств. Сроки могут уменьшаться и увеличиваться. В пророческой литературе фактически оформляется феномен отложенных ожиданий, касающихся наступления эсхатологической эры и пришествия Мессии².

Все это имеет непосредственное отношение к онтологическому вопросу. Тема времени завязана на онтологию в силу того, что время не существует само по себе: оно выявляется при соотнесении меняющихся предметов друг с другом, измеряется чередой наступающих событий. Поэтому от характера изменений — их причины, протекания, исхода — зависит характер течения времени, его ритм и направленность. Качественно новое (или просто иное), что вносит Библия в онтологию Древнего мира, состоит в идее произвольного, непринужденного и личного *сотворения всего из ничего*. Как следствие, постулируется возможность сотворения *нового*, и она связывается в дальнейшем с наступлением мессианской эры. В связи с этим выясняется и значение того,

¹ «Я Господь Бог, и нет другого. Я — устроивший свет и сотворивший тьму, творящий мирное время и создающий злое (אֲנִי יְהוָה, וְאֵין כְּתִיבָא כַּאֲכָא), Я Господь Бог, творящий все это» (Ис 45:6–7).

² «Ибо видение — еще на время, и просияет наконец, а не [окажется] тщетным; если замедлит, потерпи его, ибо грядущий придет и не повременит. А кто усомнится, не благоволит душа Моя к нему» (Авв 2:3–4 LXX).

что Бог «почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2:2). На уровне буквального смысла речь идет об обосновании празднования субботы, и то, что Бог «почил» в этот день, не означает Его устранения от дел творения навсегда. Однако в дальнейшем никакие дни пребывания в раю больше не указываются, в связи с чем древние экзегеты приходили к выводу, что «седьмым днем» является вся земная история после грехопадения. В каком смысле тогда Бог «почил от дел»? Очевидно, что читатели книги Бытия не могли бы понять это в смысле полного самоустранения, поскольку немного далее сообщается, что Бог создал Адаму и Еве «ризы кожаные», дал Еве родить сыновей и прочее. Таким образом, если мысль о субботаствовании Бога протягивалась во всю земную историю, то под субботаствованием Бога должно было подразумеваться прекращение творения видов и родов сущего, а не конкретных вещей¹.

Что касается конкретных вещей, здесь необходимо различать два аспекта. Во-первых, Бог расценивается в Библии как непосредственный источник изменений, происходящих в природе: «Ты напояешь горы с высот Твоих, плодами дел Твоих насыщается земля. Ты произращаешь траву для скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу... Все от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают, отверзаешь руку Твою — насыщаются благом; скроешь лице Твое — мнутятся, отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются; пошлешь Духа Своего — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс 103:13–14, 28–30). Таких фрагментов можно процитировать множество. Здесь Бог Израилев предстает в той же природной роли, что и боги «народов», особенно Ваалы, но с одним существенным отличием. Он тоже устанавливает сезоны и следует их установлению в природообразующей деятельности, однако Сам, в отличие от языческих богов, совершенно независим от каких-либо условий. Это наиболее ярко продемонстрировано в состязании пророка Илии со жрецами Ваала. Примечательно, что Илия перед началом испытания произносит: «Если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте» (3 Цар 18:21). Прекращать засуху и подавать

¹ Здесь примечательное различие между LXX и МТ. Греч. текст утверждает, что «совершил Бог в день шестый дела Свои, которые творил» (Быт 2:2), тогда как евр. относит это к седьмому дню.

земле дождь — прерогатива Бога. В то же время причина засухи в хананейских мифах совершенно иная, чем в истории с Илией: там она является результатом временной победы бога засухи над богом дождя¹, здесь же вызвана решением Господа наказать Свой народ. Сколь бы много параллелей хананейским сказаниям ни находили в Библии, нигде мы не встречаем упоминаний о зависимости Бога от каких-либо объективных обстоятельств. Наоборот, свидетельства о всеобщей зависимости от Него встречаются часто. Это и делает Его творческой Причиной не только как инициатора, но и как продолжателя творения.

Второй аспект творческой активности — способность создания нового, но не по родам и видам, а в индивидуальном порядке. В книге Премудрости Соломона источником для такого представления выступает учение о Боге как о Творце всех форм: «Не невозможно было бы для всемогущей руки Твоей, создавшей мир из необразного вещества, наслать на них [т.е. египтян] множество медведей, или свирепых львов, или неизвестных новосозданных лютых зверей, или дышащих огненным дыханием, или извергающих клубы дыма, или бросающих из глаз ужасные искры, которые не только повреждением могли истребить их, но и ужасающим видом погубить». Но сила Бога этой способностью не ограничена: «Они могли погибнуть от одного дуновения, преследуемые правосудием и рассеиваемые духом силы Твоей; но Ты все расположил мерою, числом и весом. Ибо великая сила всегда присуща Тебе, и кто противостанет силе мышцы Твоей?» (Прем 11:18–22). Отметим, чем объясняется здесь умеренность в использовании чудес, — разумным планом творения, которое обеспечивается, в свою очередь, непревзойденным потенциалом творческой силы Создателя.

Подобные идеи можно проследить и в составе канонических текстов. Например, неспособность египетских чародеев повторить одно из чудес Аарона выглядит не случайным, а вполне закономерным поражением ложной религии перед лицом истинной, если учесть, что до этого они лишь манипулировали материей (например, вызывали жаб из реки), а теперь им надо было совершить нечто требующее творческой мощи — превращение праха земного в мошек, — на что способен был один Бог

¹ См.: Шифман И.Ш. Введение // О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. М., 1999. С. 28–40.

(Исх 8:18). Так же и то, что жезл Аарона, ставший змеей, пожрал жезлы чародеев, хотя они тоже стали змеями (Исх 7:12), показывает иллюзорность их чар по сравнению с его чудотворением. Более того — из факта исчезновения жезлов (только жезл Аарона вернулся к нему в руки) можно заключить, что Бог способен возвращать материальные вещи в ничтожное состояние, т.е. фактически уже в книге Исход мы встречаем понятие о «ничто» как о подлинном субстрате творения.

Во всяком случае ясно, что идея произвольного и не ограниченного в своем потенциале творчества Бога, так сказать, когерентна теории творения из ничего. Данная идея чужда не только эллинскому мировосприятию с его устойчивой ориентацией на «необходимость» и повторение, но и ближневосточному с его традиционным религиозным возбуждением. Новый Завет весь пронизывается ею: бессеменное зачатие Сына (не богиней, а человеческой дочерью), чудесная ловля рыб, исцеление слепорожденного, умножение хлебов, наконец, воскрешение мертвых и «облечение» тленного в нетленное — все понятия одного ряда, который продолжится в богословии позднейших веков. Приведем для примера лишь одно характерное высказывание: по утверждению римского апостольского мужа Ерма, жившего во II в., Господь κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἔνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ {создал из не сущего сущее и умножил и возрастил ради святой Церкви Своей} (Пастырь. Видение первое, I. 6). Здесь одновременно представлены три концепции: творения из ничего, наличия исторической цели творения и, что наиболее важно, возможности прибавлять к творению нечто новое в процессе исторического движения к заданной цели. Церковь оказывается энтелехией, ради которой мир не только приведен от небытия в бытие, но и получил заложенную в него потенцию роста, развертывания, умножения, конца которому не усматривается.

Классическую формулу творения «из ничего» в ее точной латинской формулировке создал неизвестный переводчик 2 Мак в составе Вульгаты, когда перевел выражение ἐξ οὐκ ὄντων как ex nihilo. Такой перевод не оставлял сомнений в том, что речь идет именно о «ничто», т.е. о первоначальном небытии всей совокупной реальности (τὰ ὄντα), вызванной к бытию сказавшим о Себе: ego sum qui sum. Никакого специфического влияния эллинизма здесь не просматривается, хотя подобная фраза была известна

из трудов Оригена. Руфин Аквилейский, переводивший на латынь его книгу «О началах», в прологе (п. 4) с несохранившегося греческого оригинала передает слова дидаскала: *unus Deus est qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa* {един Бог, всяческая сотворивший и создавший, Который из ничтожества все сделал существующим}. Вероятно, за *esse* в этом тексте стоит *ὄντα*, а за *nihil esset* — *οὐκ ὄντα*. Вероятно, переводчик Вульгаты исходил из уже сложившейся традиции, для которой прежде всего несомненным и фундаментальным фактом была абсолютная бессубстратность начала творения, а все ограничения произвольности его акта являлись уже привходящими философскими элементами. В составе старолатинских текстов, по-видимому, было несколько подобных чтений. Так, блж. Августину эта формула известна в иной редакции, поскольку он использует ее с другим предлогом и притом как выражение не новой истины, а несомненного знания: *de nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia* {из ничего ведь Тобой, но не из Тебя создана [тварь], и не из другой, хотя не Твоей, но предшествующей материи, а из со-сотворенной, то есть одновременно Тобою сотворенной} (Августин. Исповедь VIII. 48).

г) Логическая взаимосвязь

Логическая взаимосвязь между определением Бога как Сущего в собственном смысле (*тот-кто-есть*) и учением о творении мира из ничего, определено, имеется. Но для установления различия между Богом как Сущим и предпосылкой творения как не-сущей требуется и само по себе различие существующего с несуществующим. Наличествует ли оно в Библии? Это не праздный вопрос, так как не одно и то же — понимать, что человек может ошибаться как в чувстве, так и в мысли, принимая нечто иллюзорное за нечто реальное, и признавать, что одна и та же вещь может как быть, так и не быть в действительности. (В таком случае существование или несуществование вещи принимается на веру.) Понимание возможности ошибки присуще человеку изначально, поэтому далеко не все, что ему представляется, он сразу же воспринимает как действительно сущее. Различение действительного и мнимого возникает, например, тогда, когда человек думает о том, кого он видел на другой стороне реки —

своего друга или похожего на него незнакомца. Если он решит, что видел друга, тогда «похожий» на него «незнакомец», мысль о котором занимала вторую лемму, как бы перестает «существовать». Но противопоставление сущего и не-сущего как таковое мышлению древних несвойственно. Потому и вера в мифологии, как правило, не эксплицирована: она задействуется в качестве психической способности, но только включенной в состав мифического знания. Ни в эпосе о Гильгамеше, ни в обеих поэмах Гомера, ни в реалистичных «Трудах и днях» нет класса мнимых существ, т.е. таких, о которых у большинства бытовало бы устойчивое мнение, что они есть, в то время как автор знает, что на самом деле их нет. Именно в неразличении мнимого и действительного на уровне онтологии состоит один из неустрашимых элементов природы мифа. В силу этого мифологическое мышление не обладает основаниями для того, чтобы отвергать содержание «чужих» мифов. Оно может либо игнорировать их, либо интегрировать: отсюда естественный, непринужденный и даже, по-видимому, вовсе не приметный для их носителей синкретизм т.н. «примитивных» религий¹.

Онтологический вопрос на Западе впервые появляется как философский, и философы первыми стали высказываться о не-существовании как мифических, зачастую уже практически «сказочных» для образованного человека, персонажей народных верований, так и самих богов. «Протагор, — утверждает Цицерон, — сомневался в этом, а Диагор Мелосский и Феодор Киренейский полагали, что совершенно нет никаких богов» (О природе богов I. 2). Само название Цицеронова трактата, «О природе богов», подразумевает два вопроса: их существование и то, как они существуют. Хотя первый вопрос решается посредством такого доказательства, которое вряд ли можно считать философски основательным, — автор фактически ссылается на *consensus gentium* (Там же, II. 4), а затем сам опровергает его (Там же, I. 62), — именно этот вопрос, после исчерпывающей критики взаимоисключающих концепций эпикурейского и стоического теизмов, оказывается на переднем плане: «Спрашивается не о том,

¹ Или «вторичный синкретизм», возникающий «в процессе контаминации и ассимиляции различных культурных явлений» в ходе развития культуры и ее взаимодействия с другими (Кабо В.Р. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности. М., 2007. С. 13).

есть ли какие люди, верящие в существование богов, а вопрос в том, существуют ли боги или нет» (Там же, III. 17). Мнение эпикурейцев, сводящее все к субстрату, отвергается исходя из своего же критерия: атомы, возражает им скептик Котта, «есть ничто, ибо то, что не имеет тела, есть ничто» (Там же, I. 65). Пантеизм стоиков доводится тем же персонажем до нелепости в безудержном умножении богов, которое он за собой влечет, вплоть до самых баснословных и курьезных, вроде пса Цербера. В результате позиция самого Цицерона остается неясной, — о чем он и предупреждает в предисловии к трактату, — однако не возникает сомнений в том, что проблема качества бытия богов является чисто иллюстративной для главного и, по существу, единственного вопроса об их *природе*.

Различение богов на существующих и «вовсе не существующих» знакомо также другим античным авторам¹. Есть ли что-либо подобное в Библии? Несомненно, как таковой онтологический вопрос проникает в библейский мир, по всей видимости, без посредства философии, — он изначально является вопросом о существовании Бога. В псалмах упоминается некий «безумец», который прямо утверждает, что «нет Бога» (Пс 13:1; 52:2). Конструкция этой фразы (אֵין אֱלֹהִים, οὐκ ἔστι θεός), учитывая другие употребления подобных конструкций, не оставляет сомнений в том, что речь идет именно о небытии, а не, например, об отсутствии в данном месте, невмешательстве в жизнь людей, пребывании в ином качестве и т.п. Более того, именно то, что слово θεός лишено артикля, здесь может указывать, с довольно большой долей вероятности, на отрицание самого понятия о Боге. Иными словами, «безумец» думает, что вообще не существует того, кто наблюдал бы за земными делами, карал беззаконных и награждал праведных. Поэтому все «развратились, совершили гнусные дела» и прочее. Эта точка зрения отличается от другой, при которой уже не «безумец», а «нечестивец» полагает, что «забыл Бог, закрыл лице Свое, не увидит никогда» (Пс 9:32). Хотя здесь тоже употреблена формула אֵין אֱלֹהִים {нет Бога}, к ней прибавлено כֹּל מַזְמוֹנָיו {{[таковы] все замыслы его}}, что переведено

¹ Демохар (III в. до н.э.) описывает встречу Димитрия Полиоркета в Афинах, где льстивые горожане оказали ему божественные почести, «приплясывая и распевая, что он один истинный бог, а другие боги или спят, или удалились, или вовсе не существуют» (Аф. Пир. VI. 253 d).

Септуагинтой интерпретативно: οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἐν ὧπιον αὐτοῦ {нет Бога пред ним}. Заметим, что в этом случае переводчики поставили определенный артикль в соответствии с контекстом: «нечестивец» знает о Боге, что это Господь (в том же стихе κύριος без артикля, как имя собственное), но в его глазах Бог представляется как бы не существующим.

То, что о не-существовании Бога в Псалтири может быть сказано именно в онтологическом смысле, подтверждается и обратным примером, который демонстрирует умозаключение о Его бытии: «Тогда скажет человек: раз есть плод у праведника, значит, есть Бог, Который судит их на земле» (Пс 57:12)¹. Понятно, что в этом случае речь может идти не о переходе из атеизма (о котором в Библии не упоминается как о доктрине) в веру, а скорее о том, что человек замечает Бога, о котором прежде не думал, или признает Того, в чьем существовании до этого сомневался — не на уровне теории, а именно так, как сомневаются в том, каков находящийся на другом берегу реки. Однако Бог в Библии обладает существенным отличием от всех других предметов, относительно которых можно заблуждаться: Он существует в единственном числе. Именно поэтому сомнение в Его бытии, хотя оно и не является доктринальным атеизмом, а бывает всего лишь «безумием», все же предстает сомнением онтологическим. Если нет *этого* Бога, то нет вообще Бога, потому что другие боги — не боги. Последнее утверждение уже демонстрировалось выше и еще потребуется несколько ниже, когда мы будем рассматривать само имя «Бог» как понятие. Прочитируем здесь только характерные слова из Послания Иеремии, которое, как сохранившееся только в греческой версии, является вкладом Септуагинты в хранилище библейской мысли: «Язык их выстроган художником, и сами они оправлены в золото и серебро; но они ложные, и не могут говорить... Они как бревно в доме; сердца их, говорят, точат черви земляные, и съедают их самих и одежду их, — а они не чувствуют... За большую цену они куплены, а духа нет в них (ἐν οἷς

¹ В евр. тексте подчеркивается, что именно *есть* Бог: אֵלֹהִים אֵין לְצִדִּיק אֵין פְּטִים בָּאָרֶץ. В греч. языке употребление глг. εἰμί может быть двусмысленным: Бог *есть*, или Бог *судит* (букв.: *есть судящий*)? Кажется, переводчик выходит из этого положения, употребляя глг. дважды: εἰ ἄρα ἐστὶ καρπὸς τῷ δικαίῳ, ἄρα ἔστιν ὁ θεὸς κρίνων αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ. Поскольку *есть* плод, то *есть* и Бог, который вознаграждает и карает.

οὐκ ἔστι πνεῦμα)...» (Посл Иер 7,19,24). Отсутствие духа в идолах означает их несуществование как богов: они есть, «но они ложные» (ψευδῆ δ' ἔστιν), т.е. ненастоящие. Отсюда ясно, что Бог в собственном смысле, т.е. именно как Бог, един. Поэтому Его отрицание — не выявление ошибки в определении («это не есть Бог»), а отрицание целого класса существ, а именно — того уникального класса, который имеет единственного представителя («Бог не есть»).

Итак, в Ветхом Завете определенно наличествует представление о том, что один и тот же предмет мысли допускает абсолютные высказывания о его бытии либо небытии. Этого достаточно для того, чтобы понятия «бытие» и «небытие» оформились как логические категории, на том же самом уровне, на котором их обнаруживает и Парменид, хотя вопросы, которые задает себе человек в Библии, мало похожи на проблемы, актуальные для мыслителей Элейской школы. Наименование Бога «Сущим» (ὁ ὢν) могло быть понято и просто как удостоверение в том, что Он действительно существует, но правильнее было бы понять его как истолкование имени собственного¹, в том смысле, что существование является Его собственным признаком. Прежде всего этот признак должен был, по всей видимости, отличить Бога от конкретного класса несуществующих объектов, а именно — египетских богов. Но боги в противостоянии Моисея и фараона не фигурируют. Отсюда можно заключить, что вообще всякая сила, хотя бы то было войско фараоново, значительно более реальное для беглых израильтян, чем его боги, релятивизируется по сравнению с Господом как Сущим, и в сообщении евреям, которые должны были совершить исход из Египта, этой обнадеживающей истины заключалась цель откровения на горе Хорив. Однако логически такой признак несуществования можно распространить и на прочие классы вещей, которые мыслятся как не бывшие когда-либо или еще только имеющие перестать быть. Именно это происходит, когда сознательно поставлен вопрос о том, из чего Бог сотворил небо и землю, — а такой вопрос мог возникнуть именно при встрече иудаизма с эллинизмом, хранившим учение о первоматерии как одно из важнейших в объяснении образа мира. В этой ситуации естественным, напраши-

¹ Бог посылает Моисея к евреям не с тем, чтобы убедить их в Своем существовании либо присутствии, а с ответом на вопрос: «Как Ему имя?» (Исх 3:13)

вающимся ответом было: поскольку Бог есть Сущий (ὁ ὢν) и это Его собственный признак, выражающийся в соответствующем истолковании Его собственного имени, то, начав творение, Он сотворил все из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων).

д) Прочие имена

ΘΕΟΣ

Слово «бог» (θεός), соответствующее нескольким терминам еврейской Библии, имеет несколько различных значений в Септуагинте. Рассмотрим эти значения в порядке возрастания их роли в контексте развития богословской мысли последующих веков.

1) *Идол*. У пророка Исаии (44:10) язычники называются «создающими бога» (לֹא יֵצְרׁוּ, οἱ πλάσσαντες θεόν). Изначально в этой фразе заложена ирония: согласно книге Бытия, Бог создал человека, т.е. буквально «слепил» его, и здесь тот же глагол выражает обратный порядок творения: человек «лепит» себе бога. Но в еврейском тексте это לֹא, т.е. «бог» в предельно широком смысле, а не עֵלֵל, о котором рассказывает книга Бытия. Септуагинта данного различия не отражает, и стих становится двусмысленным: согласно греческому тексту посрамятся как все те, кто делает идолов, так и все те, кто «создает» себе Бога, т.е. фактически все изобретатели религий. Мысль о том, что язычество есть ложная форма богопочитания и таким образом в интенции обращено к Богу, хотя вместе с тем отводит от Его правильного почитания, оставила следы также в других частях греческой Библии, о которых будет упомянуто ниже. Другой случай названия идола словом θεός — в Премудрости Соломона, где несовершенство языческих богов обосновывается их сравнением с человеком, который «по своему образу (αὐτῷ ὁμοίον) не может создать бога» (Прем 15:16), т.е. не может наделить чувствительностью того, кого создал. Этот мотив также несколько раз озвучивается в Послании пророка Иеремии.

2) *Человек*. В Ветхом Завете сохраняется антропологическое употребление слова «боги», восходящее, по-видимому, еще к эпохе родового строя, — это высокопоставленные члены общества, которым вверена судебная власть. К каким временам восходит подобное словоупотребление, вряд ли можно установить с достоверностью, но, судя по его редкости, оно было архаичным.

Сюда относится загадочное постановление Исх 22:27 «богов не злословь» (לֹא תָלַל אֱלֹהִים, θεοὺς οὐ κακολογήσεις)¹; однако в двух других местах книги Исход (21:6 и 22:8–9), где слово אֱלֹהִים традиционно понимается в том же смысле, толковники склонны видеть в его употреблении указание на Божественный источник судопроизводства: «суд Божий» (κρίθριον τοῦ θεοῦ), «пред Богом произойдет суд» (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐλεύσεται ἡ κρίσις), «обвиненный Богом» (ὁ ἄλοος διὰ τοῦ θεοῦ). Тем самым они, с одной стороны, поддерживают версию таргумов, так как усматривают во всех этих случаях ситуацию судебного разбирательства, с другой же стороны, очищают от антропологических коннотаций сам термин «θεός», хотя последняя тенденция и не приведена в систему. В 81-м псалме, который может служить обоснованием правильности таргумической традиции, так как в нем именно «сонму богов» (לֹא לַעֲוֹנוֹת, или вообще «богам» (אֱלֹהִים), вверяется ответственность за праведный суд, Септуагинта переводит соответственно: συναγωγή θεῶν, θεοί. Таким образом, антропологический смысл термина все-таки сохраняется. Использует ли Септуагинта термин θεός в тех случаях, когда речь идет об ангеле, — спорный вопрос. В Псалтири встречается выражение «Бог богов» (ὁ θεὸς τῶν θεῶν), но в таких контекстах, которые могут подразумевать не ангельские, а человеческие существа (Пс 49:1, 83:8)².

3) «Бог» (понятие). С этого пункта мы обратимся к различению идеи Бога и понятий о Боге, введенному русским философом В.И. Несмеловым в конце XIX в. Идея Бога, согласно Несмелову, представляет собой результат самопонимания человека как про-

¹ Существует мнение, что речь идет об архаическом культе предков, тогда как старый пер. «судьи», восходящий к арамеоязычным таргумам (ср. Мехильта к книге Исход, ad loc.) и зафиксированный, в частности, Синод. ред., ныне отвергнут на основании данных библейского иврита (см.: Тищенко С. Книга договора (Исх. 20:22 — 23:19) и культ предков // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 152, 165). Однако лингвистические соображения едва ли должны играть здесь решающую роль: судейская функция могла быть присвоена старшему в роду с обозначением старшинства словом לָא (без наличия у него специальной семантики, указывающей на отправление должности), так что не обязательно речь должна идти об умерших предках и соответствующем культе, хотя умершие тоже могут быть судьями. Так или иначе, традиционная и современная интерпретации сходятся на том, что смысл текста относится к человеческим существам.

² Евр. אֱלֹהִים לֹא, в современных пер. в одном случае «Бог, Бог», в другом — «пред Богом».

екции в мире условном, подчиненном закону необходимости и по природе своей исключающем свободу, а равно самоценность отдельных частей, «реального бытия живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством подлинной цели»¹. Таким образом, в зависимости от ясности самосознания человека, т.е. выявления им противоречивости собственного бытия, как «свободно-разумной личности» и «простой вещи этого мира», стоит ясность идеи Бога — Творца мира, человека и его свободы, которая подвергается испытанию в ситуации относительной необходимости. В конкретных культурно-исторических условиях человеческого мышления идея Бога порождает множество понятий о Боге, которые объединяются вокруг представления о свободной и разумной личности, дифференцируются же по уровням понимания ее безусловности. Библейский текст содержит множество разных понятий о Боге и богах, при наличии в нем также выражений идеи Бога как таковой. Базовое понятие, безотносительное к степени осознания идеи Бога, составляет «бог» как предмет благоговения, нечто священное, чтимое человеком².

В этом смысле говорится, например, в укор израильтянам: «Переменили ли язычники своих богов? — а они не суть боги; народ же мой переменил славу свою на то, что не приносит пользы» (Иер 2:11). Боги (евр. *ֵלֹהִים*) здесь выступают как предмет культа, вне зависимости от того, подлинные ли это боги, хотя подлинными они не могут быть по определению, поскольку Бог един. Таким образом, уже в еврейском тексте введено различие собственного и несобственного смысла слова «бог». Если так, то во всех перечисленных пунктах, включая настоящий, оно употребляется в несобственном смысле. Однако этот несобственный смысл не антонимичен, а все-таки причастен собственному: под «богом» в любом случае понимается нечто субъективно священное, даже если объективно оно не только не является священным, но воспринимается как тщетное или даже позорное. Такое субъективное восприятие зафиксировано, например, в книге Ис-

¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1906. С. 253.

² Это минимальное понятие объединяет все проявления религиозности, согласно апостолу Павлу в его определении антихриста, который будет «противником и превозносящимся выше всякого так называемого бога или чтилища (σέβασμα)» (2 Сол 2:4).

ход, где Моисей получает наказ: «Смотри, Я поставил тебя богом фараону, а Аарон, брат твой, будет твоим пророком. Ты будешь говорить все, что Я повелю тебе; а Аарон, брат твой, будет говорить фараону» (Исх 7:1–2). Сюжет этот имеет несколько оснований: во-первых, читателю известно, что Моисей косноязычен, и поэтому Аарон сопровождает его для изъяснения; во-вторых, сам порядок речи перед фараоном напоминает практику пророчеств у многих древних народов, когда неясные высказывания пророка должен был истолковать специально подготовленный человек. У греков такие служители назывались «экзегетами» (ἐξηγητής). Существовала ли подобная практика в древнем Израиле? Свидетельств, позволяющих это предположить, немного, и они сводятся к трем следующим: у ряда пророков были сопровождающие лица, которые записывали их речи; апостол Павел решительно ввел для устранения беспорядка в Коринфской церкви институт экзегетов, причем они также должны были быть пророками; в Септуагинте есть перевод слова נִיחַן (видение) через ἐξηγητής {толкователь} (Притч 29:18). Возможно, сотрудничество Моисея и Аарона стало архетипическим для идеального представления о союзе пророческого и священнического служений в границах левитского сословия. Но тем, что Моисей становится «богом» именно для фараона, по-своему характеризуется, видимо, прежде всего египетская религия, а именно, как сочетающая поклонение идолам с верой в оракулы.

Все это означает, что благоговение перед божеством, хотя бы оно и являлось ложным, в Библии рассматривается как важный фактор человеческой культуры. Например, когда из-за пророка Ионы поднялась буря, корабельщики начали молиться «каждый своему богу» и при пробуждении пророка просили его, чтобы он тоже молился *своему* богу. Даже узнав, что Иона прогневал «Господа Бога небес, сотворившего море и сушу», они не спешат бросить его за борт по его же совету, а еще пытаются бороться со стихией, видимо воспринимая имя «Господь» как имя одного из богов, а не как понятие, адекватно выражающее идею Бога в ее абсолютном понимании. Лишь осознав бесполезность своих усилий, они обращаются к Господу (используя только это имя, без употребления слова «Бог») с просьбой не погубить их «за душу человека сего», т.е. простить им убийство Его слуги, раз уж на него пал жребий и все обстоятельства сложились так. Во всех

подобных контекстах θεός — это высшее руководящее начало, но не в абсолютном смысле, т.е. не по природе высшее, а именно в данном контексте: для отдельного человека, группы людей, народа или страны. Отсюда — возможность разотождествления «Бога» как понятия и «Господа» как личного имени в религиозных документах древнего Израиля. «Господа избрал ты сегодня, чтобы Он был тебе Богом... и Господь избрал вас сегодня, чтобы вы были Ему народом избранным» (Втор. 26:17, 18 LXX). Если подходить к анализу этой фразы с формальной стороны, то как «Господь» относится к «ты», так «Бог» относится к «народу». Это не значит, что «Господь» выражает индивидуальный аспект поклонения, а «Бог» — общий. Но дело представлено так, как будто «Бог» и «народ» суть состояния сторон, оговоренные при заключении Завета между ними. Таков же смысл стиха одного из псалмов: «Блажен народ, которому Господь — Бог Его; люди, которых Он избрал в наследие Себе» (Пс 32:12).

Быть богом — значит быть богом для кого-то, избрать его себе в наследие. Поэтому за Богом можно ходить, как за путеводной звездой: «Я Господь Бог (ὁ θεός) твой... руки Которого создали все воинство небесное, и Я показал тебе их не для того, чтобы ты ходил вслед них (τοῦ πορεύεσθαι ὀπίσω αὐτῶν), но Я вывел тебя из земли египетской, и бога (θεόν), кроме Меня, ты не должен знать» (Ос 13:4)¹. С другой стороны, быть «богом» фараону — значит говорить с ним через посредника. Но и с народом Бог говорит через посредников, пророков. Принципиальная разница в том, что Свой народ Бог ведет, причем нередко угрожает: «не буду им Богом», и снова утешает: «Я буду их Богом, и они будут Моим народом». Не восходит ли внутренняя логика всех подобных речений к изначальному смыслу еврейских слов, которые переводились на греческий через θεός как указывающее на предков рода² или еще здравствующих патриархов, но в любом случае старших в роду, к которым возводится вся социальная иерархия и которые были *предводителями*, вследствие чего связь их с народом ненарушима и жизненно важна? По нашему

¹ Середины этого ст. (от «утверждающий» до «вслед них») нет в МТ, хотя, судя по структуре, она восходит к др.-евр. оригиналу.

² На такое значение термина מִלֵּךְ указывает, напр., *Тантлевский*. Мелхиседек и Метатрон. С. 62. Ниже мы будем говорить об этом подробнее в связи с בני האלוהים.

мнению, этого нельзя исключать. Но идея Бога, существующая и помимо терминологии, этим нисколько не умаляется в своей значимости.

4) *Бог (идея)*. Точное сознание этой идеи выражено в таком термине из книги Премудрости Соломона, как «несообщимое имя» (ἀκοινῶνῆτον ὄνομα, Прем. 14:21). В сравнении с обладателем имени «Бог», идолы не только не называются «богами», но и вовсе объявляются «безымянными» (ἄνῳνομοι, ст. 14:27). Когда пророк Илия обращается к народу со словами — «долго ли вам хромать на оба колена? если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте» (3 Цар 18:21), — здесь два теологических представления состязаются за право быть подлинным выражением идеи Бога. В сущности, таков смысл всякой настоящей религиозной полемики, всякого столкновения религий на собственно религиозной почве. «В тот день она [т.е. Израиль] назовет Меня “Муж мой”, говорит Господь, и больше не будет называть Меня “Ваалим”. И Я отторгну имена Ваалима от уст ее, и больше не вспомнятся имена их» (Ос 2:16). Здесь «Ваалим» (Βααλεῖμ) — еврейская форма мн.ч. (עֲלִים) Переводчик отдает себе отчет в том, что речь идет о множестве богов, так как Ваалы были богами разных местностей. Но для него ценна мысль, потерянная в МТ¹, что именно Бог является настоящим, трансцендентным ориентиром даже для ложного богопочитания². Историче-

¹ МТ: וְלֹא יִקְרָא לִי עַד בְּעַלְיָ {... и больше не назовет Меня «хозяин мой»}. С точки зрения греч. перевода, который лучше согласуется с контекстом книги в целом, здесь упущен конечный ׁ в последнем слове. Кроме того, слово Ваал (בַּעַל) также могло переводиться как «муж».

² О трансцендентности Бога в Септуагинте мы можем говорить на концептуальном уровне, т.е. она приобретает здесь формульное выражение, хотя сами эти формулы прочитываются правильно только с учетом семитского синтаксиса. Например, это ст. Ис 40:25, подытоживающий описание Божественного величия: νῦν οὖν τίμι με ὡμοιώσατε καὶ ὑψωθήσομαι εἰπεν ὁ ἄγιος {итак, кому Меня уподобите, и Я вознесусь, говорит Святой}. Союз «и» здесь выражает не причинно-следственную связь («кому бы вы уподобили Меня, чтобы поднять Меня?» ср. NETS), так как это диссонировало бы с контекстом, а последовательность шагов: с чем бы ни сравнивали Бога, Он окажется выше. Переводчик читал в евр. тексте глг. קָוָה {подыматься, вздыматься}. В МТ стоит כָּוָה {сравнивать}, и все изречение представляет собой тавтологию. В данном случае мы не задаемся вопросом о том, какое чтение является первичным, но можем отметить, что в Септуагинте присутствует мысль о превосхождении Богом любого понятия о Нем.

ски так и было: государственное язычество в Северном царстве, согласно книгам Царств, начало развиваться после установления здесь альтернативного культа Йахве. Следовательно, рассматривая идею Бога в Ветхом Завете, никогда нельзя упускать из виду то, что Его абсолютная уникальность постулируется в истории. Привязка к месту, времени, слову, лицам — не ограничивает ее, а является единственно возможной при отношении к Богу как главному действующему лицу истории.

В споре Илии со жрецами оба представления, еврейское и языческое, подразумевают качества, внешние по отношению к идее, а именно, их объекты стоят в личном отношении к своим почитателям. Один является подлинным Царем Израиля, другой, — или другие, потому что речь идет то о Ваале, то о Ваалах, — тоже осуществляет властные полномочия, обеспечивает урожай, сражается со злом в лице других богов, требует себе принесения жертв. Идея Бога выступает как источник родовых определений или признаков, на обладание которыми здесь «претендуют» два имени, два объекта религиозного почитания.

Первым из таких признаков, с точки зрения пророка, является *единственность*: истинным Богом должен быть лишь один из двух. Данное положение Септуагинтой осознано и зафиксировано в интерпретативных переводах, например: «Кто Бог, кроме Господа, и кто Бог, кроме Бога нашего?» (Пс 17:32)¹. В другой цитате «Бог» в собственном смысле, с определенным артиклем (ὁ θεός), отождествлен с «Богом нашим» (ὁ θεός ἡμῶν) и противопоставлен «богу чужому» (θεὸς ἄλλοτριος), без артикля (Пс 43:21–22). Также артикль используется для утверждения: «Господь Бог — это и есть Бог, и Господу Богу, который есть Бог, известно...» (Нав 22:22), вслед за чем следует клятва, условия которой подразумевают всеведение и всемогущество Бога Израилева, иными словами, Его подлинную Божественность². Фраза «Узнаешь, что

¹ МТ: «Кто Бог, кроме Господа, и кто скала (צור), кроме Бога нашего?» О греческой традиции перевода слова צור будет сказано дальше по тексту.

² Евр.: *עַל יְדֵי הוּא הוּא אֱלֹהִים יְהוָה אֵל אֱלֹהִים יְהוָה* {досл.: Бог, Бог Господь, Бог, Бог Господь, Он знает}. Греч.: *ὁ θεὸς θεὸς κύριός ἐστι, καὶ ὁ θεὸς θεὸς αὐτὸς οἶδε*. В пер. слово *יהוָה* истолковано как родовое понятие и наделено артиклем, которого нет в оригинале; слово *יהוָה* понято как стоящее в паре с именем *יהוָה*; вся фраза в целом передана не как повтор, а при помощи союза *καὶ* как развитие темы: поскольку Господь Бог — это и есть Бог (вообще), то Он знает все.

нет такого, как (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ) Господь Бог наш» переведена на греческий: «Узнаешь, что нет иного, кроме (οὐκ ἔστι ἄλλος πλὴν) Господа Бога нашего» (Исх 8:6).

Второй признак — *бытие причиной*. Речь идет о действенной причине изменений, вторгающихся в привычный порядок вещей, ради выявления которой пророк Илия предлагает жрецам Ваала сделать опыт с жертвоприношением без рукотворного огня: «И воскликните вы во имя богов ваших, а я призову во имя Господа, Бога моего; и будет, тот Бог, который ответит огнем, тот есть Бог» (3 Цар 18:24 LXX). Септуагинта здесь противопоставляет Ваала как собирательное имя множества богов (θεῶν ὑμῶν) Господу как единственному Богу (τοῦ θεοῦ μου), также подчеркивая посредством определенного артикля идею единственности. После чудесного нисхождения огня на жертву Илии народ восклицает: ἀληθῶς κύριος ὁ θεός, αὐτὸς ὁ θεός {поистине, Господь Бог — Он есть Бог} (ст. 39)¹.

Третьим признаком является *свобода*: Бог требует призывания или молитвы, а не магического обряда, именно в силу того, что в Его власти находится откликнуться или не откликнуться. В отличие от жрецов Ваала, Илия не совершает никаких символических действий, связанных с мифом и воспроизводящих его сюжет, — для привлечения благосклонности своего Бога, он только молится.

Четвертый признак, устанавливаемый анализом этого сюжета, есть *безусловность*. Представление Илии о Боге исключает возможность того, над чем он «насмехается», говоря жрецам об их Ваале: «Кричите громким голосом, ведь он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется» (ст. 27). Слова «ведь он бог» применительно к Ваалу здесь указывают на языческое понятие о Боге, которое иллюстрируется как полностью не соответствующее идее Бога. Здесь легко заключить от противного, что истинный Бог не нуждается в сокращении расстояния для того, чтобы слышать, не переключает внимание, не осуществляет смены занятий, не перемещается, не засыпает. Это фактически означает, что Он вез-

¹ Это интерпретирующий пер. евр. фразы יהוה הוא האלהים יהוה הוא האלהים {Господь — Он есть Бог, Господь — Он есть Бог}.

десущ и, как выражается древнегреческий переводчик, ἀέναος — «присносущен» (Иов 19:25)¹.

Безусловность означает также недоступность для восприятия, не только чувственного, но и интеллектуального, поскольку предмет, поставленный вне всяких условий, не может быть охвачен мыслью, всегда образующей понятия в определенном контексте. По нашему мнению, эта недоступность подразумевается для переводчиков Септуагинты уже самой семантикой слова θεός (ср.: Платон. Теэтет 176 b), что выражается у них, в частности, в передаче этим словом библейской метафоры רֹחַ².

Существительное רֹחַ по консонантной форме совпадает с глаголом, означающим «стеснять», «ограничивать», «сжимать», «осаждать» — отсюда получают значения «твердины», «скалы» и даже просто «камня» (πέτρα), лежащего на дороге и служащего камнем преткновения (ср.: Суд 6:20, Пс 26:5, 60:3, 80:17, Ис 8:14). Другой родственный глагол — רָצָה — систематически переводится в Септуагинте как πλάσσω {творить, создавать образ}. Например, Бог сотворил человека из праха земного (Быт 2:7), устроил жатву и весну (Пс 73:17), вылепил по одному, как штучный товар (κατὰ μόνας), сердца всех людей (Пс 32:15). В последнем случае оригинал употребляет существительное רָצִי (создатель, мастер). Такой же смысл усваивается самому слову רֹחַ для 1 Цар 2:2 иудейской экзегетической традицией, которая отождествляет его в этом месте с רָצִי {делатель}³, однако это мало может помочь нам при анализе Септуагинты, которая в данном месте переводит искомое слово через δίκαιος {праведный}⁴. Зато в других местах, кроме тех, где רֹחַ отождествлен с θεός, его традиционным значением является βοηθός {помощник}. Обычно такой перевод име-

¹ Слово произведено сочетанием ἀεί {всегда, постоянно} и νάω {течь}, букв. пер. на русск. язык — «приснотекущий», но уже в Слав — «присносущный». По всей видимости, это составное греч. слово стало пер. двух евр.: חַי וְאַחֲרָיו (букв.: «жив и после»). По контексту, речь идет о вечности и неизменности, так как до этого Иов выражает желание, чтобы его слова были запечатлены в металле или камне. Слово ἀέναος в отношении к «непреходящей силе» Зевса употреблено Еврипидом в трагедии «Орест» (ст. 1299).

² См. об этом: Olofsson. God is My Rock. 105 p.

³ См.: Вайнгрин. Введение в текстологию Ветхого Завета. С. 89, прим. 11.

⁴ Возможно, в евр. прототипе LXX было רִחַץ, впоследствии претерпевшее изменения.

ет место в тех случаях, когда переводимое слово следует непосредственно за одним из имен Бога или является определением к нему: «Бог мой, помощник мой» (Пс 17:3), «Господи, помощник мой» (Пс 18:15), «и вспомнили, что Бог помощник их» (Пс 77:35), «[был] Бог мой надежным помощником мне» (Пс 93:22). Иногда вместо θεός ставится ἀντιλήπτωρ {защитник}: «Бог мой и защитник...» (Пс 88:27). Еще один вариант — φύλαξ {хранитель}.

Можно заметить, что при переводе термина הוּא толковники сознательно избегают удвоения как слова θεός, так и двух других: βοηθός, ἀντιλήπτωρ. В паре с одним из последних, или с их синонимами (напр., ὑπερασπιστής), когда они соответствуют иным еврейским терминам, всегда появляется θεός в качестве эквивалента הוּא. Отсюда уместно сделать вывод, что переводчики рассматривали для последнего слова оба значения — «Бог» и «помощник» (или заступник) — как эквивалентные. Но в точной семантике термина הוּא не содержится ни одного из них. Почему же не был избран более близкий по смыслу термин? Боялся ли переводчик переводить через πλάσων {мастер}, потому что языческий читатель, ориентируясь на традицию «Тимея», мог воспринять наименование Бога «Создатель мой» как обращенное к одному из младших богов, создавших по поручению демиурга род человеческий? Такого «полемического» мотива нельзя исключить, однако было бы трудно доказать, что во всех этих случаях толковники усматривали за הוּא близкие, но отнюдь не тождественные ему הָא и הַא. Им было, несомненно, известно основное значение слова — «камень». Может быть, они опасались того, что иудеев примут за поклоняющихся камням, если Богу будет усвоен эпитет πέτρα? Это резонное соображение, особенно учитывая то, что сирийцы говорили о Нем: «Бог их есть Бог гор, а не Бог долин» (3 Цар 20:23).

Однако это не есть ответ на вопрос, почему הוּא переводится именно как θεός при описании характеристик Бога или Господа, так что нередко два слова «Бог» оказываются стоящими хотя и не подряд, но близко друг к другу в пределах одной фразы или одного периода, будучи переводами, соответственно, традиционного названия הָא и более редкого — הוּא. Неправильно думать, будто толковники вообще избегают символически называть Бога именами неодушевленных предметов: они, следуя своему оригиналу,

называют Бога «твердью» (στερέωμα), «светом» (φωτισμός) «башней» (πύργος), «прикрытием» (σκέπη). Напротив, правильное говорить не об уместности или неуместности данной метафоры, а об универсальности слова θεός, которое используется и как перевод метафор, представляющих собой одушевленные предметы. Например, слово כֶּחָץ в Пс 131:5 передано не буквально — «Сильный», а иносказательно — «Бог». Имя חֵץ, которое Акила местами переводит, например, как ισχυρός (Пс 88:8), в Септуагинте всегда — «Бог», и так же בני חֵץ — обычно «сыны Бога», а не «сыны силы»¹. Возможно также, что еще одно родственное слово — חֵץ, означающее нечто вырезанное и единожды употребленное в Библии со значением «истукан», переводчики имели в виду, когда переводили эпитет חֵץ на греческий; в этом случае «быть богом» — значило бы «быть изображением бога», и смысл заключается в том, что для еврея сам Бог служит ориентиром, который другими народами полагается в их идолах. Однако редкость употребления этого термина в еврейском тексте позволяет предположить лишь то, что переводчики *смешали* его содержание с понятием о «скале», но не то, что во всех интересующих нас случаях они читали слово «изображение», благочестиво заменяя его при переводе именем Бог.

Итак, для Септуагинты характерна унификация перевода терминов, напрямую относящихся к сказываемому о Боге, и все те признаки, которые вообще ими предполагаются, вбирает в себя понятие θεός. Остается спросить, какое Божественное свойство усматривали толковники за словом חֵץ? По всей видимости, это свойство оказывать помощь, ибо есть места, где חֵץ переводится таким образом вне теологического контекста. Например, в Пс 46:15, где речь идет о собственной силе нечестивых людей, на которую они надеются: «помощь (ἡ βοήθεια) их назначена к уничтожению»². Или в Пс 88:44, где то, что современные переводы называют «острием меча», греческий толковник разъясняет

¹ Тем не менее значение חֵץ — «сила», на которое указывает св. Иустин Философ в диалоге с Трифоном Иудеем, переводчикам Септуагинты было известно. Вероятно, именно חֵץ בני читалось в оригинале 3 Цар 21:15, где LXX переводят υἱὸν δυνάμεως.

² См. об этом фрагменте: Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев, 2006. С. 83.

как «помощь меча» (βοήθεια τῆς ρομφαίας), тем самым показывая, что семантика еврейского корня, связанная с представлением о «скале», здесь подразумевает не заострение кверху, а мощь, крепость, устойчивость, «поддержку». Подтверждение этому находим в Ам 4:13, где רצי' переводится как «утверждающий» (σθερεῶν), причем речь идет в греческом тексте об «утверждении грома», т.е. распространении его по высоте небесной (ср. Ос 13:4: σθερεῶν относится к небу). Соответственно, понятие רצי ближе всего по смыслу к представлению о высокой твердыне; если это «скала», то такая, на которой можно держать оборону вследствие ее неприступности, стеснения со всех сторон ее собственной инаковостью в окружающем мире, высоты и монолитности. В частности, «путь» (דָּבָר) змеи на такой скале остается непонятным даже премудрому Соломону, подобно пути корабля в море и следу орла в небе (Притч 30:19).

Контексты, в которых переводчики делают свой выбор в пользу «θεός», иногда кажутся трудными для понимания: «Боже мой, не безмолвствуй для меня» (Пс 27:1); «Стань мне Богом, защитником» (Пс 70:3); «Не воздвигайте на высоту рога вашего, и не говорите на Бога неправды» (Пс 74:6)¹. Во всех этих случаях рационально объяснить предпочтение слова «Бог» другим возможным вариантам — «защитник», «утверждающий» и т.п. — можно только при допущении, что мысль толковников работала на теологическом уровне. Именно так и было: они понимали слово רצי в этих контекстах не только по буквальному смыслу, как «скала», но и символически — как метафору отделенности, высоты и удаленности самого Бога, причем в этих Своих качествах Он выступает и как прибежище для человека, и как искомая всеми недостижимая вершина. Для сознания язычников перевод этой метафоры словом πέτρα, очевидно, был бы снижающим².

¹ Евр.: רצו רצו רצו {[не] говорите жестоковейно}. Понятно, что רצו переводчики читали как רצי (см. выше об этом имени), а רצו означает букв. нечто подвижное, неустойчивое, по экспликации — дерзость, зло.

² В некоторых местах в Пешитте, напр. в Суд 6:20 и др. רצי переводится как כֶּפֶס (кефа), со значением «цельный камень». Этим араам. словом Христос назвал апостола Петра: «ты наречешься Кифа (Κηφᾶς), что значит: камень (Πέτρος)» (Ин 1:42), добавив, что на этом камне Он создаст Церковь (Мф 16:18). Создание Церкви, которую не одолеют «врата ада», на «камне» подразумевает неприступность последнего, которая дается высотой и монолитностью. Во Втор 8:15

Наоборот, слово *θεός* в традициях эллинской этимологии предполагало то, чего не выражали его главные древнееврейские эквиваленты — «бегство», неуловимость, неудержимость. Призыв «стань мне Богом, защитником и местом прибежища, чтобы спасти меня» выходил не обедненным, а более содержательным в сравнении со «стань мне скалой...» или «стань мне помощником...», потому что слово «Бог» подразумевало здесь абсолютный статус всего далее перечисляемого (*по природе высшее*, в отличие от 3-го значения того же слова), возводило праведника на недосигаемую высоту провиденциальной заботы о нем. Несомненно, что решающее влияние на такую практику перевода оказали прецеденты из Пятикнижия, прежде всего такого влиятельного литургического текста, как песнь Моисея. Во Втор 32:4 выражение *לֹא יִשְׁעוּ מִיָּמַי וְיִצְּלֵנִי* действительно трудно перевести буквально. Синодальная редакция предлагает вариант: «Он твердыня; совершенны дела Его». Греческие толковники написали: «Бог — истинны дела Его» (*θεός, ἀληθινὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*). Отметим, что вообще в Септуагинте истина (*ἀλήθεια*) предстает одним из качеств Бога наряду с милостью (*ἔλεος*), причем этими качествами Он владеет и распоряжается, а не ограничивается¹.

словосочетание *שֵׁן לִפְתָּלִים* *וְיִצְּלֵנִי* {скала кремниевая} LXX переводят как «несекомый камень», а Pesh: *כֶּסֶל כָּסֶה* {камень горы}, — учитывая, что *כֶּסֶל* часто бывает эквивалентом *וְיִצְּלֵנִי*, можно думать, что именно *כָּסֶה* здесь выражает качество кремния. В Псалтири Pesh, как и LXX, местами отступает от буквализма и передает *וְיִצְּלֵנִי* то как *כֶּסֶל* (могучий, Пс 17:3,32), то как *חֲסִיד* (укрепляющий меня, Пс 17:47), проявляя тем самым также свою независимость от греч. интерпретаций. Впрочем, и здесь возможен пер. *כֶּסֶל* (Бог, Пс 27:1). Отсюда видно, что крепость, монолитность в понимании сир. переводчиков, была свойством *וְיִצְּלֵנִי* наряду с высотой, и этим также объясняется выбор греч. переводчиков: метафора *וְיִצְּלֵנִי*, указывая на Бога, выражала прежде всего идею *основания*, на котором зиждется жизнь и безопасность молящегося. Понятие *θεός* выражало эту идею точнее, чем греч. термины, относящиеся к «горам» и «камням», но не связанные с глагольным корнем, который выражает стеснение для устремления вверх.

¹ В евр. это рифмующаяся пара *לִמְנוּחַי וְיִצְּלֵנִי* (*хесед вэ эмет*). Как правило, *וְיִצְּלֵנִי* переводится толковниками как «милость», лишь когда речь идет о Боге, а применительно к человеку определение *וְיִצְּלֵנִי* толкуется в смысле благочестия (*δῖος*). Одно из исключений составляет пер. в книге Притчей, где два Божественных свойства оказываются зеркально отраженными в соответствующих качествах человека: «Милостыня и вера (*ἐλεημοσύνη καὶ πίστις*) да не оставляют тебя: обвяжи ими шею твою, напиши их на скрижали сердца твоего» (Притч 3:3).

Всем вышесказанным подтверждается для нас теория русского философа Несмелова, согласно которой собственным содержанием идеи Бога является «реальное бытие живой Личности, обладающей могуществом свободной причины и достоинством подлинной цели»¹, причем в Библии эта идея достигла максимально ясного выражения уже на еврейском языке, а Септуагинта исходит из нее в некоторых интерпретативных переводах. Несмелов показывает, что в идее Бога человек возводит к идеальному прообразу ему самому присущее от природы духовное, т.е. свободное и разумное начало. Свобода проявляется в необусловленности выбора чем-либо, кроме собственного суждения, как правило притязающего на разумность². Именно поэтому беспримесное выражение идеи Бога в религии, — т.е. при фундаментальном допущении возможности установления связи (*religio*) между Богом и человечеством, — возможно лишь в форме откровения о Его суверенной воле, которая должна быть разумной по определению³. Нетрудно заметить, что все свойства Бога Израилева, которые делают Его описание конкретным воплощением идеи, связаны с Его самоопределением именно как Бога, вступающего в личные отношения с установленным кругом лиц: здесь и личное отношение к избранному народу, и свобода в заключении Завета, и непостижимость заповедей, данных в Законе, так что они сами по себе могут быть истолкованы как частные определения воли без всякого дополнительного смысла. В таких конкретно-исторических религиозных условиях идея Бога вообще вновь предстает в форме *понятия* о конкретном Боге, и это понятие выражается в исторически данном, исторически разъясненном и онтологически перетолкованном (как было показано выше) конкретном имени Господь.

¹ Ссылку см. выше. По существу, все перечисленные признаки Бога, за исключением безусловности, сводятся к личностным качествам, которые созерцаются в себе каждым человеком. Поэтому можно утверждать, что идея Лица, обладающего безусловностью, — это и есть идея Бога, которая содержится в Ветхом Завете.

² Таким суждением могут быть и суждения веры, доверия, даже отказа от собственного суждения и пассивности. Именно в способности отказываться, например, видел сущность свободы Ж.-П. Сартр.

³ Отсюда рождается тема Премудрости, которая будет рассматриваться в особом разделе.

ΚΥΡΙΟΣ

Обычно это слово стоит без артикля, как будто оно служит заменой имени собственного¹. Когда говорится об «имени славном Его» (τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ), т.е. Бога, чаще всего из контекста ясно, что подразумевается оно. «Благословен Господь (κύριος), Бог Израилев (ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ), единый творящий чудеса, и благословенно славное имя Его, и да исполнится славы Его вся земля: да будет, да будет» (Пс 71:18–19). Прежде всего с именем «Господь» Бог стоит в личном отношении к верующим как заключившим Завет, что часто уподобляется вступлению в брак. «Господь Бог — это ревнивое имя, Он есть Бог Ревнитель» (Исх 34:14)².

Однако это имя одновременно является понятием, выражающим именно тот смысл, который присущ ему семантически. Так, в одном из псалмов словосочетание מְלִיכָא דְּיְהוָה переведено как κύριος τῶν δυνάμεων (господин сил). Причем в этом же псалме дается истолкование имени: «По имени Твоему, Боже, такова и хвала Твоя на концах земли: правосудия исполнена десница Твоя. Да возрадуется гора Сион, да возвеселятся дочери Иудейские из-за судов Твоих, Господи» (Пс 47:11–12)³. Правосудие как сущность господства — тема, появляющаяся в разных контекстах (ср. Иов 34:17), а представление о небесном Судии входит составной частью в библейское понятие о Боге: «И возвестят небеса правду Его, что Бог есть Судия» (Пс 49:6). Характеристика Бога как «Господа сил» означает как то, что Он имеет довольно средств для осуществления неминуемого суда над всем миром, так и то, что Им через Его силы осуществляется руководство вселенной, справедливо устроенной. Последняя точка зрения вытекает, в частности, из финала книги Иова, однако доктринальной определенности она достигает в эллинистическое время, по всей

¹ См.: Kreuzer. Die Septuaginta im Kontext alexandrinischer Kultur und Bildung // Im Brennpunkt: die Septuaginta. Bd. 3. S. 45.

² МТ: יהוה קנא שמו אל קנא הוא {Господь Ревнитель имя Ему, Бог Ревнитель Он}. LXX: ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα, θεὸς ζηλωτῆς ἐστὶ. Примечательно, что в греч. тексте «Ревнитель» определяется не как имя, но как значение имени κύριος ὁ θεός. В МТ слово קנא оба раза огласовано одинаково, но в евр. оригинале LXX, видимо, это было не так.

³ Выражение κατὰ τὸ ὄνομα (соотв. евр. כִּן ...שְׁמוֹ) означает именно соответствие, устанавливаемое между именем и свойством предмета (см., напр., Сир 6:23).

видимости, не без связи с философским представлением о справедливости как интегральной добродетели; во всяком случае, элемент теодицеи всегда присутствовал в подобного рода рассуждениях (ср. Сир 33).

То, что собственное имя Бога Израилева — יהוה, или «тетраграмматон»¹, везде переводится в Септуагинте словом κύριος, ближайшим образом объясняется из существовавшего в ветхозаветные времена запрета на произнесение этого имени. Запрет не был немотивированным и вряд ли был связан с каким-то магическим страхом перед силой имени, как объясняют это позднейшие агадические источники². Сохранилось предание, согласно которому «в Храме произносили имя так, как оно пишется, а вне Храма произносили его видоизменение» (Талмуд. Сота VII. 6). Тем самым, очевидно, должна была ограждаться от посягательств единственность иерусалимского Храма как места поклонения и подтверждаться аутентичная древность этого установления, — ведь уже самаритяне, составившие особую религиозную группу в V в. до н.э.³ и владевшие собственным текстом Пятикнижия, по-видимому, не знали, как произносится имя. Его «видоизменением», упомянутым в трактате Сота, должно быть, уже с самого начала было יהוה⁴, переводом которого и является греческое слово κύριος (хозяин, господин). Постепенно в среде храмового священства тоже было утрачено знание правил произнесения имени. Предание повествует об этом так: «В тот год, когда умер Симон Праведный, он сказал им: в этом году я умру. Они спросили его: откуда ты это знаешь? Он отвечал: ежегодно в день очищения мне встречался старец в белых одеждах, как нижних, так и верхних; он входил со мною [в Святое святых] и выходил

¹ Слово «тетраграмматон» (греч. «четыре буквы») используется в науке наряду с известной реконструкцией произнесения этого слова (*Иахве*), которой суждено оставаться гипотетической.

² Достаточно сказать, что иудаистский антихристианский памфлет Жизнь Йешу обвинял Иисуса в похищении Божественного имени из иерусалимского Храма и незаконном чудотворении силой этого имени. Влияние на агаду теургических воззрений в этом случае не вызывает сомнения.

³ Эта датировка основывается на библейских (Неемия) и послебиблейских (Иосиф Флавий) источниках, см.: *Nutt. A Sketch of Samaritan History, Dogma, and Literature*. P. 15–16.

⁴ Слово יהוה (*Адонай*), букв. «Господа мои», представляет собой *pluralis maiestatis* от יהוה {господин, хозяин} с местоименным суффиксом 1-го лица.

со мною, а в этом году он вошел со мною, но не вышел со мною. После регела он проболел семь дней и умер, а его товарищи (букв. братья: ὡφρ) перестали в благоговении произносить Имя» (Сота, Тосефта 13. 8). Стоит отметить, впрочем, что в предании речь идет не об утрате, а о прекращении устного произнесения, т.е. о переходе имени как бы из внешнего плана во внутренний, что, по-видимому, символически связано с исчезновением таинственного старца во Святом святых.

Со смертью Симона Праведного традиция связывает начало заката иерусалимского храмового культа. Представляется также не лишенным символизма то, что Симон узнал о своей смерти в день очищения (или покрытия грехов), т.е. в тот день, когда культ на храмовой горе более всего соответствовал своему предназначению. Это позволяет связать утраченное имя с открытостью Бога для принятия жертв и прощения грехов. Само имя, которое ставится здесь в параллель со старцем-священником, привидевшимся Симону, оказывается как бы священнодействующим в Храме¹. Здесь имя Бога выступает в той роли, которая традицией таргумов усваивается Его слову (мемра)², и это может послужить объяснением отождествления уже в ранней христианской экзегезе ветхозаветного имени «Господь» (κύριος) со «Словом» (λόγος) Евангелия от Иоанна³.

¹ В противном случае следовало бы предположить, что в облике старца Симон видел самого себя, или свою душу. Но такое удвоение собственной личности для древней традиции совсем нетипично. Если старец и был похож на Симона (по крайней мере одеждой и характером совершаемых действий), то скорее следовало бы признать в нем его ангела (ср. Деян 12:15). Однако уход старца во Святое святых и его невозвращение оттуда выражает не личное отношение к Симону, а отношение к его служению: Симон понимает, что в последний раз священнодействовал в день очищения. Следовательно, если старец — ангел, то ангел не конкретного человека Симона, но его священнического сана или же самого храмового культа.

² См.: Муретов М. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 130. Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995. С. 76.

³ Как известно, В. Буссет указывал на культовую основу наречения Иисуса Господом в апостольском корпусе, ссылаясь, в том числе, на литургическое понятие «трапеза Господня», впервые появляющееся в греч. пер. кн. пророка Малахии (ст. 1:7). См.: Bousset W. Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. 5^{te} Aufl. Göttingen, 1965. S. 88–89. Представляется, что история Божественного имени κύριος в Ветхом Завете дополняет эту перспективу.

В древнейших из найденных археологами рукописях Септуагинты обнаружено, что имя первоначально вписывалось как тетраграмматон, еврейскими буквами¹. Акила в своем переводе шифрует его знаками, напоминающими буквы палеоеврейского алфавита, которые соответствовали бы тетраграмме יְהוָה (יהוה)². Оба способа передачи отражают синагогальную практику замены имени словом יְהוָה только во время чтения и служат аргументом в пользу того, что и Септуагинта, и перевод Акилы вначале создавались для богослужебных целей. Неизвестно, произносилось ли греческое κύριος в самом начале александрийской литургической практики, или предпочтение отдавалось все еще слову יְהוָה³. В кумранских фрагментах греческой книги Левит тетраграмма заменена словом ιαο, которое представляет собой звук, а не термин⁴. Вероятно, это такая же условность, как и *Jehovah* — имя, образованное наложением огласовок слова יְהוָה на буквенный состав слова יהוה. Однако из примеров употребления текста Септуагинты в Новом Завете ясно, что к началу христианской эры традиция писать на месте священного имени его перевод, κύριος, получила широкое распространение, сам же термин приобрел не только молитвенное, но и богословское значение. Последнее видно из того, что в некоторых текстах он перестал быть способом произнесения имени собственного, фактически сделавшись понятием. Речь идет о тех переводах из пророческого корпуса, где Бог называется «Господь Саваоф» (κύριος Σαβαωθ) и

¹ Существует мнение, что это — первый этап ревизии греч. текста в согласии с евр. (*Hengel M. Septuagint as Christian Scripture. London, 2004. P. 7–9*). Однако непонятен смысл такой замены.

² Беркитт отмечает, что и в Сирогекзаплах имя передается как יְהוָה и объясняет эту традицию следующим образом: «...тетраграмматон в наших рукописях, несомненно, предназначался для того, чтобы его произносили как κύριος... В греческих синагогах читалось именно это слово, как удостоверяет и Ориген» (*Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila. P. 15–16*).

³ *Waddell W.G. The Tetragrammaton in the LXX // Journal of Theological Studies. 1944. № 45. P. 161.*

⁴ См.: *Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 472*. Этот способ названия священного имени, практически совпадающего в данном случае с именем одного из финикийских божеств, имел магическое значение и широко использовался в оккультной практике. См.: *Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. М., 2003. С. 57.*

«Адонай Господь» (Αδωναὶ κύριος), а также «Господь сил» (κύριος τῶν δυνάμεων) и т.п. Сами по себе термины Σαβαωθ и Αδωναὶ, в некоторых случаях оставленные без перевода, по своей распространённости не могли составлять какой-либо тайны для переводчика, даже неопытного. Вполне возможно, что и грекоговорящие иудеи диаспоры знали, что они означают буквально. Решение передать их посредством транслитерации выглядит как относящееся к области стиля: в их лице чуждое греческому слуху «варварское» слово вторгается в греческий текст и представляет в нём имя собственное¹. Тем самым подчеркивается персональный характер Бога, потому что имя есть принадлежность лица². Стилистическое влияние этого решения на последующее культурное развитие прослеживается вплоть до русской культуры начала XX в.³ Таким образом, имя собственное и понятие, относящееся к этому имени, поменялись местами: если понятия «Саваоф» и «Адонай» сделали именами, то имя «Господь» (κύριος) стало понятием-определением при них.

Впрочем, насколько сознательным был этот процесс, мы не знаем: в таких обращениях, как αδωναὶ κύριε ελθαὶ σαβαωθ (1 Цар 1:11), слово κύριος выступает скорее как имя в ряду других имен, чем как понятие, определяющее *носителя* этих имен. Ясно только, что буквальное значение термина было прозрачным и не могло не влиять на сознание читателя, который воспринимал Бога преимущественно как Господа — хозяина жизни, мудрости, стихий, пространства, времени, самого бытия. Важен здесь переход от литургического употребления текста к его теологическому чтению и осмыслению, которыми во многом обеспечивалось развитие религиозной мысли. Участвовавшие в богослужении знали, что словом יְיָ или κύριος заменяется непристойное

¹ Во многих случаях, однако, читается просто удвоение κύριος κύριος. По всей видимости, это следствие редактирования LXX по евр. тексту.

² Мы сознаем ограниченность употребления анахронизмов, таких, как «персональный», «личность» и др., при описании библейской веры — это же касается слов «Библия», «вера», «религия», «теология», «человек» и т.п. Вместе с тем отказ от их использования не представляется конструктивным.

³ «Народы! — близок, близок час: Сам Саваоф стоит за вас!» (В. Кюхельбекер). «С золотой тучки глядит Саваоф» (С. Есенин). «Так с неба Господь Саваоф внимал молодому Давиду» (М. Цветаева). «Бог громов, Саваоф, Ты над вихрем наших снов» (К. Бальмонт) и др. Звучность и вместе необычность этого имени для русск. слуха делали его стилистически весомым, впечатляющим.

имя Бога, которое выражает Его сущность согласно откровению, полученному Моисеем, оставшимся наедине с Ним. Божественная сущность была для них тайной, и, как Господь, Бог был также хозяином и этой тайны. Тема таинственности, сокрытости собственного имени Бога начинается не в «устной Торе» раввинов, она проходит через всю библейскую традицию, от единоборства Иакова с ангелом до Апокалипсиса Иоанна (Откр 19:12). Библейский ответ на вопрошание человека о Божественном имени: *וַיִּקְרָא יְהוָה בְּשֵׁם יְהוָה וַיִּשְׁאַל הָאָדָם וַיֹּאמֶר מַה שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלֹהִים וַיִּשְׁאַל הָאָדָם וַיֹּאמֶר מַה שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלֹהִים וַיִּשְׁאַל הָאָדָם וַיֹּאמֶר מַה שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלֹהִים* (Быт 32:29)¹. Случаи употребления неперевоенных имен Бога, видимо, следует отнести сюда же: они, как и не имеющие явной этимологии человеческие имена, создают впечатление таинственности, сокрытости личного бытия.

Другую тему, существующую параллельно с первой и в противоположность ей, представляет собой имя как предмет откровения, в котором выясняется самая реальность, за именем скрывающаяся. Выше мы рассматривали перевод определения *לְשׁוֹן חֵסֶד* и связанное с ним объяснение имени *לְשׁוֹן* в книге Исход. Само наличие этой интерпретации говорит против восприятия имени Бога как тайны, которая не должна быть раскрыта. Если это человеческое слово, состоящее из знаков и наделенное смыслом, оно должно подлежать и переложению на другие языки. Однако подобный взгляд в самом начале работы Семидесяти толковников, по-видимому, не касался богослужебной традиции. Они сами не проводили различия между «вселением» имени Бога в Сионе и его «призыванием» там. Судить об этом позволяет греческий перевод известной заповеди Второзакония: «И будет, [на] место, которое изберет Господь Бог ваш, чтобы призывалось имя Его там, вы принесете все, что Я заповедую вам сегодня: всесожжения ваши и жертвы ваши, и десятины ваши и начатки труда вашего, и всякий избранный дар ваш, какой вы дадите по обету Господу, Богу вашему» (Втор 12:11). Различие с еврейским текстом наблюдается здесь в одном, но существенном пункте: оригинал говорит о том, что Бог избирает место, «чтобы вселить» (*לְשׁוֹן*) имя Свое там, а греческий перевод утверждает: «чтобы призывать» (*ἐπικληθῆναι*). А. Эйзелеус видит в этом

¹ Это чтение (*וַיִּקְרָא יְהוָה בְּשֵׁם יְהוָה*), в изд. Ральфа не отраженное, представляет собой достояние слав. Библии. Нет его в доступных нам текстах бокейрской, арм. и эфиоп. версий.

пример переводческой интерпретации, которая вовсе не лишена логики: «Присутствие имени выявляется его призыванием»¹. Но Эймелеус также полагает, что такая интерпретация существенно меняет акцент всего предписания: «Хотя было бы слишком смело утверждать, что перевод здесь проявляет тенденцию к универсализму, он, по крайней мере, делает возможным иное толкование, по которому не только Иерусалим будет пониматься как избранный град, но и любое место, где призывается Бог Израилев»². Мы позволим себе не согласиться с этой точкой зрения. Изначально в контексте признания единственности Сиона как центра религиозного культа, которое никем, кроме сектантов-пустынников, не оспаривалось до самого времени разрушения Храма, отождествление «вселения» и «призывания» могло только закреплять мысль о том, что имя Бога нигде больше не призывается по-настоящему, кроме как там, где оно вселяется. Возможно, переводчики желали уклониться от антропоморфизма и давали понять, что «вселяется» имя, собственно говоря, в прообразе Храма на небесах (см. раздел II. 2.3), а в его земном слепке оно лишь «призывается». Однако единственность земного центра богопочитания этим нисколько, даже потенциально, не ставилась под сомнение.

Известно, что в египетском Леонтополе в 160 г. при Птолемеях Филометоре первосвященником Онией IV был основан храм по образу иерусалимского, в чем проявилась, несомненно, все та же концепция небесного Храма и его земной репрезентации, которая может, как это и засвидетельствовано в каноне (Пс 77:60), перемещаться с одного места на другое, пока Господь не найдет Себе «покоя». Статус этого храма, до самого его разрушения римлянами, остается для историков неясным. Источники отзываются о нем глухо³; есть сведения, что в нем приносились жерт-

¹ *Aejmelaeus*. Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta. P. 37.

² Ibid.

³ «Когда Хоний [т.е. Ония], сын первосвященника того же имени, бежавший в Александрию к царю Птолемею Филометору и, как мы уже раньше указывали, оставшийся там на жительство, увидел угнетение Иудеи со стороны македонян и их царей, то, желая снискать себе прочную славу и вечную память, решил отправить к царю Птолемею и царице Клеопатре просьбу о разрешении воздвигнуть в Египте храм, подобный Иерусалимскому, и назначить к нему левитов и священнослужителей из своего собственного рода. В этом намерении особенно укреплял его пророк Исаия, который за шестьсот с лишним лет до него пред-

вы и что мудрецы наложили запрет на эту нечестивую практику¹. Если последнее соответствует действительности, то следует принять во внимание, что Ония ушел из Иерусалима из-за несогласия с политикой правителей-эллинистов и, в его собственном представлении, унес наследственное право на священнодействие с собой в диаспору. Таким образом, Божественное имя как бы перешло с одного места на другое, и тем самым заповедь Второзакония формально не была нарушена, хотя должно было возникнуть противоречие с пророчеством псалма: «Господь вселится [в Сионе] до конца» (Пс 67:17). Последнее, однако, уравнивалось тем, что пророки возвещали учреждение истинного богослужения в Египте (Ис 19 и др.). Ония мог думать, что эти слова сбываются в его время, сначала через оставление Иерусалима благодатью, что не исключало впоследствии воссоединения еврейского мира и возможности призывания имени тогда уже в нескольких местах. Нет оснований утверждать, что богослужение в этом египетском храме обязательно велось на греческом языке и в особенности что Бог призывался там под именем *kúrios*, а не *יהוה*. Но если богослужение, сообразно нуждам диаспоры, и было грекоязычным, то, возможно, списки Септуагинты, которые содержат еврейское написание имени, восходят еще к этой богослужебной традиции.

В Септуагинте мы наблюдаем, как возникает развилка между инклюзивистским и эксклюзивистским подходами к языку богочитания в иудействе, причем возникает она органично, как расхождение двух функций текста: богослужебной и богословской, или вероучительной. Согласно преданию о том, как была переведена греческая Библия, это расхождение было заложено в самом начале, когда работа переводчиков была заказана царем Птолемеем для его государственной библиотеки, но тут же одобрена главами александрийской диаспоры для своих нужд.

сказал, что в Египте безусловно будет воздвигнут неким иудеем храм в честь Всевышнего» (*Иосиф. Древн.* XIII. 3, 1). «Намерения Хония в этом предприятии не были безукоризненны, им руководило недоброе чувство к иерусалимским иудеям, внушенное ему памятью о его бегстве, и вот он думал, что постройкой храма ему удастся отвлечь значительную массу иудеев. Впрочем, существовало еще древнее предсказание, предвозвещанное еще шестьсот лет назад; ибо пророк Исаия прорицал постройку иудеем этого храма в Египте. Таким образом возник храм» (*Его же. Война.* VII. 10, 3).

¹ См. Менахот, XIII. 10 и Тосефту.

Недоверчивое отношение к преданию будет отодвигать эту дифференциацию ближе к началу новой эры и растягивать ее в эволюционный процесс. Так или иначе, она произошла: Септуагинта стала книгой для чтения, которой — и только ею как версией Писания евреев — пользовались историки и философы (Нумений)¹, и она оставалась в то же время литургическим канонем грекоязычного иудейства. Но вслед за расхождением наступило воссоединение, когда навык произнесения священного имени был утрачен и своеобразие богослужебного текста, как ориентированного на Храм самой фигурой умолчания, перестало быть востребованным. Для первых христиан, молившихся словами Ветхого Завета, призывание имени «Господь» уже не было фигурой умолчания по целому ряду причин: они знали, что в самом Храме употребляется по-еврейски то же самое имя (יְהוָה); среди них были в меньшинстве представители священнического сословия, которые хотя бы хранили память о том, что раньше имя произносилось по-другому и означало иное; они были уверены, что живут в новое время, когда призывать имя Господне стало возможно на всей земле, поэтому утраченная на практике дифференциация теряла свой смысл и в теории. Христианские тексты I в. и сама воспринятая первыми христианами Септуагинта, в отличие от более позднего перевода Акилы, не содержат никаких следов тетраграмматона. Здесь надо заметить, что это не было нововведением самих христиан: по названным выше причинам слово «Господь» уже приобрело статус имени в контексте возникновения новозаветной литературы.

Итак, слово κύριος вошло в богослужебный обиход как «собственное имя Божье, принадлежащее Ему как истинному Богу»², тем самым окончательно заменив слово יהוה, вышедшее из употребления, согласно традиции, в начале III в. н.э. Однако последнее не было совсем утрачено; греческий текст сохранил его в виде перевода определения יהוה אלהים через ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, причем исследователи тетраграмматона пришли к таким выводам, согласно которым можно считать, что собственно к יהוה относится ἐγώ εἰμι, в то время как ὁ ὢν относится собственно к יהוה. И если в еврейском тексте Бог на вопрос о Своем имени отвечает «Я есмь,

¹ См.: Мельников. Философские воззрения Нумения Апамейского. С. 23.

² Глубоковский Н.Н. Библийский словарь. Сергиев Посад, 2007. С. 194.

Кто есмь», удостоверяя народ в Своем неизменном пребывании с ним, то греческий текст «спасает» смысл непроизносимого имени как раз тем, что вместо этой обнадеживающей тавтологии вводит имя **ѡѣ**, которое уже не феноменально, а онтологически выражает «самобытность, вечность и неизменность существа Божиего как Личности; имя Того, Кто был, есть и будет»¹. При этом феноменальный смысл, указывающий на бытие как присутствие, а именно на присутствие Бога со Своим народом и также, по экспликации, на Его присутствие во всей вселенной, где Он всякий раз предваряет и встречает Свой народ, высылаемый из обетованной земли, — также сохранен в греческом тексте, он как раз и стал выражаться в повсеместном призывании Бога под именем «Господь».

Обусловленная, на первый взгляд, случайными обстоятельствами связь между именами **ὁ ὢν** и **κύριος**, одно из которых строго онтологично, а другое строго феноменально в своих исходных значениях, на самом деле, судя по всем имеющимся в Библии определениям, была глубоко продуманной и традиционной. В силу того, что Господь есть Сущий, Его господство до противоположности отличается от земного. А именно, земное господство так или иначе является способом присвоения, но Божественное заключается в том, что сам Господь отдает Себя. «Сказал я Господу: Господь мой Ты, ибо в благах моих не имеешь нужды... Господь — часть наследия моего и чаши моей, Ты — возвращающий наследие мое мне» (Пс 15:2,5)². Здесь полностью отвергнут языческий мотив «кормления» богов и жертвы как компенсации, а само жертвоприношение, намек на которое содержится в специальном термине «часть», объяснено как даяние Самого Бога, силы Которого неистощимы: «Поэтому возрадовалось сердце мое и возрадовался язык мой, еще же и плоть моя поселится с упованием, что ты не оставишь души моей в аду и не позволишь праведному Твоему видеть истление. Ты дал мне знать пути жизни, преисполнил меня радостью с лицом Твоим, наслаждение в деснице Твоей до конца» (стт. 9–11).

¹ Там же. С. 311.

² Евр. **כִּי אֵלֶיךָ בָּרַכְתִּי בְּלִי עֲלֶיךָ** современные переводчики интерпретируют по-разному. В греч. выражено ясно: **ὅτι τὸν ἀγαθὸν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις** — это есть основание, почему Господь именуется так. Фактически речь идет об определении понятия «Господь», хотя в евр. тексте на месте определяемого стоит **יְיָ**, а не **הוּא**.

Среди прочих определений важна сохраненная Септуагинтой интерпретация Иер 23:23, где Господь называет Себя «Богом приближающимся» (θεὸς ἐγγίζων), «а не Богом отстоящим» (θεὸς πόρρωθεν), при этом указывая на невозможность скрыться от Него, наполняющего небо и землю¹. Этим указывается, по нашему мнению, на повсеместность присутствия Бога во вселенной, вплоть до имманентности, что приложимо к раскрытию смысла обоих имен: со стороны наличия повсюду, т.е. приближенности, равной прикосновенности к любой точке бытия — Он есть **ѡѡѡ**, а со стороны деятельного, не пассивного пребывания в таком качестве — Он есть Господь. Оба имени по отдельности не могли бы выразить этой мысли (но, возможно, ее как раз и выражало древнееврейское слово **קרב**, так как семитским языкам несвойственны абстрактные понятия, которые нужны для выделения онтологии в самостоятельный дискурс)², они выражают ее только в соотнесенности друг с другом.

Понятие о Господе как «близком» выражено и в других текстах, где Септуагинта не представляет особого интереса, но они могут подтвердить сказанное выше. Например, изречение пророка Иоила: «И узнаете, что Я посреди Израиля, и Я Господь Бог ваш, и нет другого» (Иоил 2:27). Оно содержит оба плана утверждений: феноменально Бог «посреди Израиля» (**בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל**, ἐν μέσῳ τοῦ Ἰσραὴλ), онтологически же «нет другого» — буквально «нет еще» (**עוֹן אֵין**) или, в расширенной греческой интерпретации, «не существует больше [никого], кроме Меня» (οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν ἐμοῦ). Они опосредуются напоминанием: «Я Господь Бог ваш», где «Господь» (**יְהוָה**) — имя (κύριος), а словосочетание «Бог ваш» (**אלהיכם**), как сочли переводчики, судя по употреблению

¹ Евр.: **הֲלֹאִי מִקְרֵב אֲנִי נֶאֱמָר יְהוָה וְלֹא אֱלֹהִי מִרְחָק**. Современные пер., видимо ориентируясь на Вульгату (putasne Deus... etc.), толкуют эту фразу как вопросительную, отчего иногда получается обратный смысл: «Разве Я Бог вблизи?..» Образующееся в результате несоответствие другим заверениям Господа, согласно которым Он именно *вблизи* Своего народа, врачуют добавлением слова «только», чему евр. текст не дает оснований. Все это предпринимается ради того, чтобы избежать пер. «Я... не Бог вдали», который, однако, нисколько не смутил греч. толковников.

² Насколько греч. язык «абстрактен» и пригоден для философии дискурсивного типа, настолько же евр. «сверхконкретен» (Seeligmann. Problems and Methods in Modern Septuagint Research. P. 70).

ими артикля, представляет собой понятие (ὁ θεὸς ὑμῶν). Рассматриваемая фраза — это, по сути, очень содержательный богословский текст: «нет другого» — значит «у вас нет другого Бога», потому что «Я Бог *ваши*», но ведь ясно, что другого нет и не может быть в принципе, потому что Бог един; узнать это достоверно есть историческая цель бытия Израиля, который всегда бывает посрамлен, когда обращается к ложным богам; однако узнавание тем и обеспечивается, что «Я посреди Израиля», т.е. опять же «Бог *ваши*». Во всем этом сплетении смыслов слово «Господь» избыточно, фраза могла бы обойтись без него, если бы оно не было именем, которое характеризуется целой фразой, благодаря чему она может быть понята как определение. Если, таким образом, слова «Я Господь» (ἐγὼ κύριος) представляют смысловой центр стиха, то понимание «господства» в Септуагинте далеко выходит за пределы обычного, которое выражалось бы, например, глаголом δεσπόζω.

Выбор Семьюдесятью именно слова κύριος для перевода собственного имени Бога выглядит не случайным. С одной стороны, это название использовалось в античной литературе. «Зевс всему владыка» (Ζεὺς ὁ πάντων κύριος) — пишет Пиндар в 53-й строфе 5-й Истмийской песни. Некоторые инскрипции начала нашей эры, носящие посвящения богам, также содержат этот эпитет, однако ни в классической античности, ни в эпоху эллинизма его употребление не носило преимущественного характера¹. С другой стороны, для титулатуры богов использовался нередко термин δεσπότης, а в трагедии Еврипида «Ипполит», строфа 88, старый слуга называет царя «господином» (ἄναξ), мотивируя это тем, что «богов только подобает звать владыками» (θεοὺς γὰρ δεσπότης καλεῖν χρῆν). Впрочем, слово ἄναξ, в свою очередь, тоже широко представлено в мифологии как героев, так и самих богов. На фоне этих и других наименований слово κύριος имеет важную смысловую особенность: оно выражает идею господства не только как внешнего отношения к объекту обладания, но и как определения самого субъекта, обладающего какими-то собственными качествами. Например, узкий смысл слова или особое свойство предмета могли быть их курιότης (лат.

¹ Kyrios // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. 1924. Bd. XII, 1. Col. 176.

proprietas). Господь в Ветхом Завете — Тот, Кто господствует и над миром, и в нем, оставаясь всегда «Богом вблизи», являясь конечной и непосредственной причиной всех происходящих в мире событий, но в то же самое время сохраняя Свою самобытность, несводимость к любому конкретному явлению, которая так же содержится в семантике слова «κύριος». Если все сказанное было верно для сознания толковников, то имена κύριος и ὁ ὢν фактически могли рассматриваться как синонимы.

Так идея всецелой наполненности мирового пространства «ведением Господа» (Ис 11:9) получала в греческом имени Бога подходящий инструмент для своего выражения, а такие воззвания, как «Воскликните Господу, вся земля, пойте имени Его...» (Пс 65:1)¹, побуждали усомниться в том, что произнесение священного имени должно было быть навечно привязанным к одному набору звуков и единственному месту на земле.

ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ

Имя παντοκράτωρ {Вседержитель} является переводом с еврейского מְלִיכָא (Цеваот: Сила, Войско, мн.ч. ж.р.) в целом ряде канонических книг (2–3 Цар, 1 Пар, Иов, Иер, Ам, Агг, Зах, Мал и др.). Дословный перевод — «Господь сил» (κύριος τῶν δυνάμεων) — встречается в некоторых частях канона, видимо, связанных с редакцией Оригена². Местами, как уже отмечалось, имя оставлено в Септуагинте без перевода: Саваоф (Σαβαωθ). Другой источник такого перевода — слово יָשׁ (напр., Иов 5:17)³.

¹ Такое чтение содержат слав. и греч. богослужебные списки Псалтири. В МТ читается «Воскликните Богу (מְלִיכָא)». Главные кодексы LXX, которые легли в основу изд. Ральфса, возможно, содержат исправление по МТ, сделанное еще до Оригена и связанное именно с тем, что «вся земля», согласно традиционному толкованию Втор 12:11, не могла призывать Господа по имени. Глубоковский в своем Библейском словаре (с. 311) отмечает, что מְלִיכָא иногда использовали вместо יָשׁ для замены יָשׁ при чтении. Эта замена могла стать источником предполагаемого нами исправления сначала в евр., а затем и в греч. тексте.

² См., напр., Зах 1. Есть и другие места, не отмеченные астерисками, где מְלִיכָא переведено как κύριος τῶν δυνάμεων, напр., Пс 83:3, где речь идет об алтарях, т.е. жертвенниках «Господа сил».

³ יָשׁ переводится в книге Руфь прилагательным ἰκανός {достаточный}, что также указывает на понимание Бога как всемогущего. Значение самого слова יָשׁ считается в настоящее время непроясненным. См.: Kreuzer. Die Septuaginta im Kontext alexandrinischer Kultur und Bildung // Im Brennpunkt: die Septuaginta. Bd. 3. S. 49.

Языческий эллинизм также знал этот эпитет. В одной из критских надписей на камнях женщина, просящая «душевных благ» для умершего супруга, призывая Гермеса, называет его *παντοκράτωρ ἐριούνιος* (Вседержитель [и] Податель счастья)¹. Надпись датируется II в., поэтому не может свидетельствовать о языческом влиянии на библейское словоупотребление; допустимо предположить обратное влияние. По контексту, слово «Вседержитель» указывает на способность «соблюсти» (*φυλάσσω*) человека во время загробного путешествия. В Септуагинте значение этого термина в большей степени онтологично:

Ты над всеми начальствуешь (*ἄρχεις*), Господи, начальствующий (*ἄρχων*) всякому началу (*πάσης ἀρχῆς*), и в руке Твоей крепость и могущество, и в руке Твоей, Вседержитель (*παντοκράτωρ*), [власть] возвеличить и укрепить все (1 Пар. 29:12).

В еврейском оригинале этого фрагмента, каким он дошел до нас, имя *לַחֲזֹק* отсутствует². Возможно, в основе перевода лежал более ранний вариант, но может быть и так, что Септуагинта включила в себя позднейшую глоссу или ввела ее уже на языке перевода. В таком случае эта глосса, скорее всего, была призвана установить соответствие между именами *κύριος* и *παντοκράτωρ*, дав определение каждому из них, так как подобный контекст, в котором имя обрамляется перечислением похожих свойств, по сути представляет собой определение, а именно, здесь наличествует параллель из двух славословий с одинаковой хиастической структурой:

Ты над всеми начальствуешь
Господь
 Начальствующий всякому началу
 В руке Твоей крепость и могущество
Вседержитель
 В руке Твоей возвеличить и укрепить все.

¹ Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta. Berlin, 1878. P. 331–332.

² В МТ: *אתה מושל בכל ובידך כח וגבורה ובידך לגדל ולחזק לכל* {Ты владычествуешь над всем, и в руке Твоей сила и могущество, и во власти Твоей возвеличить и укрепить все}.

Таким образом, имя Господь (κύριος) объясняется здесь в соответствии с тем, что уже рассматривалось выше относительно этого имени: Он *господствует* абсолютно (πάντων), и притом онтологически, будучи основанием для всякого возможного основания (ἄρχων πάσης ἀρχῆς). Соответственно, второе наименование выражает несколько иной аспект Божественных свойств, а именно, Вседержитель (павтоκράτωρ) есть Тот, Кто обладает «крепостью» (ισχύς) и «могуществом» (δυναστεία), — обладает в том смысле, что как бы держит их «в руке», т.е. они представляют собой не просто качества, посредством которых Он может быть описан — они суть качества второго порядка, находящиеся в Его распоряжении, собственность, которой Он может наделять других, поэтому Он способен «возвеличивать» (μεγαλύναι) всех и сообщать эту «крепость» (κατισχύσαι) всякому частному существованию и всему в совокупности (τὰ πάντα)¹.

Наличие такого определения в Септуагинте, учитывая, что имя павтоκράτωρ обычно является эквивалентом дополнения לַאֲזָזָה, подтверждает понимание значения последнего у Н.Н. Глубоковского: это не принадлежность Господа как предводителя войска (будь то ангельского воинства или народа Израилева)², — во всяком случае, не это подразумевается в первую очередь, — но прежде всего имя Саваоф «выражает беспредельное величие Господа Бога и Его владычество над всем сотворенным, всемогущество и славу»³. Так, из рук Вседержителя, говорит священник Елеазар, «не убежит ни живой, ни умерший» (2 Мак. 6:26). К этому следует добавить, что собственный смысл имени состоит в обладании *силами* (κράτος), поддерживающими бытие и наделяющими каждую отдельную вещь ее особенной силой или мощностью бытия. «Воззрите на высоту очами вашими, и посмотрите: кто изобрел это все? Он выносит по счету убранство Свое, всех именами называет по обилию славы и в силе крепости

¹ Через пер. эпитета ἰσῆς в LXX устанавливается синонимия между именем павтоκράτωρ и эпитетом ἰκανός {достаточный, способный}, которое также служит эквивалентом данному евр. слову (напр., Иов 21:15). Общее значение этих понятий — готовность применить созидательную силу, virtus.

² Такая интерпретация (κύριος τῶν στρατιῶν) восходит к Акиле, местами ее поддерживает Симмах. В силу подобного понимания имя לַאֲזָזָה не значится как отдельное сущ., напр. в Словаре-указателе и в Конкордансе Лисовского.

³ Глубоковский. Библийский словарь. С. 648.

Своей: ничто не утаится от Него» (Ис 40:26)¹. Пαντοκράτωρ есть устроитель и законодатель вселенной, назначающий функции каждому предмету (в особенности когда речь идет о больших вещах и масштабных явлениях) по его предназначению и расставляющий, подобно войску, все сотворенное²; Господь небесных светил и моря, давший им «законы» (ἐπιπλ, οἱ νόμοι) — солнцу светить днем, луне ночью и все прочее (Иер 38:36).

е) Следствия

Отождествление свойств Сущего и Господа, сделанное переводчиками на библейской основе, но в контексте греческой терминологии, дало значительные следствия для развития богословской мысли. Во-первых, произошло слияние двух, в античный период принципиально различных, планов бытия — онтологического и исторического. С одной стороны, история обрела всемогущую причину каждого своего поворота, совпадающую с причиной появления всех вещей из ничего. С другой стороны, само сущее становилось историческим, потому что в нем не было больше ничего случайного или самостоятельного (включая первоматерию), но все было предусмотренным и заданным волей Творца. Во-вторых, ввиду того что Господь Вседержитель признавался не только разумным началом всего существующего, но и началом разумности во всем существующем, библейский волюнтаризм должен был искать ограничения для себя в учении о Божественной Премудрости. Для творения из ничего Премудрость не требуется, достаточно воли и воображения. Возникает она при определении родов и видов сущего, но еще только как человеческая мудрость, постигающая то, что Бог положил Своей властью. Говорить о Премудрости как собственном свойстве са-

¹ Слово קִבְּצָם {сила их} переведено здесь как «убранство» (κόσμος, слав. ѡтѣварь), по аналогии с Быт 2:1, где речь идет об украшении неба и земли всеми родами существ и первозданных предметов. Можно заметить намеренное «овеществление» в греч. тексте реалий, о которых говорит пророк: силы небесные «изобретаются» или «показываются» (καταδείκνυσθαι, евр. כָּרַח) — так мастер показывает свое мастерство.

² בָּא также переводчески отождествляется в LXX с индивидуальной силой (חַי) живого существа, опять-таки скорее безличной, но сообщаемой Богом праведникам и, возможно, также ангелам: «приходить будут из силы (ἐκ δυνάμεως, חַי) в силу (εἰς δυνάμιν, חַי אֵל), явится Бог богов в Сионе; Господи Боже сил (τῶν δυνάμεων, צבאות), услышь молитву мою» (Пс 83:8).

мого Бога можно тогда, когда речь идет о разумности как всеобщем свойстве бытия. В Библии это задается не столько онтологическим, сколько историческим порядком: не столько тем, что Бог есть Сущий, а все прочее произведено из не-сущих, сколько тем, что Он есть Господь, направляющий все к определенной цели. Премудрость, как будет видно (см. раздел III. 1.2), является определением самой этой цели, хода ее воплощения и, наконец, самого этого воплощения как суммарного результата истории.

1.2. Описание Божества

После выделения онтологии в отдельную область библейской мысли разнообразные явления Божества, составляющие своего рода религиозную канву древнееврейского исторического повествования, предстают как феноменология, которая, в свою очередь, тоже требует герменевтического подхода для своей систематизации. Она позволяет описать свойства библейского Бога, несводимые к основной идее о Нем, составляющие, по замыслу и композиции, характер Его как субъекта, самопроизвольно проявляющегося в истории. Но в основе этих свойств лежит Божественная трансцендентность, которая выражается через ряд отрицательных положений или предикатов. Только на ее фоне могут быть правильно (с точки зрения холистского анализа) расположены положительные свойства.

Мы рассмотрим исключительно те описания и концепты Божеств, в которых текст Септуагинты представляет какое-либо своеобразие.

1.2.1. Отрицательные свойства

а) Непостижимость

В ходе развития александрийской мысли положение о непостижимости Бога заняло ключевую позицию при построении богословских систем, и для его иллюстрации авторы, начиная с Филона Иудея, пользовались различными символами, среди которых большую популярность приобрел рассказ о получении откровения на горе Синай: «И стоял народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх 20:21; ср.: Филон. Жизн. I. 158). Традиция эта узнаваема и в «Божественном мраке» Ареопагитик, и во множестве других святоотеческих творений.

Но есть места, где мысль о непостижимости выражена ясно — не в предполагаемых образах или аллегориях, а в прямых высказываниях. Например, в речи Софара Наамитянина (Иов 11:7) — «след Господа найдешь ли ты?» (ἢ ἵχνος κυρίου εὕρήσεις;)¹. Слово ἵχνος, переданное здесь как «след», означает буквально «проникновение», по экспликации же «изучение», «исследование». Согласно большинству современных переводов речь идет о невозможности постичь Бога исследованием², достаточно очевидной из общего контекста Ветхого Завета. Но толковники, по-видимому, подозревали здесь более тонкий смысл: человек не может не только «проникнуть» в Бога, но и «найти», т.е. зафиксировать, Его собственное «проникновение» в себе и повсюду³: говоря об этом, Софар иллюстрирует свой тезис, ранее высказанный в адрес Иова: «Бог для тебя некоторые из беззаконий твоих предал забвению» (ст. 6). В качестве аналога такого рассуждения можно привести одну известную цитату из новозаветного корпуса: «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр 4:12).

Если же Бог непостижим в Своих «следах», т.е. в Своем повсеместном присутствии, то всякое богоявление совершается Им по собственному усмотрению; и в то же время непроявленность Божества не означает Его отсутствия.

б) Нелокализуемость

Что Бога нельзя «уловить» — понятно из базовых признаков религиозного опыта, не случайно греки уже в древности этимологию слово θεός производили от глг. θέω {бежать}⁴. Принципиальное нахождение вне пространства, как и вне времени, есть уже богословская категория, образующаяся в результате такой

¹ Евр.: מָצָא לְךָ אֶת אֵלֶיךָ סוֹפָר (Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя?) (Син).

² Вариант: «найти предел Всесильному» (РБО).

³ С литературной точки зрения такое сопоставление вполне корректно. Неопознание следа как метафора неведомости способа проникновения просматривается и в Притч 30:19.

⁴ См.: Платон. Кратил 397b, ср. Теэтет 176 b; Григорий Богослов. Слово 30. 18.

рефлексии над данными Откровения, которая возбуждается постановкой вопросов на философском уровне мысли.

В качестве признака вовлеченности переводчиков Септуагинты в философский процесс или, во всяком случае, их заинтересованности в очищении своего текста от случайных языческих коннотаций, уже в старое время указывали на прибавление в Исх 24:10, где МТ гласит, что Моисей и старейшины «видели Бога Израилева» (לֹא רָאוּ אֱלֹהִים), а LXX утверждает: «видели место, где стоял Бог Израилев» (εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ὁ θεὸς τοῦ ἰσραήλ). Такое прибавление во многих отношениях интересно¹. Во-первых, оно связано с контекстом: если Моисей беседовал с Богом во мраке, то ясно, что самого Бога никто, включая Моисея, не мог видеть (ср. тж. Исх 33:18–23). Во-вторых, за ним стоит целая традиция, восходящая к книге пророка Иезекииля и еще более ранним религиозным практикам², которая позднее нашла завершение в т.н. «мистике колесницы», — традиция созерцания богоявлений как проявлений духовной стороны *места* или *предмета*, на котором почивает невидимое Божество. Септуагинта свидетельствует о том, что во время первого перевода Библии на греческий язык данная традиция вошла в экзегезу и ее применение к истолкованию конкретных мест не вызвало сомнений. Так, в Пс 131:7 фразу «поклонимся подножию ног Его» (נִשְׁתַּחֲוֶה לְרַגְלָיו) толковники, казалось бы, без нужды переводят с усложнением: «поклонимся на место, где остановились ноги Его» (προσκυνήσομεν εἰς τὸν τόπον, οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ). Это усложнение имеет, однако, первостепенную религиозно-ведческую значимость: оно говорит о том, что пребывание Бога в «селениях Его», т.е. в Иерусалиме, мыслилось во время перевода не только как актуально статическое, но и как потенциально

¹ Труднее предположить, что, наоборот, МТ содержит изъятие: оно было бы не мотивированным, к тому же кумранская рукопись (4QpaleoExod^m), представляющая сходную с самаритянской версию, поддерживает МТ (хотя начало 10-го ст. не сохранилось, это можно установить исходя из длины строки).

² В эпоху существования ковчега, в котором хранилась книга Закона, Бог «являлся» пророку между изображениями херувимов над крышкой ковчега. Визуальный характер этих явлений никак не описан. Считается, что золотые тельцы, установленные для поклонения в Дане и Вефиле, призваны были служить «носителями» подобных богоявлений. (См.: Шифман. Ветхий Завет и его мир. С. 103, прим. 1).

динамическое: это конечный пункт Его путешествия, *место*, на котором Он остановился. Тем самым еще раз подчеркивается принципиальная несвязанность Бога по природе Его с каким-либо местом.

Стоит отметить перевод глагола שׁוׁן {сидеть, жить} посредством глагола μένω {пребывать} в Пс 101:13, где говорится о вечном существовании Бога, — здесь видна все та же наклонность замечать онтологию там, где контекст не вынуждает к дословному переводу. Другая фраза с употреблением того же глагола (Пс 28:10) — «Господь восседал над потопом» (יְהוָה לַמְבוּל יָשָׁב) — вообще понята толковниками в ином смысле: «Господь потоп населяет» (κύριος τὸν κατακλυσμὸν κατοικίει), т.е. речь, как и действительно далее в этом псалме, идет о продуктивности Божественной животворящей силы, а не о «сидении» на высоте. Наряду с этим, нередко Бог означает как «обитающий» (ὁ κατοικῶν) на небе, в Храме или в Иерусалиме. Однако, видимо, в эпоху толковников это не понималось буквально: так, в переводе 4 Цар 2:1,11 они выражаются о пророке Илии, которого унесла огненная колесница, что он был взят Богом «как бы на небо» (ὡς εἰς τὸν οὐρανόν)¹, т.е. небо не считается «местом» действительного пребывания Бога. Согласно переводу Притчей Господь поставил Свой престол «на ветрах» (Притч 8:27), т.е. на «пространстве» без определенных ограничений². В книге пророка Варуха отмечается, что «дом Божий (или Храм: ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ)... не имеет конца, высок и неизмерим» (Вар 3:24–25). Положительные характеристики: величие, пространность, высота — соседствуют с отрицательными: бесконечностью (οὐκ ἔχει τελευτήν) и неизмеримостью (ἀμέτρητος).

Метафорические отсылки к «высоте», «небу», «Храму» и другим локусам наличествуют как в еврейской, так и в греческой Библии наряду с большим количеством антропоморфизмов. Сама несистематичность устранения или коррекции последних, широкие возможности для чего, казалось бы, предоставлял акт пере-

¹ МТ: οὐρανὸν {на небо}. Тишендорф предположил, что греч. чтение исправлено с первоначального ἕως εἰς {даже до [неба]}. (См.: Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 60).

² «По четырем ветрам небесным» — значит «на все четыре стороны» (ср. Дан 11:4). В совр. иврите термин לַפְּנֵי {ветра} означает «страны света».

вода, означает, что переводчики не вели какой-то целенаправленной реформы слова Священного Писания в более философском, идеалистическом духе. Скорее, они просто переводили так, как мыслили¹. Отсюда можно заключить, что многочисленные уподобления Бога человеку, согласно которым Он сидит, воцаряется, облачается, встает, препоясывается оружием и т.п., сами по себе не требовали адаптации к сознанию эллинизированного читателя. Они могли уже пониматься метафорически, как в «Исагоге» Адриана, но могли еще связываться и с иерусалимским культом, с пребыванием священного имени κύριος в единственном истинном Храме, который еще стоял и действовал в эпоху перевода, обращая на себя взоры всех правоверных иудеев рассеяния². Из сказанного видно, что положительные свойства Божества, или Богоявления, для исследования которых Септуагинта предоставляет обильный материал (речь о них последует ниже), диалектически органично связаны с отрицательными свойствами.

в) Вневременность

В Септуагинте (Пс 54:20) Бог именуется «существующим прежде веков» (ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων)³, а Его Премудрость — произведенной «прежде века (πρὸ τοῦ αἰῶνος), от начала» (Сир 24:10)⁴.

¹ Типичный пример этого — пер. фразы Пс 75:3 יְהוָה בְּשֵׁלֶם סֹכֵן וּמִעוֹלָם בְּצִיּוֹן {И стала в Салиме куца Его, селение Его на Сионе}. Греч. текст: καὶ ἐγενήθη ἐν εἰρήνῃ ὁ τόπος αὐτοῦ, καὶ τὸ κατοικητήριον αὐτοῦ ἐν Σιών {И стало в мире место Его, и жилище Его на Сионе}. Пользуясь интерпретацией слова οἶκος — «мир», т.е. благоденствие, переводчики создают невозможное, с точки зрения обывденного языка, словосочетание «место в мире», тем самым аллегоризируя название города Салима. В то же самое время их совершенно не смущает то, что Бог имеет жилище на Сионе. Такое же чередование топонимов с их интерпретирующими пер. встречаем в греч. версии Песни песней.

² Horbury W. Land, Sanctuary and Worship // Early Christian Thought in its Jewish Context. Cambridge, 1996. P. 212.

³ Евр.: עָרַךְ שָׁוִי {Он сидит / воцарился изначально}. Здесь имеет место интерпретация: переводчик объясняет, что значит «изначально» — прежде начала времени. Существенно и то, что в пер. Бог называется не «бывшим», а «сущим» (Слав. ѿи), или «пребывающим» там — это выносит Его за границы времени вообще.

⁴ Ср. Притч 8:23, где это выражение является пер. מְעוֹלָם (в совр. версиях: «от века»).

Само понятие времени предполагает начало, середину и конец (Прем 7:17–21). Поскольку Бог прежде начала времени, либо Сам является его «началом», в котором и возникла Премудрость¹, Он также подводит итоги в конце времен: согласно Екклесиасту, «там» (אֵת, עֵת), т.е. у Бога, «срок всякого дела и [отчета] о всяком деянии» (Екк. 3:17). Годы угодного Ему царя Он продлит ἔως ἡμέρας γενεᾶς καὶ γενεᾶς {до дня рода и рода} (Пс 60:7)², т.е. до некоего эсхатологического предела, в котором различие между «днем» как наличным временем и «родом» как временем, исчисляемым сменой поколений, теряет смысл. Все это говорит о вневременности Бога как хронологическом, а не теологическом понятии: еще нельзя заключить отсюда о равной и неизменяемой прикосновенности Бога к каждому моменту времени, но можно вывести, что бытие Бога объемлет время и пребывает помимо времени как исчислимой длительности. Возможно, именно положение вне времени мыслилось как то, что позволяет Богу слышать «молитву умерших Израиля» (Вар 3:4), тогда как сам народ является «памятником (μνημόσυνον) Израиля», т.е. напоминанием о данных ему обетованиях — в пределах временного протяжения (Вар 4:5). Тем самым, посредством наследования священного имени патриарха Иакова, устанавливается символическая связь между историей и ее началом, инициированным вневременной Причиной.

Похожая логика в псалме, озаглавленном «Молитва Моисея»:

Господи! Прибежищем Ты сделался нам в род и род.

Прежде, чем стали горы, и образовалась земля и вселенная, и от века и до века — Ты еси (Пс 89:1–2)³.

Здесь Бог провозглашается существующим (οὐ εἶ) до начала творения, затем — в промежутке между двумя вечностями, одна

¹ В Ветхом Завете «то, что Бог существует прежде начала времени, а также то, что пред-существовала [времени] Его Премудрость, представляется общим местом» (Fox M. Proverbs 1–9: The Anchor Bible. New York, 2000. P. 284).

² Евр.: שְׁנֵי כְּמִדְּרֹר {годы его как род и род}. LXX читает вместо כְּמִדְּרֹר, כְּיָמִים. Pesh, возможно, поддерживает мысль о наличии другого оригинала или толкования, переводя: ἔως ἡμέρας γενεᾶς {годы его до рода-родов}.

³ В МТ стих заканчивается словами אַתָּה אֱלֹהִים {Ты Бог}, но в LXX последнее слово отнесено к началу следующего ст.

из которых устремлена в прошлое, а другая в будущее, и этим обеспечивается Его способность быть защитником Своего народа в историческом времени, на всем его протяжении без конца — «в род и род».

1.2.2. Положительные свойства

а) Вечность

Бог называется «вечным» (ὁ αἰώνιος, αἰώνιος) уже в канонических книгах¹, но особенно часто в греческой книге пророка Варуха, где это прилагательное практически превращается в имя собственное (Вар 4). О том, что Бог — Царь веков, сказано во многих местах Писания, но нигде это не выражено посредством такой строгой формулы обратного взаимного соответствия, как в той же книге Варуха (ст. 3:3) — σὺ καθήμενος τὸν αἰῶνα, καὶ ἡμεῖς ἀπολλύμενοι τὸν αἰῶνα {Ты пребываешь ввек, а мы погибаем ввек}². Замечательно усмотрение двойного действия «века», т.е. всей совокупности времени: он убивает человека, и он же представляет собой длительность, в которой пребывает неподвластный времени Бог. Потому фактор времени воспринимается и как целительный: «Не вспоминай неправд отцов наших, но вспомни руку Твою и имя Твое в сие время (ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ)» (ст. 5). Будучи одним и тем же в любой момент времени, Бог именно поэтому может «забыть» грех народа, чтобы «вспомнить» о Своем благоволении к нему. Соответственно, пребывание с Богом, в Его Законе преодолевает фактор времени. Так, Израиль «обветшал в чужой земле» и «причислен к находящимся в аду» (стт. 10–11), а если бы он ходил по путям Божиим, то «жил бы в мире ввек (τὸν αἰῶνα)» (ст. 13). Таким образом, Господь характеризуется как владыка времени, Который управляет им, — как видно из дальнейшего рассуждения в той же 3-й главе, — посредством Премудрости. Она, возможно, здесь отождествляется с «Законом» (ὁ νόμος), который также «пребывает вовек» (ст. 4:1).

¹ Собственно, дважды: «Бог века» (Ис 40:28) и «Царь века» (Иер 10:10); есть еще несколько стихов, которые можно понять в смысле вечности существования Бога, что, впрочем, составляет явный признак библейской теологии. Но только в эллинистическое время «Вечный» становится именем (ср. 3 Макк 6:10).

² Употребление здесь глг. καθήμεναι {восседать} подразумевает семитский прототип фразы, возможно такой: אלה יושב לעולם ואנחנו אובדים לעולם.

б) Открытость познанию

Господь, согласно Септуагинте, «познался» (ἐγνώσθη) человеку (Пс 143:3)¹, более того — «на земле явился и с людьми общался» (Вар 3:38)². Хотя здесь не утверждается ничего, что не было бы известно израильтянам ранее, потому что Бог и «являлся» Моисею, и предупреждал народ о соблюдении святости, «ибо Господь Бог твой ходит среди стана твоего» (Втор 23:14); возможно, та непосредственность, с которой это здесь высказано, стала причиной исключения книги Варуха из иудейского канона, так как она вошла в формальное противоречие со сказанным Соломоном при освящении Храма: «Поистине, Богу ли жить с человеками на земле?» (2 Пар 6:18).

В действительности «Александрийский канон» с большим пониманием относится к таким высказываниям, которые предполагают, что Бога можно и познать, и «узнать» в лицо. Вероятно, это должно говорить о наличии в каноне более сильной мистической составляющей, чем в МТ. Однако известно, что раввинскому иудаизму мистика также присуща в высокой степени, причем основные идеи, по-видимому, восходят как раз к эпохе Второго Храма и оформляются еще долгое время, одновременно с работой масоретов³. Поэтому вернее будет говорить не об усилении в Септуагинте, на фоне иудаизма, мистического начала как такового, а о различном отношении к природе мистических озарений. В зрелом иудаизме мистика интеллектуализируется и обезличивается, поэтому требует более схоластического восприятия священного текста. В греческой библейской традиции это восприятие, вопреки позднейшим философским влияниям, остается еще пророческим, и богоявления рассматриваются как явления «лица» Живого Бога. Последний тезис подтверждает для нас перевод из Аввакума.

¹ Евр.: לָמַדְתִּי אֶת־אֱדָם מִי (что такое человек, что Ты знаешь его?). По всей видимости, LXX читали глг. в имперфекте формы *niph'al*: לָמַדְתִּי.

² Греч.: ἐπὶ γῆς ὤφθη καὶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις συνανέστραφεν. Употребление глг. ἀναστρέφω {букв. поворачивать}, по нашему мнению, надежно защищает этот текст от подозрений в интерполяции со стороны христиан. Речь здесь идет о «хождении» Бога с Израилем, которое только после явления Христа могло быть понято как пророчество о Боговоплощении. Однако идея этого «хождения» выражена здесь наиболее универсально и в то же время лично: Бог общался с людьми, пребывая в (ἐν) среде людей и вместе (συν) с ними.

³ См.: Шолем. Основные течения в еврейской мистике. С. 77–80.

АВВ 3:2–3

κύριε, εἰσακήκοα τὴν ἀκοήν σου καὶ ἐφοβήθην·	יהוה שמעתי שמעך יראתי
Господи, услышал я слух Твой, и убоялся,	Господи, услышал я слух Твой, [и] убоялся.
κύριε, κατενόησα τὰ ἔργα σου καὶ ἐξέστην.	יהוה פעלך
Господи, уразумел я дела твои, и ужаснулся ¹ .	Господи, дело Твое
ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ,	בקרב שנים חיהו
посреди двух животных познан будешь ² ,	в середине лет соверши,
ἐν τῷ ἐγγίξειν τὰ ἔτη ἐπιγνωσθήσῃ,	בקרב שנים תודיע
когда приблизятся ³ лета, узнан будешь ⁴ ,	в середине лет яви.
ἐν τῷ παρεῖναι τὸν καιρὸν ἀναδειχθήσῃ,	...
когда придет время, объявишься	
ἐν τῷ ταραχθῆναι τὴν ψυχὴν μου,	...
когда смятется душа моя,	
ἐν ὀργῇ ἐλέους μνησθήσῃ.	ברגז רחם תזכור
во гневе милость помянешь.	во гневе вспомни о милости.
ὁ θεὸς ἀπὸ θαμνῶν ῥίξει,	אלוה מתמן יבוא
Бог от Фемана придет,	Бог от Фемана придет,
καὶ ὁ ἅγιος ἐξ ὄρους κατασκίου δασέος.	וקדוש מהר פארן
и Святой — от горы тенистой дубравы.	и Святой — от горы Фаран.

¹ Параллелизм здесь и далее свидетельствует в пользу LXX.

² То, что в МТ записано как וחייו {букв.: оживи его}, в оригинале LXX читалось, вероятно, как [יחי] חיו. Хотя сходство в наборе букв обеих версий налицо, их расхождение объяснить затруднительно. Вероятнее всего, др.-евр. редакторы (список из Вади-Мураббаат в этом фрагменте поддерживает МТ) сочли первоначальную конструкцию фразы невозможной, а потому ошибочной.

³ В этом случае בך прочитано с др. огласовкой, нежели в предыдущем, со значением не «середины», а приближения.

⁴ Греч. ἐπιγινώσκω — собственно «признавать», «узнавать в лицо». Ср. коммент. Юнгерова ad loc.

Мотив явления «посреди двух животных», скорее всего, должен быть возведен к изображениям херувимов на крышке ковчега и у входа во Святая святых в Иерусалимском Храме, где и должен был проповедовать Аввакум¹. Херувимы называются «животными» у пророка Иезекииля. Но ковчег с херувимами в ходе исторических катаклизмов был утрачен, как и старого Храма ко времени перевода не существовало. Значит, здесь ожидается или возрождение пророческого дара Моисея, или непосредственное открытие на земле небесной реальности. Во всяком случае важно то, что это связано с временем, а потому исторично, — в отличие от позднейшей мистической традиции в иудаизме, которая клонится к радикальному аисторизму.

Называние гор Феман и Фаран, из которых первая в пределах Идумеи, а вторая на Синайском полуострове, ставит это пророчество в ряд с одним из гимнов Исаии — «Кто Сей, приходящий из Едома?» (Ис 63:1) — как выражающее перспективу уникального события богоявления. Путь, пролегающий через Идумею, с одной стороны, обуславливается тем, что эта страна лежит между Синаем, где был заключен Завет, и землей обетования; с другой стороны, этимология названия «Едом» (עֵדוֹם), указывающая на красный цвет, позволяет символически увязать его с жертвоприношением, а созвучие с именем Адам (אָדָם) выводит на общечеловеческое, антропологическое значение богоявления. Перевод LXX слова «Фаран» («гора тенистой дубравы») объясняется из ремарки Н.Н. Глубоковского: «Страна, изобилующая лиственными деревьями и пещерами... В углублениях долин растут кусты можжевельника с мелкими ягодами, иногда достигающие большой высоты и потому избираемые для стоянки караванов»². Феман тоже находился на торговых путях, причем его купцы упоминаются в числе «исследователей знания» (Вар 3:23).

Богоявления многочисленны и разнообразны в Ветхом Завете. Употребляемое в псалмах понятие «являться» (הוֹפִיעַ) связано с сиянием, свечением (נֹר), и действительно, Бог столь же часто описывается являющимся в огне и свете, как в облаке и мгле: все это завесы Его живого присутствия. Можно воспринять их в качестве метафор наряду с прочими метафорами — антропоморфными, зооморфными, вещественными, метеорологически-

¹ Двенадцать библейских пророков / Комментарий. Е.М. Сморгуневой. С. 89.

² Библейский словарь. С. 755.

ми и т.д. Однако древний перевод Библии располагает к тому, чтобы найти в них некоторые начатки мистического богословия. А именно, здесь говорится, что человек не просто призывается Богом: «Ищите лица Мого», — но что само *лице* человека ищет *лица* Божия (Пс 26:8)¹. Подобные выражения встречаются еще в ряде мест, что позволяет увидеть в них некоторую логику, хотя она и совершенно непривычна для современного человека. Логика эта состоит в том, что увидеть и быть увиденным, познать и быть познанным, — в сущности, одно и то же, а потому желающий видеть лик Божий должен прежде явить Ему свой лик.

Между памятью о Боге и памятью Бога, видением Бога и нахождением в поле видимости Бога существует взаимное соответствие. Поэтому они взаимозаменяются, даже путаются. Так, в одном из псалмов после вступления — «Утром я предстану пред Тобою» (Пс 5:4) — некоторые списки LXX продолжают: «и увижу [Тебя]» (ἐλόψομαι), тогда как другие: «и увидишь меня» (ἐλόψῃ με)². Может быть, во втором случае редактор позаботился об устранении философски некорректного представления о видимости Бога? Но в перспективе библейских представлений о зрении³ обе версии греческого текста не противоречат друг другу, а

¹ МТ: *לך אמר לבי בקשו פני אה פניך יהוה אבקש* {Тебе сказала сердце мое: ищите лица Моего; лица Твоего, Господи, взыщу}. LXX: σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου· κύριον ζητήσω· ἐξεζητήσέ σε τὸ πρόσωπόν μου· τὸ πρόσωπόν σου, κύριε, ζητήσω {Тебе сказала сердце мое: Господа взыщу; взыскало Тебе лице мое: лица Твоего, Господи, взыщу}. Так в греч. и слав. лекционариях и большом количестве рукописей (см. коммент. Юнгера ad loc.), а в полных кодексах LXX нет. Представляется довольно явной связь этого чтения с евр., и по соображениям параллелизма, и потому, что МТ менее вразумителен: вместо *בְּקִשׁוּ* в оригинале было, вероятно, *בְּקָשׁ*. Причины разногласия двух версий неясны; полные списки LXX, возможно, приведены в согласие с МТ. Кроме Слав, процитированное нами чтение в общем поддерживает Арм: *և խնդրեցին երեսք իմ* {и пусть ищет лице мое}, далее как в LXX.

² Глг. *בָּצַץ* {вглядываться, наблюдать} корректно передан по-греч. словом «ἐλорάω». Но в МТ содержится более простой смысл: «и буду вглядываться» (*בָּצַץ*), что естественно можно было бы истолковать в смысле надежды, ожидания (Вен). Септуагинта, однако, сохраняет *lectio difficilior*, которое также поддерживает Пешитта: «и явлюсь Тебе» (*וְאֵנִי יֹאמֵר לְךָ*).

³ Ср. греч. пер. фразы Быт 22:14 *וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יֵרָאָה אֲשֶׁר יֵרָאָה* — *καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραὰμ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκεῖνου, κύριος εἶδεν, ἵνα εἴπωσιν σήμερον, ἐν τῷ ὅρει κύριος ὤφθη* {и назвал Авраам имя месту тому «Господь видел», как и говорят сегодня: «на горе Господь явился»}. Именно так, как LXX, интерпретирует евр. текст А. Венан: «на горе Господь был уви-

дополняют друг друга, причем эта корреляция выстраивается в целую теологию мистического видения, подобную той, которая известна из посланий апостола Павла: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13:12); «Ныне же познав Бога, или, скорее, познанные Богом...» (Гал 4:9); «Стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус» (Флп 3:12). В Ветхом Завете подобные идеи содержатся, как правило, скорее имплицитно: так, надежда Иова увидеть Бога во плоти своей действительно сбылась, хотя как раз визуальное явление Бога не только не описывается, но и отрицается: Бог отвечал Иову «сквозь бурю и облако», перед ним одна за другой прошли только картины могущества Творца. На каком основании он говорит, что раньше лишь слышал о Боге «слухом уха», тогда как теперь «глаза его видят» Бога (Иов 42:5)? Ведь практически все, что говорит Бог Иову, чем являет ему Свое могущество, проговаривалось и ранее, в том числе устами самого же Иова. Недоумение разрешается, если принять во внимание, что Иов получил именно то, чего добивался, ради чего испытывал Создателя своим отчаянием: Бог ответил ему, заговорил с ним, так сказать, «призрел» на него. Впервые став через это зримым для Бога, — т.е. впервые почувствовав на себе заботу Всевышнего, — Иов и сам впервые становится зрящим Бога, чем оправдываются его страдания.

Аналогичная картина в 73-м псалме: «Знаков их мы не видели: нет больше пророка, и нас больше не знает он» (ст. 9)¹. Вне зависимости от того, идет ли речь о пророке или о Боге, как бы

ден» (Wénin A. *L'homme biblique: Lectures dans le premier Testament*. Paris, 2009. P. 64). Эти представления сохранялись и дальше. В частности, они отражены в одном своеобразном талмудическом правиле, которое касается человека, опрометчиво поклявшегося воздерживаться от контактов со зрячими: «Кто путем обета отказался от “видящих солнце” (מְרֹאֵי הַשֶּׁמֶשׁ), тому запрещены и слепые, ибо он имел в виду тех, которых солнце видит (וְשֶׁמֶשׁ רֹאֶה אוֹתָם)» (Недарим III. 7). Конечно, здесь имеет место также игра слов, поскольку «видящими солнце» могли быть названы вообще живые. Но рекурсивная концепция восприятия, типичная для семитского мышления, засвидетельствована также в Коране: لا تدرکه الابصار وهو يدرك الابصار {Не постигают Его взоры, а Он постигает взоры} (сура 6. 103, пер. И.Ю. Крачковского).

¹ МТ: וְאֵין עִין עוֹד נֹכַח וְלֹא אֵלֶּה עַד מָה {Знамений наших мы не видели, нет больше пророка, и нет с нами знающего, доколе}. LXX: τὰ σημεῖα αὐτῶν οὐκ εἶδομεν, οὐκ ἔστιν ἔτι προφήτης, καὶ ἡμᾶς οὐ γινώσκειται ἔτι. Возможно, переводчик читал последнюю часть фразы иначе: וְאֵין עִין עוֹד נֹכַח {и знамений наших не знает больше}. Если так, то в подстрочнике явно была игра слов: мы

«не знающем» оказавшихся в беде израильтян, очевидна связь между отсутствием знаков («знамений») заставшего их врасплох вражеского нашествия и тем, что их самих не познал тот, кто мог бы дать им знание. «Не знаю вас» или «Я никогда не знал вас» — фразеологизмы, которые употребляет Иисус в Евангелиях, причем всегда в эсхатологическом контексте. У пророка Исаии в гл. 1-й «знать» отождествлено с «узнавать», как животное узнает хозяина, и поставлено в параллель понятию «признавать». Но именно Септуагинта сохранила понимание взаимозависимости между активным и пассивным залогом познания. В дальнейшем развитии александрийской традиции Филон Иудей будет говорить о «тысячах лучей», исходящих из Божьего ока, «из которых ни один не постижим чувством, но все — умом» (Херувим. 97).

Отчасти все это служит и для прояснения библейской феноменологии смерти. Мертвые отвержены в том смысле, что невидимы, а будучи невидимыми, они сами также не видят Бога; не имея возможности явить свою собственную «славу», они и не прославляют Его, потому что прославление совершается посредством того, что может быть поименовано славящим как «слава моя» (Пс 56:9 и др.)¹. В связи с этим объясняется также описание ада как «земли забвения». В одном из псалмов оно сделано метафорой земных скорбей, но метафорой, так сказать, очень тесно переплетенной с действительностью, потому что в том состоянии, которое описывается, человек действительно близок к смерти: «Я сравнился с нисходящими в могилу; я стал, как человек без силы, между мертвыми брошенный, — как убитые, лежащие во гробе, о которых Ты уже не вспоминаешь и которые от руки Твоей отринуты. Ты положил меня в ров преисподний, во мрак, в бездну» (Пс 87:5–7). Несколько ниже забвение Бога увязывает-

не обращали внимания на предзнаменования, теперь же Бог не обращает внимания на наши знаки почтения, т.е. «не знает» нас.

¹ Это выражение (יָדָעָה, ἡ δόξα μου) обычно толкуется в смысле славословия, но в совр. пер. РБО — «сердце мое» (Пс 29:13), «душа моя» (Пс 56:9), т.е. др.-евр. слово יָדָעָה {букв.: тяжесть} понято как указание на нечто существенное в человеке. Мы полагаем, что здесь имеет место такая же система взглядов, как и относительно зрения: слава есть среда между славимым и славящим, как виденье — между видимым и видящим. В кн. Варуха говорится, что умершие οὐκ ἔδωσαν δόξαν καὶ δίκαιωμα {не воздадут славу и оправдание} Богу, т.е. ничем не смогут себя проявить и участвовать в религиозном культе не в состоянии.

ся с забвением о Боге: «Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? Разве мертвые встанут и будут славить Тебя? или во гробе будет возвещаема милость Твоя, и истина Твоя — в месте тления? разве во мраке познают чудеса Твои, и в земле забвения — правду Твою?» (стт. 11–13). И.В. Кирсберг в своем феноменологическом исследовании тонко подмечает связь, существующую между воспоминанием и воскресением из мертвых¹. Однако, рассматривая до конца 86-й псалом, можно заметить и следующее: то, что псалмопевец выше делает общим правилом, приводя метафору ада, он сам же далее опровергает: «Но я к Тебе, Господи, взываю, и рано утром молитва моя предваряет Тебя» (ст. 14). Предварением утра называется встреча рассвета, т.е. человек взывает к Богу из сумрака, из ночи, которая естественно ассоциируется со смертью и шеолом. Сюжет псалма представляет собой парадокс: *хотя* в забвении не вспоминается Бог, забытый Им человек все же не забывает о Нем. Но этот парадокс позволяет придать еще большее значение содержанию данного пункта — открытости Бога познанию: библейскому человеку недостаточно помнить о Боге или верить в Него, ему необходимо Его увидеть, а для достижения этой цели он не знает другого способа, кроме как быть Им увиденным. Свет, особенно дневной свет, и даже солнце как конкретный материальный объект могут иногда отождествляться с оком Бога.

Ниже мы покажем, что и философское осмысление библейского монотеизма, предпринятое в рамках широкого состава канона, не только не отрицает свойств познаваемости у Бога и не сводит их к существам-посредникам, но и особым образом развивает эту тему.

в) Вселение в тварь

а) Солнце

Один из кумранских апокрифических псалмов утверждает, что в аду не светит солнце, «имеющее просветить лице праведника» (11QapPs^a VI.10). В «Книге тайн», которая также носит название «Победа праведности», об эсхатологическом времени сказано: «Праведность явится как солнце, царящее над миром» (1Q27 6). В сборнике благословений священник, совершающий

¹ Кирсберг И.В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. М., 2003. С. 46.

служение, сравнивается с солнцем (1QSb IV. 27), как и в книге Сираха, где это сравнение, применительно к первосвященнику Симону Праведному¹, вырастает в целый художественный образ: «Как величествен был он среди народа, при выходе из завесы храма! Как утренняя звезда среди облаков, как луна полная во днях, как солнце, сияющее над храмом Всевышнего, и как радуга, сияющая в величественных облаках... Когда он принимал великолепную одежду и облакался во все величественное украшение, то, при восхождении к святому жертвеннику, освещал блеском окружность святилища» (Сир 50:6, 7, 12). В ряду других символов, упоминающихся в этом фрагменте, часть которых (весенние цветы, уголь каждения, плодоносящая маслина, высокий кипарис и др.) мы выпустили для краткости, солнце является самым значительным, и только о нем сказано, что оно сияет «над храмом Всевышнего» (ἐπὶ τὸν ὑψίστου). Автор использует здесь прием раздваивающегося смысла: «храмом Всевышнего» является, конечно, прежде всего небесный купол, как и «облаками славы» (букв.: νεφέλαι δόξης) — небесные облака; но вместе с тем под облаками понимаются клубы дыма, сквозь которые, как молния, блистают священные облачения, и равным образом «храм» — это собственно Иерусалимский Храм, во внутреннем дворе которого стоял жертвенник на возвышении, куда по «слегка подымающейся террасе» (Иосиф. Война V. 5. 6) восходил священник.

В это время, непосредственно перед жертвоприношением, священнослужитель, вышедший «из завесы», на которой был вышит «вид всего неба» (Там же, 4), т.е. как бы поднявшийся из-за горизонта, в одежде, которая, согласно другому произведению этого периода (Прем 18:24), сама по себе знаменует весь мир (ὅλος ὁ κόσμος) и одновременно род Израилев, освещает пространство Храма подобно тому, как солнце освещает поднебесную: «Когда он принимал великолепную одежду и облакался во все величественное украшение, то, при восхождении к святому жертвеннику, освещал блеском окружность святилища» (Сир 50:12). Заметим, что освещение посредством блеска, исходившего от одежды, «периметра святилища» (περίβολὴν αὐγιάματος) представляет собой очевидную гиперболу: на символическом языке автора первосвященник становится как бы обладающим природным

¹ Ср.: Тантлевский. Мелхиседек и Метатрон. С. 40.

блеском¹. Ритуал «увенчивало» возлияние «крови грозд» (αἶμα σταφυλῆς), т.е. виноградного сока или вина, к подножию жертвенника, наряду с возлиянием воды, о котором здесь не упоминается (ср. Сукка, Тосефта 3, 15). Если вода символизировала или призывала на землю дождь, то красный сок, по-видимому, должен был символизировать или призывать иной дар небес, а именно тот, который наполнял «кровью» ягоды винограда, — солнечный свет. Одновременно с заключительным актом жертвоприношения прочие «сыны Аароновы восклицали, трубили коваными трубами и издавали громкий голос в напоминание пред Всевышним» (Сир 50:18). При этом народ совершал первый земной поклон. Что касается «напоминания» (μνημόσυνον), его смысл иллюстрируется примером «левитов-будителей» (см. Маасер Шени V. 15)², т.е. крик народа был обращен к самому Богу и напоминал, должно быть, о Его супружеском завете с землей обетования. Далее слова о «сладостном пении в просторном храме» (ἐν πλείστῳ οἴκῳ ἐγλυκάνθη μέλος) вызывают ассоциацию, хотя и необязательную, с куполом неба и оглашающим его в солнечный день пением птиц. По окончании славословия первосвященник спускался и совершал благословение «всего собрания», причем люди воспринимали его как исходящее непосредственно от Бога: «Народ повторял поклонение, чтобы принять благословение от Всевышнего» (Сир 50:23).

Обращает на себя внимание отождествление первосвященника и Господа, — разумеется, ритуальное³, — которое, с уче-

¹ Ср. описание Мессии в одном из ранних талмудических источников: «Одежда в которую Бог оденет Мессию, будет сиять от одного края земли до другого. Израильяне, когда увидят такой блеск, скажут: Блажен час, когда Мессия был сотворен. Благословенно чрево, которое родило его. Благословен род, который видит его, и глаза, которые достойны видеть его. Его губы открыты для благословения и мира, его слова успокаивают дух. Слава и величие сияют от его одежды. Доверие и вера присущи словам его. Его уста говорят прощение и милосердие, его молитва имеет благоухание ладана, святость и чистота в его мольбе. Благословенны вы израильяне» (Песикта де-рав Кахана, 179а). Цит. по: Скобелев М.А. Сравнение экзегезы мессианских пророчеств Ветхого Завета в арамейских targumim в Новом Завете и в произведениях христианских апологетов: Дисс. ... канд. богословия. М., 2006. С. 74.

² Ср. Талмуд / Изд. Переферковича. Т.1. С. 362, прим. 4.

³ Также стоит отметить его политическое значение для Иерусалимской теократии, хотя и в этом случае заметна его ограниченность: власть первосвященника никогда не была абсолютной, каковою мыслилась власть Бога; он скорее

том представленного выше образного ряда, отчасти проясняет смысл чтения Септуагинты: «В солнце положил селение Свое» (Пс 18:5)¹. Само по себе такое откровенное утверждение о пребывании жилища Бога на солнце вызывает неизбежные языческие ассоциации. Прежде всего, с египетской религией, где одним из имен Амона-Ра было «Обитатель солнца»². Но не только: вавилонский Мардук и хананейский Ваал, описания которых содержат немало типологических сходств с описаниями Господа³, также были солярными божествами. Можно идти дальше и заметить важность солнца в индийских памятниках. Примечательно, что в Атхарваведе светило непосредственно связывается с жертвоприношением, а бог солнца Савитар — с богом огня Агни. Огонь, устремляющий в небо дым жертвы, является связующим началом верхнего и нижнего мира:

Мы хотели бы возжечь, о бог Агни,
Тебя, сверкающего, нестареющего,
Чтоб этот твой удивительный
Костер запылал на небе.

(Похоронный гимн, 88)

гарант устойчивости ритуализированного строя, чем вождь, подобно царю или пророку. Однако именно это делало первосвященника образом носителя употребляемых в этом контексте имен — Всевышнего и Вседержителя, т.е. Бога как осуществителя мировых законов, являющихся контекстом и необходимой канвой для осуществления мировой истории.

¹ LXX: ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ. Вся семья альтернативных гекзопларических пер., а также Сирогекзаплы поддерживают МТ: כָּבַד לִפְנֵי שֶׁם שֶׁמֶשׁ {солнцу положил селение в них}, т.е. в небесах. Труднее обстоит дело с Пешиттой, в которой читаем: אָמַר מִלְּפָנֵי שֵׁם שֶׁמֶשׁ לְ {на солнце устроил жилище Свое в них}. Вряд ли можно предполагать, что сир. вариант исправлен по греч., потому что в христианское время «жилище» Бога на солнце было, во всяком случае, менее актуально, нежели во времена ессеев, молившихся на восход солнца. Скорее, в этом месте прототип Пешитты избежал коррекции, которая превратила бы предлог לְ в слитный предлог לַ, или же она была отторгнута на этапе пер. в силу стойкости традиции.

² Auwers J.-M. Une tente dans ou pour le soleil? // The Septuagint and Messianism. Leuven, 2006. P. 200–201.

³ Особенно характерно для интересующего нас контекста: «Мардук, господин изобилий, проливающий дождь урожаев, Господин морей и потоков, властелин над горами, Отверзающий токи и струи, направляющий реки, Властелин полей и скота, рождающий зерна и травы, обновляющий зелень... отче всех человеков... Ты, как солнечный свет, освещаешь их мрак» и прочее (Молитвы к Мардуку // Ассирио-вавилонский эпос. СПб., 2007. С. 232).

В свою очередь, солнце само представляет собой небесный огонь, участвующий в циркуляции мировой жизни, где регулярная жертва является своего рода кровотоком, который обеспечивает обмен материей между землей и небом. В индийской традиции, как и в ближневосточных, представление о солнце накладывается на образ быка, причем то, что производится такое отождествление при описании бога Сомы (священного опьяняющего напитка), указывает, скорее всего, на экстатический исток подобного хода мыслей, что наиболее существенно для рассмотрения архетипической природы ряда религиозных феноменов:

Бык мыслей очищается, далеко смотрящий,
Солнце дней, распространитель зорь, неба.
Дыхание рек наполнило шумом сосуды...

(То же, 58)

В процитированном отрывке «бык мыслей» — Сомы, который в виде напитка, сделанного из растений, также подается небом двояким образом, и сам является мысленным «солнцем» — как источник религиозных откровений в ведической традиции. «Быком» был и персидский бог солнца Митра. Один из эпитетов Бога Израилева, который прилагался также к начальникам народа, вообще к сильным мужам, — *קַדְשִׁים*, что иногда переводится как «вол» или «жеребец». Нет ничего удивительного в том, что солнце является небесным быком, так как оно каждый день с неизменной силой распахивает ниву неба и земли, роняет в землю золотые семена, вообще являет собой непобедимую силу (ср. Пс 18:7), для выражения восторга перед которой человеку неурбанистической цивилизации всегда было свойственно подыскивать эпитеты из животного мира. Солнце выступает одушевленным, чтобы явилась возможность его сравнения с живым богом, а в этом сравнении оно или по-язычески обожествляется, или по-библейски превращается в иконический образ¹.

¹ Это значит, что непосредственно в Библии, особенно в каноне Септуагинты, коренится та «световая эстетика» Средневековья, истоки которой В.В. Бычков доводит до Филона Александрийского, затем обрывая их и справедливо указывая на наличие аналогичных явлений в древних культурах Ближнего Востока (см.: *Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica*. Т. 1. М.; СПб., 1999. С. 27). Свидетельства Ветхого Завета имеют здесь вполне самостоятельную силу, так же как и мистика света в посланиях апостола Павла (см. об этом: *Вевюрко И.С. Антропологическое значение мистики света у апостола Павла // Религиоведение. 2005. № 4. С. 19–29*).

О месте солнца в иудейской религиозности начала новой эры свидетельствует Иосиф Флавий, который без смущения описывает следующий обычай ессеев: «Перед восходом солнца они не говорят ничего мирского, но некие отеческие молитвы [обращают] на него (εἰς αὐτόν), словно бы (ὥσπερ) испрашивая [его] восхождения» (Война. II. 8. 5). Ценность этой ремарки увеличивается тем, что вообще Иосиф не упускает случая отметить противоречия между ессейством и фарисейством: в другом месте он указывает на запрещение доступа к участию в иерусалимском культе для членов пустынножизненной общины и, как бы в их оправдание (или желая проявить широту собственного взгляда), отмечает нравственную безупречность общинников (Древн. XVIII. 1. 5). Что касается молитв перед рассветом, Иосиф явно не осуждает эти действия как языческие, и даже не опасается, что его читатели примут их за таковые, но только называет обычаи ессеев «своеобразными» (ιδίως). Следовательно, для человека его круга, — Иосиф, как известно, был выходцем из среды иерусалимского священства, — сам факт молитвы, ориентированной на солнце¹, не является чем-то вопиющим. Можно прибавить к этому еще ряд разрозненных свидетельств, например эпитет Господа из греческого перевода Плача Иеремии (3:22) — «Пребывающий на рассвете» (μῆνας εἰς τὰς πρωῒας)²; упоминание о конях и колеснице солнца, поставленных отпавшими в язычество царями в иерусалимском Храме (4 Цар 23:11); указание в книге Премудрости Соломона — «Должно предупреждать солнце благодарением Тебе и обращаться к Тебе на восток света» (Прем 16:28); образное наименование самого Бога «солнцем» в МТ (Пс 83:12): שֶׁמֶשׁ וּמָגֵן יְהוָה אֱלֹהִים הָן וּכְבוֹד יְהוָה {солнце и щит Господь Бог, милость и славу подаст}³; и, наконец, сравнения: «Кто как Бог возлюблен-

¹ «Испрашивая его восхождения», по всей видимости, у Бога, а не у самого солнца. Молитвенное обращение в Септуагинте обычно регулируется предлогом πρὸς, Иосиф же здесь употребил предлог εἰς.

² Ниже (Плач 3:23) о милостях Господа сказано, что они «обновляются каждое утро» (שֶׁמֶשׁ לְבָקָרִים, καὶνὰ εἰς τὰς πρωῒας).

³ В LXX др. чтение: ἔλεος καὶ ἀληθειαν ἀγαπᾷ κύριος ὁ θεός, χάριν καὶ δόξαν δώσει {милость и истину любит Господь Бог, благодать и славу подаст}. Интересна интерпретация в Pesh: ܐܡܪܢܐ ܕܥܠܐ ܕܝܫܘܥܐ ܕܥܠܐ ܕܥܝܪܐܝܢܐ {кормилец и защитник Господь, Он Бог...}. Сир. пер. представляет здесь как бы переходный этап между МТ и LXX и позволяет понять последнюю тоже как интерпретацию. Тогда получается, что согласно традиции, которую знали переводчики, Бог называется «солнцем» как податель благ, кормилец — в параллель Его статусу защитника.

ного? — ступающий по небу Защитник твой, великолепный на тверди» (Втор 33:26); «Он поднимается из облаков святых Своих» (Зах 2:13 LXX); «Солнце сияющее смотрит на все, и славы Его полно дело его» (Сир 42:16).

Широта — как ассоциативная, так и географическая — всех приведенных и всяких мыслимых сопоставлений не говорит о единой религиозной картине, например, иудейского, хананейского и индо-иранского миров, но выявляет вполне оправданную универсальность солярного архетипа в сознании древних. Универсальность эта, аналогично чрезвычайной распространенности в представлениях о богах образов человека, быка, льва, крылатых существ и т.п., объясняется не заимствованиями, цепочки которых редко выстраиваются более прочно, чем ряд необязательных умозаключений по аналогии, а предпосылками формирования образного мышления, которые являются, по существу, предпосылками формирования мышления вообще и, наконец, абстрактного мышления, становящегося собственным языком развитой религиозной и философской мысли. В основе каждого понятия, которое представляет собой содержательную абстракцию (дух, материя, право и т.п.)¹, лежат всегда «физические свойства» конкретного явления², пригодного для того, чтобы считаться основополагающим в человеческой жизни. Помимо правого и левого, прямого и кривого, высокого и низкого, т.е. основных категорий человеческого восприятия и практики, это еще и предметы внешнего мира: огонь, ветер, вода, земля (как пространство и как *humus*), в более частных случаях — корова, верблюд, снег, река, море и вообще любые вещи, которые в данных жизненных условиях являются основополагающими, хотя с точки зрения другого региона или другой эпохи могут казаться

Греч. текст отождествляет это с распространенным концептом «милости и истины» как основных добродетелей Бога. Так создается содержательная абстракция, в данном случае — два предиката Божественного субъекта.

¹ Содержательная, или «конкретная абстракция... отражает... специфическую природу рассматриваемого особенного или единичного явления» (Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 38).

² Так определяют авторы Словаря библейских образов, с. 216. Но мы бы добавили к этому, что не меньшую силу, чем физические, имеют логические свойства, относящиеся к пространству и времени, а также внутреннему миру человека и основам нравственности, которые лежат в области «верного» и «неверного», т.е. соблюдающего или нарушающего завет (договор).

сугубо частными определениями человеческих возможностей восприятия или утилизации окружающего мира. «Свойство образа, — писал Ю.В. Рождественский, — формировать органическую связь некоторых сторон объекта и тем раскрывать его сущность, невидимую из-за бесконечной многосторонности объекта, — делает образ мощным средством познания»¹. Понятия, сформированные на такой основе, впоследствии отрываются от нее и уже практически с нею не связываются (напр., ὕλη, materia, πνεῦμα, spiritus и т.п.). С этой точки зрения еще Джамбатиста Вико называл миф «умственным словарем», хотя в то же время не признавал в нем результата деятельности рассудка. (Ныне последний тезис представляется устаревшим².)

Сказанное о древнейшем образном мышлении вообще имеет силу и в отношении библейской метафоры в частности. Так, все авторы опубликованного в 2005 г. сборника статей «Метафора в еврейской Библии» согласны между собой в том, что «метафоры выполняют концептуальную функцию, т.е. являются осмысленными суждениями о предмете речи. Этим убедительно доказывается, что бывший долгое время господствующим взгляд на стилистическую функцию метафоры как основную преодолен теперь таким подходом, который более ориентирован на содержание... Метафоры создают свой собственный смысл, т.е. такой смысл, который не был бы доступен в том же качестве без посредства метафоры... Одинаковые метафоры могут встречаться в разных местах Библии, тем самым образуя интертекстуальные связи, благодаря которым единый смысл текста может быть обнаружен. Верно и противоположное: конфликтующие метафоры могут соседствовать, порождая контрастность и ситуацию смелых знаков»³. Фактически любой библейский образ амбивалентен: так, солнце не только является источником жизни, но может и «обжечь» (Пс 120:6), вода порождает и потопляет, изваяние змеи, сделанное Моисеем в пустыне, спасало евреев от змеиного яда.

¹ Рождественский Ю.В. Лекции по общему языкознанию. М., 2002. С. 72.

² «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу» (Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 2001. С. 241).

³ Van Hecke P. Introduction // Metaphor in the Hebrew Bible. Leuven, 2005. P. 3–4.

Но это не мифологическая амбивалентность, потому что Господь — главное действующее лицо во всех этих случаях — оказывается выше противоположностей, заставляя мыслить их как инструментальные. «Так смотри и на все дела Всевышнего: их по два, одно напротив другого» (Сир 33:14). Это, как представляется, изначальное свойство библейского монотеистического сознания, во всяком случае, ученые не в состоянии достоверно проследить «предшествующие» формы в самих текстах.

Мнение, согласно которому небесные светила были в числе первых претендентов на поклонение со стороны человека, «не уразумевшего» Творца вселенной, восходит еще к книге Премудрости Соломона (ст. 13:2). Св. Афанасий Александрийский в «Слове против эллинов» исследует происхождение языческих верований философски — как процесс падения ума с высоты богосозерцания, в ходе которого последовательно происходит обожествление неба, светил, стихий, а затем уже обитателей подлунного мира. Современные исследователи предпочитают, наоборот, говорить о «языческом прошлом» еврейского монотеизма, но все доказательства этого выстраиваются как ряд умозаключений по аналогии. Очевидно только, что в некоторых религиях с определенного времени понятие о боге и представление о большом светиле полностью или частично накладываются друг на друга, но в религии древних евреев этого не произошло¹. Здесь мы лишь наблюдаем, как на библейском образном языке представление о солнце превращается сначала в метафору, а затем эта метафора порождает абстрактное понятие². Но особенность чувственно-наглядных представлений состоит в их способности быть источ-

¹ При том что в Библии нигде нет утверждений, когерентных тождеству «солнце есть бог», в ней имеются характерные противопоставления: «Смотря на солнце, как оно сияет, и на луну, как она величественно шествует, прельстился ли я в тайне сердца моего, и целовали ли уста мои руку мою? Это также было бы преступление, подлежащее суду, потому что я отрекся бы от Бога Всевышнего» (Иов 31:26–28 МТ). В LXX это проинтерпретировано в полемическом ключе: «Разве мы не видим солнце воссиявшее оскудевающим, а луну умалаяющей? итак, Он не в них».

² См. выше прим. к Пс 83:12. Цепочка переводов-интерпретаций, в действительности независимых друг от друга, позволяет видеть, как традиция сделала «солнце» метафорой небесной заботы и щедрости, а «щит» — метафорой защиты и как при пер. на другие языки эти понятия были освобождены от метафорической оболочки, естественной для них в языке оригинала.

ником не одного, а целого ряда понятий. Так, солнце в Библии не только выражает свойства Создателя в Его отношении к людям, но и, по превосхождению, дает знать о Его могуществе и творческом искусстве: «В полдень свой оно иссушает землю, и пред жаром его кто устоит? Распалют горн для работ плавильных, но втрое сильнее солнце палит горы: дыша пламенем огня и блистая лучами, оно ослепляет глаза. Велик Господь, Который сотворил его, и по слову Его оно поспешно пробегает путь свой» (Сир 43:3–5). Другой аспект служения солнца еще более важен: оно выступает как начало зрения — само «смотрит на все» (κατὰ πᾶν ἐλέβλεψε) и делает все зримым (Сир 42:16). Образ ока-солнца также архетипичен для многих культур; в Библии он выявляется неоднократно¹. Сопоставляя это с отмеченной выше, в предыдущем пункте, особенностью библейской феноменологии зрения (увидеть — значит быть увиденным), находим вероятным, что солнце исполняет в физическом мире функцию проводника зрения, которое помещает человека в область Божественной видимости.

Эта догадка подтверждается еще несколькими свидетельствами. Свет вообще животворит и является «дыханием человеков» (Притч 20:27), «источником жизни» (Пс 35:10), ключом к ощущению полноты жизни (Иов 1:17). Разные тексты отождествляют «свет» и «веселье» (Пс 96:11), «живых» и «видящих солнце» (Екк 7:11); в лучах солнца люди получают исцеление (Мал 4:2). Наоборот, «помраченные [места] земли» (ἡ γῆ ὁρατὴ καὶ οὐκ ὁρατὴ, οἱ ἑσκότισμένοι τῆς γῆς), т.е. лишенные солнечного света, преисполняются «домами беззакония» (Пс 73:20). Поскольку же всякое усиление жизни в Библии естественно и прочно ассоциируется с приближением к Богу, причем без явной дифференциации символического и онтологического, в подаении света проявляется забота Творца.

Возможно, у ессеев существовало учение об однородности субстанции света, которое могло бы служить прямым объяснением того, почему, обращаясь на солнце с молитвами, они тем не менее, очевидно, не считали его божеством. Во всяком случае, согласно одному из кумранских текстов, опубликованному исследователями под условным названием «Литургическое сочинение», свет Божественного ведения и свет небесных тел раз-

¹ См.: Кучеренко А. Глаза в древнееврейской картине мира // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 197.

личаются только, так сказать, своей абсолютной и относительной интенсивностью: «Не для Себя разделил Он между светом и тьмой, ибо Он разделил их для сынов человеческих: свет во дни посредством солнца, в ночи — луны и звезд; непроницаемый свет пребывает с Ним, и Его знание без [конца]» (1Q392 5–7). Септуагинте и связанной с ней традиции мы не можем решительно приписать этих воззрений. Здесь трансцендентность Божественного Существа подчеркивается противопоставлением света и тьмы: «Тогда сказал Соломон о храме, завершив строительство его: Солнце сделал знаемым на небе Господь, [а Сам] изрек [намерение] обитать во мгле: Созижди Храм Мне! [Вот] храм превосходный для Тебя, чтобы обитать в обновлении» (3 Цар 8:53)¹.

Последняя цитата позволяет решить вопрос о статусе солнца в Библии путем введения концепции ветхозаветной иконичности. Образ («икона») и подобен, и неподобен своему прообразу: он несет на себе определенные черты последнего, тогда как в целом его природа или организация иная. Так, рассматриваемый нами 18-й псалом по переводу LXX содержит иконическое описание Божественной славы:

Небеса проповедуют славу Божию
и о творении рук Его возвещает твердь.
День дню передает слово
и ночь ночи возвещает знание...
В солнце поставил Он жилище Свое.
И оно, как жених, выходящий из чертога своего,
как исполин, с радостью стремится пройти свой путь.
От края неба исход его и заход его на краю неба,
и никто не укроется от теплоты его.
Закон Господень непорочен: обращает души;
откровение Господне верно: умудряет младенцев.
Оправдания Господни правы: веселят сердце;
заповедь Господня светла: просвещает очи.
Страх Господень чист: пребывает во век века;
суды Господни истинны, все они вместе праведны...

(пер. Юнгера)

¹ В МТ этот стихотворный фрагмент полностью отсутствует. По поводу пребывания Господа «во мгле» см. 3 Цар 8:12.

Цепь образов ясно просматривается: день — слово — солнце — закон — оправдание — заповедь — страх (т.е. благоговение, послушание). Во всех этих категориях, как они проиллюстрированы в параллелях, присутствует то, что характеризует общий настрой произведения: свет, тепло, ясность, веселье, неистощимость и непренежность.

Почему же «в солнце поставил Он жилище Свое»? Этот вопрос удовлетворительно может быть решен на библейском материале с привлечением некоторых параллелей из истории религий.

1. Господь «одевается светом, как ризой» (Пс 103:2). Источник и как бы селение света, солнце по этой же логике может называться «жилищем» Бога.

2. Милость и истина — Божественные свойства, которые солнечный свет выражает полнее всех других вещей: «Бог будет с радостью предводить Израиля светом славы Своей, с милостью и правдою Своею» (Вар 5:9).

3. Солнце является также источником гнева: «Пал на них огонь, а солнца они не видели» (Пс 57:9 LXX)¹.

4. Солнце соответствует Закону, оно царит на небе так же, как он в человеческом обществе. Поскольку «обитание» Бога в Израиле совместимо только с ритуальной чистотой, Его «обитание» на небе выражается чистой стихией света.

5. Если солнце связано с жертвоприношением, как отмечалось выше по ассоциации с подобными явлениями в других древних культурах, то имеется аналогия между ним и храмом, в котором «живет» Господь². Следовательно, прославление солнца как места «селения» связано с идеей небесного Храма, о котором нам еще предстоит говорить подробно.

¹ МТ: שמש כל נפש בל נאש {[как] выкидыш женский, не увидели солнца}. LXX читали שן {огонь} вместо נשן {жена}, и, вероятно, справедливо: ἔλεσε πῦρ ἐπ' αὐτούς, καὶ οὐκ εἶδον τὸν ἥλιον. Можно понять это в том смысле, что нечестивые «моментально умерли», подобно выкидышу, как полагает Юнгеров в *com. ad loc.*, ссылаясь на Иов 3:16. Но в книге Иова употреблен глг. נאש {видеть, в предельно широком смысле}, тогда как в псалме — נאש {смотреть, понимать, получать видение}, что делает ст. 9-й по греч. тексту похожим на поговорку с таким смыслом: «пал на них гнев Божий, а источника они не уразумели».

² Что Господь «живет» непосредственно «во Святом», утверждает Пс 21:4 LXX. МТ в этом случае дает иное чтение: «Ты, Святой, живешь среди славословий Израиля». Здесь допустимо подозревать поправку, внесенную в связи с разрушением Храма и появлением в иудаизме учения об эквивалентности молитвы храмовым жертвоприношениям.

6. Священник сопоставляется с ангелом (Мал 2:7); светилами также традиционно символизируются ангельские силы; так как первосвященник при благословении ритуально отождествляется с Богом, то можно думать, что солнце играет роль небесного первосвященника, также ритуально отождествляемого с ангелом Господа и самим Богом.

7. Последнее не означает, что солнце персонифицировано как самостоятельное божество. Сам псалом называет его «творением» (ποίησις), а буквальное понимание одушевленности светил Септуагинтой нигде не подтверждается. Однако солнце может выступать и как образ *будущего* первосвященника, т.е. Мессии. Так, у пророков (Иер 23:5; Зах 3:8, 6:12) Мессия называется «Востоком» (ἀνατολή)¹, у пророка Малахии большое светило сделано прообразом эсхатологического возрождения (Мал 4:2), вечность мессианского царства описывается словами «пребудет с солнцем» (Пс 71:5), в апокрифических псалмах Давид уподоблен солнечному свету (11QP^s XXVII. 1). Олицетворяясь в рассматриваемом псалме в образах «жениха» и «исполина», светило выражает свойства Бога (жениха земли, могучего воина) и, может быть, грядущего царя-первосвященника, в котором эти свойства реально воплотятся среди сынов Израилевых.

8. Мистика «колесницы», которая представляет собой духовную сущность (отсюда олицетворение), но полностью служебна по отношению к Богу (поэтому называется «селением»). «Стоит отметить, — пишет Г. Вермес, — что Мишна запрещает использование фрагмента о колеснице из книги пророка Иезекииля в качестве пророческого чтения в синагоге (Megillah IV, 10), а также частное обсуждение этого текста в отсутствии мудреца, зна-

¹ Евр. פֶּאֶז {росток, колос}. Юнгеров комментирует: «восход солнца и восход растений, т.е. отрасль» (Большие пророки. С. 315, прим. 7). Избрание переводчиками слова ἀνατολή служит примером, и далеко не единственным, устойчивой ассоциации между появлением солнца из-за горизонта и колоса из земли; помимо сходства этих явлений, они взаимосвязаны как причина и следствие. Непосредственно такая ассоциация дана как отождествление посредством параллелизма в Ис 61:21–62:1–2. Мессия часто отождествляется с отраслью, что делает его носителем также солнечных свойств, и вместе с тем Бога — его «солнцем». О солярной символике воскресения, также связанной с земледельческими циклами, см.: Астапова О.Р. Священный брак в заупокойных чаяниях древних обитателей Междуречья // Вопросы истории. 2008. № 12. С. 112.

когого с толкованием (Hagigah II, 1)»¹. Не исключено, что стих Пс 18:5 исправлен в МТ по той же причине: он вызывал явные и почему-либо нежелательные ассоциации с небесной колесницей, на которой Господь совершает объезд неба.

Все приведенные пункты не исключают друг друга. Существенно то, что в каждом из них наличествует особая акцентуация *присутствия* Божества, которую допустимо рассматривать как подтверждение соответствующего толкования имени יהוה — *ьый* повсеместно, в каждой точке пространства. Из иконичности солнца, которая позволяет переводчикам, — возможно, вслед за своим оригиналом, — говорить о вселении Бога в нем, выводится более широкое следствие: Бог может «вселиться» или «войти» не только в Свой народ (Втор 33:7 LXX) или на место Своего «покоя» в Сионе, но и в любой специально подготовленный для этого предмет, который становится конкретно-выразительным орудием самопроявления Божества. Это, как будет видно в дальнейшем, имеет важное значение для понимания мессианской идеи в традиции Септуагинты.

β) Земля

Рассмотренные аспекты взаимоотношений Бога и твари, которые регулируются не только трансцендентным удалением, но и, равным образом, имманентным приближением, обуславливают возможность вразумительного понимания одного неясного фрагмента, дважды одинаково переведенного в греческой Псалтири (Пс 59:9–10 и 107:9–10)

Мой Галаад, и Мой Манассия,
и Ефрем — защита главы Моей,
Иуда — царь Мой,
Моав — котел упования Моего,
на Идумею наложу сапог Мой,
Мне иноплеменники покорились.

Вопрос вызывает перевод фразы «Моав — котел упования Моего» ($\mu\omega\alpha\beta\ \lambda\acute{\epsilon}\beta\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\lambda\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$) с еврейского מוֹאָב־כֵּיֹּרֶם (рахаиц) обычно имеет значение «мыть», «очищать», о чем переводчики Псалтири хорошо знали (ср. Пс 25:6, 57:11, 72:13). Только в одном месте арамейская форма ܡܘܐܒܟܝܪܡ , произ-

¹ Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 329.

водимая от слова с той же графикой, но другой огласовкой רָפָא (*рехац*), без всякого сомнения переводится словом «надеялись» (Дан 3:95). Представляется убедительным мнение, согласно которому оба эти слова являются и родственными между собой, и независимыми друг от друга¹. Это значит, что греческие переводчики выбирали сознательно, по-видимому, вообще не опираясь на двусмысленность, а только следуя какой-то традиции толкования данного места, которая без определенной герменевтической работы неясна. Что касается масоретского чтения, оно, по крайней мере, совершенно понятно как литературный образ: «Моав — умывальная чаша Моя»². Однако эта формальная прозрачность не объясняет, почему пустынная область к востоку от Мертвого моря, которая населена язычниками, может быть умывальной чашей для Бога, будь то в природном (напр., возможно, как страна обильных дождей и рос) или в иносказательно-ритуальном смысле, который указывал бы на причастность к Божественной жизни храмовых священнодействий, включавших в себя обязательные обряды омовения³. Предположение, что «страна Моавитская в древние времена была, по-видимому, весьма плодородна»⁴, опирается на сообщение книги Руфь об уходе голодающих израильтян из Вифлеема (букв. «Дом хлеба») на «поля Моава», которое можно понять и в противоположном, а именно, ироническом смысле⁵.

Но независимо от того, была ли когда-либо Моавитская пустыня страной обильных рос, книга Руфь дает ключ также и к греческому чтению. Руфь-моавитянка, ставшая женой Вооза, была прабабкой Давида, на семя которого евреи возлагали самые непосредственные мессианские упования. Моав, языческая земля, становится в псалме «котлом упования», потому что из него, как из емкости, форма которой может ассоциироваться с животом

¹ О.Н. Штейнберг в своем этимологическом словаре, с экскурсом в араб. язык, производит оба глг. от одного изначального слова со значением «давить», «налегать», «валять» (белье).

² По объяснению РаШИ — ««слуга мой», «прислуга моя», подобная бытовой утвари, которой пользуются» (на Пс 108:10 МТ).

³ Именно к омыванию частей жертв и самих священников чаще всего относится рассматриваемый глг. в Пятикнижии.

⁴ Глубоковский. Библейский словарь. С. 489.

⁵ Шмаина-Великанова А. Книга Руфи как символическая повесть. С. 105–106.

или чреслами (ср. Песн 7:3), вышел сам Давид¹. При допущении этого предположения логика процитированного фрагмента выстраивается как описание человеческого тела, если идти с севера на юг: область Галаад и земля части племени Манассии, расположенные к востоку и западу от Иордана, по отношению к Ефрему (главному племени Северного царства, т.е. Израиля), который назван «защитой главы», представляют собой плечи; сам Ефрем — голову; Иуда, «царь Мой», — грудь или сердце (средоточие духовных способностей человека в древнееврейской антропологии); Моав — бедра; Идумея — ноги². Таким образом, Бог если не прямо «воплощается» в землю обетования, то, по крайней мере, «облекается» в нее как в доспехи (Ефрем — шлем и т.д.), включая такие части, отношение евреев к которым было амбивалентным: землю Моава, откуда произошел Давид, и землю Едома, откуда ожидалось пришествие Самого Бога (ср. Ис 63:1).

1.2.3. Богоявления

а) Жертва

Основной формой богоявлений в Библии служат феномены, которые можно было бы объединить под общим названием «чудеса». Ветхий Завет скуп на художественное описание чудесного, но сюжетным смыслом его почти всегда является определенная теофания.

Оттого и чудеса в Новом Завете вводятся как свидетельства о Божественном посланничестве Сына Человеческого, когда ради них призывается Отец, и о Его собственной Божественности, когда они просто происходят. Но это не единственная точка зрения, с которой — через призму дохристианской библейской традиции — может быть осмыслен евангельский образ Иисуса Христа. Сам догмат о боговоплощении, о явлении Бога во плоти имел вполне определенные ветхозаветные предпосылки, хотя это и не отнимает от него всей новизны, которой он обладает. Представленные выше рассуждения относительно вселения Бога в

¹ Такое толкование встречается в коммент. Евсевия Кесарийского на этот псалом.

² Возможно, отголосок этой древней интерпретации у отцов Церкви — в толковании слов «наложу сапог Мой» как выражающих мысль об *одевании* обуви, а не о покорении, т.е. наступлении сапогом на выю врага. Ср. у РаШИ: «На Эдом забрасывал башмак свой... — Слуга мой; их цари снимали мне башмаки с ног» (на Пс 108:10 МТ).

Его создание уже отчасти разъясняют переход между трансцендентным и имманентным, который удобнее всего можно понять в энергийной парадигме: Бог действует через тварь, прикасаясь к ней непосредственно, при этом тварь остается тварью, а прикосновения Божественными. От сошествия Господа на Синай плавится и дымится верх горы — одна из возможных реакций материи на подобное прикосновение. Другая — горение тернового куста, который не сгорает.

Учение об ангельском посредничестве таких деяний, принятое в раннем иудаизме и у отцов Церкви, достаточно амбивалентно. Перед ангелом-посредником человек падает ниц, как перед Богом, и восклицает: «Верно мы умрем, ибо видели мы Бога» (Суд 13:22). Следовательно, ангел есть не просто «ходатай», ограждающий от прямого соприкосновения, но и «посредник», это соприкосновение в той или иной степени обеспечивающий. Ангел в Ветхом Завете — носитель свойств Божества, доставляющий их в локус пространства в момент времени. Само представление об ангелах, как его впоследствии не без оснований будет интерпретировать Филон Александрийский, есть представление об отчуждении этих свойств от их онтологической основы, или о Божественных силах. Но не все богоявления совершаются при явном посредстве ангелов. Так, Моисей просит Господа показать *σεαυτόν* {Себя самого} (Исх 33:18), а в ответ слышит о невозможности для человека увидеть лицо Бога и остаться в живых (ст. 20). Вместо этого Бог обещает ему показать лишь *τὰ ὀπίσω μου* {то, что после Меня} (ст. 23), пройдя мимо него. Прохождение Господа мимо Моисея есть одновременно самый мистический и самый невообразимый момент Исхода. Получается, что богоявление может обладать как бы градацией мощности.

В позднейшем иудаизме библейские богоявления стали основанием для развития учения о шехине, а в христианской мистике — учения о благодати. Но человек библейского мира еще не задается вопросом о принципиальной возможности пересечения трансцендентного с имманентным, он отмечает лишь точки такого пересечения: «Истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал!.. как страшно сие место!» (Быт 28:16–17)

В числе текстов, посвященных богоявлениям, особое место занимает Песнь песней. Вопрос о том, является ли этот текст сборником любовных песен или религиозной символической

поэзией, решается уже полторы тысячи лет¹, однако нет никаких сомнений в том, что традиция, включившая его в канон, рассматривала его как целостное произведение мистического характера². Судя по всему, так обстояло дело уже для переводчиков Септуагинты. Те немногие места, где греческий текст Песни песней интерпретирует свой древнееврейский оригинал, как будет видно в дальнейшем, представляют особый интерес для рассматриваемой здесь темы.

С точки зрения символического толкования Песни песней общим местом является то, что герой (жених) олицетворяет Бога, а героиня (невеста) есть избранное создание, с которым Бог вступает в особенно близкую связь: согласно р. Акиве, это Израиль³; Ориген был склонен, кроме еkkлесиологического смысла, видеть за образом невесты также индивидуальную человеческую душу⁴;

¹ «То, что Песни Песней есть собрание любовных песен, может считаться общим мнением современных исследователей» (*Швинхорст-Шёнбергер Л. Песни Песней // Введение в Ветхий Завет. С. 506*). Шифман уточняет: «Этнографическое изучение сирийской свадебной обрядности показало, что Песнь песней является сборником свадебных любовных песен с хоровыми и сольными... партиями» (*Ветхий Завет и его мир. С. 178*). Подобные взгляды высказывались не только в новейшей науке (так, Феодор Мопсуэстийский придерживался практически той же точки зрения на эту книгу, что и наши современники; из русских богословов М.Д. Муретов рассматривал Песнь как поэму о любви к пастуху девушки, отказавшей самому царю Соломону). Можно согласиться с тем, что Песнь песней широко задействует метафорику не только любовной поэзии, но и, что существенно, свадебного ритуала. Однако деконструировать всю поэму на ряд самодовлеющих драматических эпизодов — значит не видеть в ней целого, которое далеко выходит за рамки описания земной любви. Из российских ученых нам ближе всего точка зрения А.А. Олесницкого, в своей книге «Песнь песней и ее новейшие критики» (Киев, 1882) представившего сюжет поэмы как символическое изображение религиозного брака между Богом и Его землей. Именно через образы Святой земли, по нашему мнению, мысль читателя на законных основаниях восходит и к антропологической, и к мистической тематике книги.

² Споры о каноничности Песни велись в начале нашей эры среди раввинов, однако ее наличие в составе пер. LXX показывает, что задолго до этого поэма уже рассматривалась как часть Библии. Причиной споров была, видимо, ее профанация мирским исполнением, в связи с чем р. Акива постановил, что не имеет удела в будущей жизни тот, «кто выводит дрожащим голосом (המנענע קולו) Песнь Песней в доме пиршества и превращает ее в род светской песни (כמין זמר)» (*Санхедрин, Тосефта 12, 9–10*).

³ См.: Мехильта к книге Исход, 3; Мидраш Тахнума, Тецаве.

⁴ См. его Беседы на Песнь песней.

А.А. Олесницкий, считая произведение изначально символическим, обнаруживал подлинный прототип центрального женского образа поэмы в обетованной земле. Надо заметить, что три эти версии не противоречат друг другу, имеют основания в тексте и по существу согласны с древнееврейским мирозерцанием. Однако их внутреннюю взаимосвязь выявляет лишь образ жениха, относительно значения которого в традиционных интерпретациях нет разногласий.

При анализе поэтического произведения особенную важность имеют рефрены. Нас интересует их метафорика: прежде всего то, что жених предстает в образе серны или молодого оленя (стт. 2:17, 8:14), в то время как невеста — голубицы (стт. 5:2, 6:9). Оба рефрена имеют еще параллели в других стихах. Но центральный — и по смысловой насыщенности, и по экспрессии — рефрен всего произведения представляет собой заклание (стт. 2:7, 3:5, 8:4, ср. ст. 5:8).

השבעתי אתכם בנות ירושלם בצבאות או באילות השדה אם לעירן ואם לעוררן לא
האהבה עד שתפחץ

Заклинаю вас, дщери иерусалимские, сернами или полевыми ланями,
разве пробудите или возбудите любовь, пока [не] захочет?

Исторических вариантов перевода этого трудного стиха существует множество, но все они касаются его последней трети, где частица **אם** способна выражать как вопрос, так и побуждение, а существительное **האהבה** можно перевести словами «любовь» и «возлюбленная». Предложенная нами рабочая версия лучше других согласуется с LXX и потому будет принята за основную¹. Связь этого рефрена с другими, где упоминается самец серны (**צבי**), вряд ли можно признать случайной. Однако в заклинаниях имена животных — женского рода.

Касательно уподобления жениха оленю причина, лежащая на поверхности, связана со скоростью бега: «Беги, возлюбленный

¹ Предлог **אם** в собственном смысле переводится как *si, dum, num* (Lisowsky. Konkordanz. S. 104). Пер. его через отрицание в данном фрагменте согласуются с поздним иудейским толкованием, согласно которому заклание представляет собой призыв не возбуждать Израиль к борьбе за независимость прежде прихода Мессии. Эта интерпретация, по всей видимости, возникла уже после кровавого подавления римлянами восстания Бар Кохбы, поддержанного р. Акивой — родоначальником традиции толкования Песни песней.

мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических» (ст. 8:14). Объяснить образный язык заклатья труднее. Не связан ли он тоже как-нибудь с подвижностью? Не указывают ли на это глаголы «пробудить» (רעיר) и «возбудить» (רור), из которых второй усиливает экспрессию первого? Здесь потребуется небольшое отступление: «бегут», «стремятся» и «пробуждаются» в Песни песней не только жених с невестой и их спутники, но вообще вся природа. Тени «убегают»; ветры «поднимаются» и «грядут»; запахи сада «льются»; потоки низвергаются с Ливана, миро изливается и его запах разносится повсюду. Все это разнообразное движение входит в общую картину расцветающей природы: «Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей; смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!» (Песн. 2:11–13)

Многие признаки в тексте поэмы указывают на то, что в ней описывается весна — время скорого роста растений, которые как бы «выскакивают» из земли (ср. англ. spring), подобно молодому оленю или утреннему солнцу¹. Существует ли действительно в библейском образном языке связь между весной и оленем, аналогичная связи между прыжком, родником и весной в английском языке? Тому есть несколько подтверждений.

1. Блж. Иероним по другому поводу отмечает, что в иудейской экзегезе олень был образом «раннего времени созревания плодов»².

2. Сосцы женские — источник молока и аналог «благословений» земли (ср. Быт 49:25) — сравниваются с «детенышами серны» (Песн 7:4), а также кистями винограда (ст. 7:8).

3. В Псалтири есть фраза: «Голос Господа, свершающий оленей» (Пс 28:9) — это часть описания грозы; согласно распространенному толкованию считалось, что самки оленей быстрее разрешаются от бремени в пору гроз. Это не единственное чтение такого рода: в другом псалме также описывается гроза, причем говорится, что Бог «препоясывает силой» праведника (ср. Пс 64:13) и «свершает» его ноги, «как оленя» (Пс 17:34, ср.

¹ Олень — символ прыти, быстроты (см. АН I. XLI).

² Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на книгу Бытия. М., 2009. С. 263.

Авв 3:19)¹. Глагол катартиζω {совершать} выражает одновременно идею быстрого роста и устойчивости, крепости (Пс 16:5, 67:10, 73:16, 79:16, 88:38)². Всем этим приведенная блж. Иеронимом экзегеза подтверждается: видимо, существовала прочная ассоциация между оленем и пробуждением сил природы, в том числе в человеке.

4. Олень также выступает как положительный эсхатологический образ. В греческой кн. Исаии при описании окончательно запустения Идумеи, которая превратится в пустыню, вначале идет речь о нечистых минералах, растениях и животных (смола, совы, вороны, терновник, сирены, бесы, онокентавры, ежи), а затем об оленях: «Там олени встретились и увидели друг друга в лицо. Всем числом они перешли, ни один из них не погиб, друг друга не искали, но Господь повелел им, и Дух Его собрал их. Он кинет жребий, рука Его разделит пажити: на вечное время наследуете, в роды родов упокоитесь там» (Ис 34:15–17)³. Судя по контексту (а в следующей главе начинается описание процветшей пустыни), речь идет или о возвращении плененных, или о воскресении убитых израильтян после войн с Едомом; это связывается композиционно и с возрождением земли, а олени, символизирующие спасенных, возможно, являются образом-связкой. В апокрифических Заветах 12-ти патриархов олени, которые затем становятся агнцами и волами (т.е. переходят в разряд животных, имеющих ритуальное значение), также символизируют Израиль, причем животная и растительная символика тесно переплетены (Завет Иосифа, 19)⁴.

¹ Ср. АН I. XXXI: «В мире кони, и в человеке кони — это его голени». Вероятно, мы имеем здесь дело со стойкой ассоциацией человеческих ног и скачущих животных (ср. тж. в Песни песней), которая действительно позволяет перевести «как оленя», а не «как у оленя».

² Ср. однокоренные: ἀρτίπους {проворный}, ἄρτισις {приготовление}; приставка ἀρτί- со значением «ново-».

³ МТ: לָרָץ {коршуны}, т.е. продолжается тот же образный ряд. В LXX, вероятно, истолковано исходя из основы глг. רָץ {мчаться} — «стремительные», т.е. олени. Кроме того, прототип греч. стт. 16–17, по-видимому, отличался порядком слов. Показательно, что переводчик был готов к такой экзегезе, текст обладает связностью и последовательностью.

⁴ Мы имеем в виду мотив растущих рогов, представленный вариациями, отраженными в издании Р. Чарлза.

5. Олень, возможно, ассоциируется с солнцем, как метафора при описании жениха. «Друг мой похож на серну или на молодого оленя. Вот, он стоит у нас за стеною, заглядывает в окно, мелькает сквозь решетку» (Песн 2:9) — это узнаваемое описание дневного света. Невеста обретает его, миновав ночных стражей, т.е. после заутрени, на восходе (ст. 3:4). Одним из рефренов поэмы служит фраза: «Пока не повеет день и не двинутся тени» (ἕως οὗ διαπνεύσῃ ἡ ἡμέρα καὶ κινήσῃ αἱ σκιαί). Согласно греческому тексту до этого времени жених «пасет между лилиями», — которые растут в долинах, — а после того уподобится серне или молодому оленю на горной расселине, т.е. *взойдет* по склону гор. Солнце, восходя и нисходя, действительно инициирует движение теней. Невесте, олицетворяющей землю, к лицу чернота (μέλαινά εἰμι ἐγὼ καὶ καλή), потому что солнце «взглянуло» (λέω, παρέβλεψε) на нее. Роль солнца в наступлении весны не требует комментариев. Наша догадка в высокой степени подтверждается двойной семантикой арам. ܠܢܗ — одновременно «лань» и «первые лучи восходящего солнца», как бы карабкающиеся по горам¹.

Исходя из сказанного, перевод рефрена-заклятия в LXX представляется не следствием случайного прочтения неогласованного еврейского текста, но закономерной интерпретацией, основанной, может быть, на изначальной двусмысленности оригинала:

ὠρκισα ὑμᾶς, θυγατέρες Ἱερουσαλήμ, ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ ἐν ταῖς ἰσχύσεσιν τοῦ ἀγροῦ,
ἐὰν ἐγείρῃτε καὶ ἐξεγείρῃτε τὴν ἀγάπην, ἕως οὗ θελήσῃ

Заклинаю вас, дочери иерусалимские, силами и мощностями полевыми,
о, если бы вы подвигли и воздвигли любовь, пока не возжелает!

С филологической точки зрения этот перевод, столь отличный от всех других², объясняется тем, что ܠܢܗ переводчики производили не от ܢܗ {газель}, а от ܠܢܗ {сила}, соответственно

¹ См. словарь М. Ястроу, с. 48.

² Он, однако, находит себе созвучие в арам. таргуме на Песнь песней, который решительно аллегоризирует этот рефрен, вкладывая его парафраз в уста Моисея: «Заклинаю вас, община Израиля, Господом Саваофом и силой земли

интерпретируя и לִילִיָּא как мн.ч. не от לָלֵא {ланы}, а от לִיא {мощь}, или, может быть, читая какую-то форму от לָלֵא {крепкое дерево}. Это не значит, что они не видели зоологических терминов, которые, с учетом сказанного выше, могли быть символами того же самого. С герменевтической точки зрения вероятность изначальной двусмысленности фразы усиливается тем, что это две пары однокоренных. Игра слов, корней, созвучий чрезвычайно характерна для библейской поэзии¹. Но в переводе двусмысленность сохранить было бы трудно, поэтому толковники сделали выбор в пользу большей ясности. Что завет представляет собой именно призыв, а не сомнение («разве подвигнете, разве воздвигнете...») и тем более не запрет («не будите, не тревожьте»), следует из употребления союза ἕως οὗ (вариант: ἕως ἄν), который в Септуагинте означает «даже до...», в отличие от ἕως {пока не...}. Последнее слово завета (глагол «желать») в оригинале имеет форму женского рода и относится, несомненно, к слову לְלֵאָה, под которым одни переводчики понимают «возлюбленную» (Vulg, современные переводы), а другие — саму «любовь» (LXX, Pesh). Понимание союза ἕως, обладающего сложной семантикой, в побудительном смысле (ср. старое употребление русск. «разве») засвидетельствовано в толкованиях Оригена и св. Григория Нисского.

Если в современных интерпретациях МТ завет выглядит лишь как поэтическая интерлюдия, то в LXX оно согласуется с целой композицией поэмы, которая вся строится на многообразных образах созревания. «Силы» и «мощности» коррелируют с этими образами, причем преимущественно в описании невесты, которое содержит больше всего ассоциаций с характерным для роста растений вертикальным освоением пространства: это столб дыма (ст. 3:6), столп Давида (ст. 4:4), гора Ливан (ст. 4:11), столп из слоновой кости, сторожевая башня на дамасской дороге (ст. 7:5), пальма (ст. 7:8). Образом зрелости также выступает стена с надстройкой из серебра, дверь с инкрустацией из кедра и две башни, которым уподобляются поднявшиеся сосцы — признак обретения «мира» (וְשָׁלוֹם, εἰρήνην), т.е. остановки движения,

Израиля, не восходите в страну Ханаанскую до тех пор, пока не будет на то воли Неба и пока поколение воинов не возрастет в стане вашем».

¹ См.: Маневич Л. Игра слов в книге пророка Иеремии // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 180 и далее.

насыщения роста. В связи с этим следует указать на то, что в греческом переводе книги пророка Аввакума слово ל"ח понято как συντέλεια — в смысле достижения совершенства. Еще ближе к рассматриваемому предмету стоит выражение пророка Иоила: «Виноград и смоквы оказали свою силу (ל"ח)... Он пошлет вам дождь ранний и поздний» (Иоил 2:22). Хотя в еврейском тексте здесь употреблено другое слово со значением «силы», оно созвучно нашему и переведено на греческий при помощи того же понятия ισχύς {мощность}. В книге Екклесиаста «мужи силы» (ל"ח וְשִׁכְלָא, ἄνδρες τῆς δυνάμεως) — метафора человеческих ног, которые «согнутся» в старости (Екк 12:3), т.е. под «силой» разумеется то, что держит форму вещи.

Но источником всякой силы в мире является Бог; поэтому в заклиательный рефрен Песни песней «защиты» три Божественных имени: לַיְיָ (Саваоф), לָא (Эл) и יְיָ (Шаддай)¹. Первое представлено в своей собственной форме, второе — в форме однокоренного слова с родственным значением «крепости», третье просматривается в неогласованном тексте сквозь сходное по графике слово אֶדָּא (адэ) {поле}². Вероятность обнаружения в тексте Божественных имен древним интерпретатором, как и сознательного помещения их туда самим писателем, усиливает то, что по форме это — заклинание, для которого имя Бога особенно уместно, в то время как призывание в свидетели оленей может рассматриваться или как игровое (что в целом соответствует стилю поэмы), или как эвфемистическое (что соответствует ее многослойной организации). Таким образом, несмотря на женский род всех существительных в рассматриваемом предложении, Бог все же присутствует в нем: «силы и мощности поля»

¹ Ср.: Геннадий Фаст, *прот.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Ad loc.

² Кроме графики есть, по-видимому, и другая причина считать, что Бог Шаддай является Богом поля и вообще пространства, — это отождествление «голоса Шаддая» (קוֹל שְׂדֵי) с «голосом вод многих» (קוֹל מַיִם רַבִּים), которому подобно хлопанье херувимских крыльев из видения Иезекииля (Иез 1:24). Здесь имени «Шаддай» дано косвенное определение, и через Свой голос Он предстает Богом ливневого дождя, очевидно напоющего пространство земли. Есть два варианта греч. пер. этого в традиции LXX: ὡς φωνὴν ἰκανοῦ {как глас Могучего} и слав. ꙗꙗꙗ ꙗꙗꙗ ꙗꙗ ꙗꙗꙗꙗ. В первом случае употреблено довольно редкое Божественное имя, в собственном смысле выражающее «достаточность» к совершению чего-то; во втором евр. форма имени оставлена без пер.

суть Его имени. О Боге как непосредственной причине плодородия в Библии говорится неоднократно: Он «дождит» на землю, чего не могут ни языческие идола, *ни само небо* (Иер 14:22), «прозябает на горах траву и злак на пользу человеку» (Пс 146:8). Эти реалии могут описываться в терминах мистического брака: один из таких примеров будет рассмотрен несколько ниже в связи с храмовым культом.

Целостный смысл рефрена при помощи всех обнаруженных ассоциативных связей восстанавливается так: Бог, дающий земле силы роста, призывает жителей Иерусалима, т.е. Свой народ, «подвигнуть и воздвигнуть» их любовь «до желания» — перевести ее из потенциального состояния в актуальное, подобно тому, как прозябшие из семян злаки тянутся вверх, к источнику своих соков, солнцу.

Высказанная гипотеза является, на наш взгляд, очень важной с точки зрения библейской феноменологии богоявлений, так как из нее следует, что мистический текст большого уровня сложности подтверждает и обобщает разрозненные данные об имманентности миру Божественной творческой силы, которые по отдельности могли бы интерпретироваться как реликты языческих верований, обожеествлявших силы самой природы¹. Существенно здесь не только то, что указанные элементы получают свое место в библейском целом, тем самым избавляя дискурс от настоятельности реконструкций «языческого прошлого» древнего Израиля, но и то, что представления о самой библейской вере, во многом еще определяемые стандартами средневекового мировоззрения, как правило, строго разводящего трансцендентность (монотеизм иудейского калама) и имманентность (теургический эманативизм каббалы) Божества, получают более стереоскопическую форму. Ввиду такой значимости гипотеза нуждается в дополнительной проверке контекстом произведения, в рамках анализа которого она была высказана; такая проверка может быть осуществлена

¹ Такого рода интерпретацию развивали Ф. Делич, У. Кассуто, И. Кауфман, И.Ш. Шифман и др. представители школы истории религий в рамках библеистики. Слабое место этой школы составляет невозможность объяснить необходимость перехода древнего Израиля к монотеизму, а также установить причины и точное время этого перехода, что делает все реконструкции «языческого» прошлого гипотетическими соображениями на фоне бесспорных фактов общего культурного фона древних евреев и окружающих народов.

только методами холистского анализа, так как именно эти методы сохраняют контекст в неприкосновенности.

Особенность сюжета Песни песней, не позволяющая видеть в ней, как целом, ни легкомысленную пастораль в стиле «Буколик» Вергилия, ни торжественное свадебное поздравление, — это драматическое событие утраты жениха, которому невеста не поспешила открыть дверь, когда он постучался к ней ночью. При допущении, что поэма в целом имеет сюжетную линию, оно становится ее центральным системообразующим моментом, низшей точкой (кризисом) любви, которой испытывается ее прочность. Рассказ об утрате насыщен символикой жизни и смерти. Важно, что голова жениха при появлении вся покрыта росой¹. Если невеста символизирует землю, то важно и то, что сама она увлажнена: «Я вымыла ноги мои... с рук моих капала мирра, и с перстов моих мирра капала» (стт. 5:3,5). Таким образом, эпизод ночного посещения перекликается с началом поэмы, описывающим пробуждение земли после сезона дождей: «Возлюбленный мой начал говорить мне: встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди! Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал» (стт. 2:10–11). Однако встречи не происходит: жених-солнце пришел слишком рано. Теперь символика жизни уступает символической смерти: девушка выходит из дома в ночь; зовет возлюбленного, но он не откликается². Она встречает стражей, обходящих город, которые изранивают ее и снимают с нее верхнюю одежду³. Это вопиющее событие, не вписывающееся в рамки праздничного жанра любого рода, находится в одном ряду с другими образами мрака.

¹ В мире библейской поэзии роса вызывает ассоциации не только с холодом ночного поля (Дан 4:22), но и с благословением жизни (Быт 27:28, Пс 132:3, Агг 1:10, Зах 8:12), которое распространяется даже на мертвых (Ис 26:19). Роса может быть образом самого Бога (Ис 18:4, Ос 14:6). Она спускается на землю ночью, исходя из чего МТ уподобляет ей грядущего Мессию: «из чрева прежде денницы подобно росе рождение Твое» (Пс 109:3). Роса и туман обладают исцеляющими свойствами (Сир 43:24).

² Здесь следует указать на связь между окликом и удостоверением факта смерти, которая была известна в погребальных культах многих народов и особое место занимала в культе хананейского Ваала, умирающего и воскресающего бога весеннего солнца (Шифман). О соотношении культа Ваала с ритуальной подоплекой Песни песней будет сказано далее.

³ См. об амбивалентном символическом значении женского покрывала: Шмаина-Великанова. Книга Руфи как символическая повесть. С. 69.

Типологически то, что происходит с невестой, сходно с тем, что в пророческих речах происходит с Иерусалимом, когда он оставляет Господа и бывает оставлен Им. После этого возлюбленная закликает дочерей Иерусалима, чтобы они передали любимому, если увидят его: «Я уязвлена любовью» (יָנִא בְּהָא לָלֵן) — в LXX τετραμένη ὑάλης ἐγὼ εἰμι, от глагола τιτρώσκω {пронзать, смертельно ранить}. Через славословие возлюбленного текст изящно выходит вновь к описанию взаимной любви, как будто ничего не произошло. Ночной эпизод остается внезапным, прерывным углублением, провалом в этой якобы свадебной песне, что и позволяет ему служить отметкой наиболее глубокого, по нашему мнению, системообразующего смысла ее как мистической поэмы.

Отчего возникает описанная в соответствующих символах утрата связи с Богом? Для ответа на этот вопрос необходимо еще раз воспринять уже истолкованный текст как метафору. Мы говорили о невесте, как будто бы она была землей обетованной. Но земля не отступает от Бога и не наказывается Им; она — сторона пострадавшая, и бедствия народа, при которых она «отдыхает», служат ей компенсацией за нарушение заповедных субботних лет: «Когда вы будете в земле врагов ваших, тогда будет покоиться земля и удовлетворит себя за субботы свои; во все дни запустения [своего] будет она покоиться» (Лев 26:34–35). Отступление всегда совершается человеком, а именно, тем, кто состоит в Завете, — Израилем, выступающим в качестве индивидуальной или коллективной личности. Следовательно, если земля в образе невесты на самом деле представляет собой Израиль и вообще всякого возможного верующего, то все отмеченные выше образы зрелости относятся к Израилю и вообще ко всякому верующему¹. Именно с этой точки зрения становится понятно, что

¹ Индивидуальное и коллективное в библейской антропологии соотносятся диалектически, так что ни одной из этих сторон нельзя отдать безусловного первенства. Ученые первой пол. прошлого века уделяли предпочтение «корпоративности» (ср. лат. *corpus* {тело}). В новейших исследованиях акцент, как правило, ставится на персональном (см.: *Perriman A. The Corporate Christ: Re-Assessing the Jewish Background* // *Tyndale Bulletin*. 1999. № 50. P. 239–263; *Neusner J. Individual and Community in Judaism* // *The Encyclopaedia of Judaism*. Vol. 2. P. 1088–1103). Однако попытки современных авторов свести коллективную идентичность древнего Израиля к идее «нравственной общности» (*moral community*) не кажутся убедительными в свете совокупности библейских данных о наследственности (см., напр., нашу классификацию: *Вевюрко И.С. Антропология апостола Павла*.

ночной драматический эпизод неизбежен, так как он связан по смыслу с метафорикой взросления и потому является не «провалом» в сюжете, а его необходимым структурным элементом.

Понять это позволяет обращение к древней экзегезе, о которой рассказывает со слов своего современника блж. Иероним: «Когда мы читали Екклесиаста, мой иудей... поведал мне слова Бар-Акивы, которым они восхищаются: “Лучше внутренний человек, который пробуждается в нас после достижения совершеннолетия в тринадцать лет, чем внешний человек, происходящий из чрева своей матери. Истинно, внешний человек не знает, как воздерживаться от греха”...»¹ Апостол Павел описывает, по-видимому, то же самое, но с несколько иной точки зрения, в знаменитых строках послания к Римлянам: «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер; и таким образом заповедь, [данная] для жизни, послужила мне к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим 7:9–11). Речь идет о вхождении молодого человека в состояния *бар-мицва* (досл.: сын заповеди) или *бат-мицва* (досл.: дочь заповеди), о рубеже, после которого личность начинает отвечать за свои поступки перед Законом. Время этого жизненного события совпадает с достижением гражданской зрелости, около того возраста, когда становится возможным осуществление брака (12–14 лет). Предшествующее этому

Религиоведческий анализ корпуса посланий. Saarbrücken, 2012. С. 40–55). Как представляется, методологический инструментарий Гегеля остается до сих пор более точным при измерении таких величин, как часть и целое, нежели ситуативные социально-психологические спекуляции. Так, в сочинении «Дух христианства и его судьба» философ писал применительно к бедуинам, что каждый из них «сам и есть то целое, которое составляет все племя... У арабов, как и у каждого подлинно свободного народа, каждый человек есть часть, но вместе с тем и целое. Лишь по отношению к объектам, к мертвому, справедливо утверждение, что целое есть нечто другое, чем части. В живом, напротив, часть есть в той же мере единое, как и целое» (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1976. С. 156). Эти слова подводят к правильному пониманию той антропологии, которой руководствовался в своей проповеди апостол Павел: «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор 13:26–27).

¹ Цит. по: Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 109–110. Гиришман находит приведенную Иеронимом цитату Бар-Акивы правдоподобной.

или совпадающее с этим физическое созревание традиционно ассоциируется с весной и первым плодоношением земли, что и составляет метафорический строй Песни песней.

В отличие от Бар-Акивы, который хвалит наступление подзаконного возраста, для апостола важнее амбивалентность нового состояния человека: «Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра. Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть» (ст. 12–13). Однако в сущности речь идет об одном и том же: «внутренний человек» для Бар-Акивы потому и «лучше» внешнего, что приходит под сень Закона и должен, воздерживаясь от греха по мере сил, компенсировать недостающее тем, что повелевает в этих случаях Закон. Своеобразие в том, что во время жизни Бар-Акивы жертвоприношения уже не совершаются, и акцент сделан поэтому на внутреннем очищении; во время проповеди Павла жертвоприношения еще совершаются, но в его благовестии они уже отменены жертвой Христа; во время составления и перевода Песни песней они еще составляют центральный момент религии. В мистической поэме запечатлено переживание *перехода*, когда с обретением статуса бар- или бат-мицва наступает первое осознание греховности, которое психологически равносильно чувству оставленности Богом, причем человек, состоящий в Завете, понимает, что причиной этого является недостаток решимости. Соответственно, как и следует из литературного смысла ночного эпизода с утратой жениха, начиная с этого времени от человека требуется усердие для получения того, что, как любовь, изначально принадлежит ему как дар.

«Усердие» — значение имени Надав (נדב), которое не встречается в современном еврейском тексте Песни, но дважды опознано в греческом переводе. Рассмотрим эти два случая сами по себе и в соотнесенности с целым:

לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדב

Не знаю, как душа моя влекла меня к колесницам знатных народа моего (ст. 6:12).

οὐκ ἔγνων ἡ ψυχὴ μου ἔθετό με ἄρματα ἀμιναδάβ.

Не познала душа моя: вменила меня в колесницах Аминадава.

כמחלת המגנים מה יפו פעמך בנעלים בת נדיב...

... что хороводы полков. Как прекрасны ноги твои в сандалиях, дочь знатного! (ст. 7:2)

ἡ ἐρχομένη ὡς χοροὶ τῶν παρεμβολῶν. ὠραιώθησαν διαβήματά σου ἐν ὑποδήμασί σου, θύγατερ ναδάβ

Приходящая как хороводы стройные; прекрасны ноги твои в обуви твоей, дочь Надава!

В первом случае нельзя назвать прозрачным ни еврейское, ни греческое чтение¹. Вульгата, по всей видимости основываясь на еврейском оригинале своего времени, в главном подтверждает вариант Септуагинты². Последний обладает перед МТ одним важным преимуществом: он содержит поддающийся расшифровке символический смысл. Колесница Аминадава (Αμινάδαβ, по еврейскому чтению Авинадав: אֲמִינָדָב) играет заметную роль в истории царя Давида, как ее передает хронист 1-й книги Паралипоменон: «Весь Израиль поднялся во град Давидов, что в Иудее, чтобы вознести ковчег Господа Бога, сидящего на Херувимах, там, где призвано имя Его: и поставил [Давид] ковчег Божий на колесницу новую из дома Аминадава; Оза же и братья его вели колесницу, а Давид и весь Израиль играли пред Богом изо всей силы, с пением, на гуслях, псалтири, тимпанах, кимвалах и трубах; и пришли на гумна Хидона, и простер Оза руку свою, чтобы поддержать ковчег, ибо вол наклонил его: и прогневался Господь гневом на Озу и поразил его там за то, что простер руку свою к ковчегу, и умер он там пред Богом. И опечалился Давид, что пресек Господь Озу пресечением, и назвал то место пресечением

¹ Синодальный пер., принятый нами за основу, в этом месте далеко не очевиден и не бесспорен; однако Венское изд. 1888 г. воспроизводит его. Современный пер. РБО звучит совсем иначе: «Она сводит меня с ума, я — словно на колеснице с одним из знатных мужей». Вероятно, здесь предполагается, в согласии с толкованием М.Д. Муретова, что жених — простой пастух, а не царь; однако и в этом случае сравнение встречи со своей возлюбленной и катания в паре с вельможей выглядит несколько вычурным даже для древневосточной поэзии. В Штуттгартском изд. МТ вместо אֲמִינָדָב предлагается конъектура אֲמִינָדָב, так что должно получиться: «...она возвеселила меня больше, чем отборные колесницы народа моего». Пешитта читает конец ст. по-своему: «...положила меня на колесницы народа быстрые».

² Nescivi anima mea conturbavit me propter quadrigas Aminadab {Не уразумел я, душа моя смутила меня из-за колесницы Аминадава}.

Озы, [как оно и называется] до сего дня. И убоялся Давид Бога в тот день, и сказал: как я внесу к себе ковчег Божий? И не возвратил Давид ковчега к себе во град Давидов» (1 Пар 13:6–13).

Мы видим из процитированного фрагмента, что Давид не смог доставить ковчег в Иерусалим, когда попытался везти его на колеснице из дома Аминадава. Указана и причина: Оза, не будучи левитом, посмел коснуться святыни. Поэтому, оправившись от скорби, царь приходит к пониманию того, что «[никто] не должен носить ковчега Божия, кроме левитов, потому что их избрал Господь на то, чтобы носить ковчег Божий и служить Ему во веки... И призвал Давид священников... и сказал им: вы, начальники родов левитских, освятитесь сами и братья ваши, и принесите ковчег Господа Бога Израилева на [место, которое] я приготовил для него; ибо как прежде не вы это [делали], то Господь Бог наш поразил нас за то, что мы не взыскали Его, как должно. И осветились священники и левиты для того, чтобы нести ковчег Господа, Бога Израилева. И понесли сыновья левитов ковчег Божий, как заповедал Моисей по слову Господа, на плечах, на шестах» (1 Пар 15:2,11–15).

В истории с колесницей Аминадава очевидно противопоставление двух принципов: легкомыслия, которое проявлено в отправлении ковчега на волах, и благоговейного усердия, которое выражается в его ношении на руках¹. Человек по имени Аминадав, по греческой версии, принимает участие в каждом случае: в гл. 15 он выступает как один из левитов. При толковании Песни песней перевод его имени (*Народ мой усердие*, или *Отец мой усердие*) оказывается как нельзя кстати. В собственном смысле **אָהָב** означает добровольное приношение, конкретно — жертвоприношение. Слова невесты о том, что душа ее «не уразумела» и «вменила ее в колесницах Аминадава», звучат как сетование при новой встрече после ночного эпизода, когда она не поспешила встать и открыть возлюбленному дверь. В тексте мотив промедления отмечается особо: «Я вымыла ноги мои; как же мне марасть их?» (Песн 5:3) Поэтому кажется, что второе вхождение слова **אָהָב** в греческом тексте перекликается с первым: «Приходящая как хороводы стройные; прекрасны ноги твои в обуви твоей, дочь

¹ То, что в первом случае речь идет именно о легкомыслии, видно из букв. смысла ст. 13: «ибо мы не взыскали Его по суду» (**עַל דִּין**, *év křícati*), т.е. или по рассуждению (так в Слав), или согласно Закону.

Надава!» Левиты несли ковчег обутые, подпоясанные и с пением в строю. Несомненно, что красота ног (а еще вернее, походки¹) может быть элементом описания человеческой красоты в таком богатом на художественные элементы тексте, как Песнь песней. Однако библейскую параллель этой конкретной похвале мы встречаем совсем в другом контексте; случайно или нет, но она также перекликается с историей о колеснице: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: “воцарился Бог твой!” Голос стражей твоих — они возвысили голос, и все вместе ликуют, ибо своими глазами видят, что Господь возвращается в Сион. Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима, ибо утешил Господь народ Свой, искупил Иерусалим» (Ис 52:7–9). Все рассматриваемые эпизоды объединяет одна общая тема: возвращение Бога к Его народу.

Но есть ли смысл в употреблении слова ἄλγος в греческом тексте, когда читатель не мог понять его значения? Здесь мы имеем основание предположить, что перевод создавался в рамках билингвальной еврейской общины и служил ей посредником для сохранения связи с отеческим языком. Если это верно в ситуации перевода Песни песней, в таком случае игра смыслов, которые выражаются то еврейскими именами собственными, то их греческими эквивалентами, не только не мешала читателю постигать глубинный смысл текста, но и способствовала тому, чтобы в «разломах» текста, где перевод (или его недостаток) представлялся странным, искать более глубокого истолкования с опорой на осведомленность в обоих языках.

Выяснив характер невесты и смысл обращенного к ней требования, можно вернуться теперь к теме жениха. В отличие от всех ветхозаветных эпизодов, где Бог обличает Израиль или вообще человека за отступление от Него, в Песни песней нет и, с жанровой точки зрения, не может быть никаких грозных запрещений или предостережений, кроме одного: «Если ты не узнаешь саму себя (ἐὰν μὴ γινῶς σεαυτήν), прекраснейшая из женщин, то ходи по следам стад и паси козлят твоих подле шатров пастушеских» (ст. 1:7). Этот стих служит ответом на вопрошание невесты: «Где пасешь ты? Где отдыхаешь в полдень?» — и такой ответ кажется

¹ Телесные члены в библейском представлении — обычно не органы, а жесты. См.: Кирсберг. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. С. 29

асимметричным. Если, однако, предположить, что переводчики сознательно воспользовались известным изречением, некогда положенным Сократом в основу философских исканий¹, то все становится на свои места: познание себя представляет кратчайший путь к Богу, особенно тогда, когда ты сам являешься препятствием на этом пути, а это и есть основной сюжет драмы религиозного мирозерцания.

«Господь вышний страшен» (Пс 46:3) — таким оставалось общее место всего Ветхого Завета, начиная уже с призвания Авраама (см. Быт 15:12). Но в драме Песни песней стороны меняются ролями. Жених здесь воплощение кротости. Невеста же описывается в терминах грозных метафор. Она уподоблена коню в колеснице фараона, полку в развернутом строю, столпу с трофеями убитых воинов, сторожевой башне, крепостной стене. Похоже на то, что невеста — охотница. Возлюбленный зовет ее спуститься «с Ливана... из начала веры... от логовищ львиных, от гор барсовых» (ст. 4:8)², сам представляя в образе оленя, который для этих горных хищников является жертвой. Действительно, упоминание оленей в заклании равнины ассоциировали с темой заклания³, а цепочка «Ливан» — «вера» — «логовище» наводит на мысль об иерусалимском Храме⁴. Сравнение невесты со столбом дыма и пальмой также имеет параллель в традиции, относящуюся

¹ Это предположение имеет все основания для того, чтобы быть истинным, так как ничто, кроме сознательного толкования, не вынуждало переводчиков передать фразу $\text{ךָ וְתִלְכִּי אִלַּי}$ {букв.: если ты себе не узнала} именно так. См. об этом в конце раздела I. 3.

² В МТ этот ст. начинается, по крайней мере, с предлога עִמָּךְ {со мною}, но в LXX этого нет: «Гряди (дебюро) с Ливана, невеста» и прочее. Pesh и Vulg согласны с LXX.

³ Согласно интерпретации мудрецов, как уже отмечалось, это заклание представляет собой предостережение. А именно: «Я сделаю плоть вашу разрешенной [в пищу], как плоть животных полевых» (Шир га-ширим Рабба II. 7; ср.: ВТ Кетувот 111а).

⁴ Ливан часто выступает как метафора храма; об отождествлении жертвенного алтаря с волком есть сведения у отцов Церкви (экзегеза благословения «Вениамин, хищный волк...») и в иудейском предании (АН I. 1; Сукка, Тосефта 4, 28). Иероним пишет об этом в связи с коммент. на Быт 49:27 — «Алтарь, на котором закалывались жертвы и основание которого поливалось жертвенной кровью, находился в уделе колена Вениамина... В данном случае евреи полагают, что кровожадный, прожорливый волк — это образ алтаря, а раздел добычи — образ священников, которые, служа алтарю, живут за счет алтаря» (Еврейские вопросы на кн. Бытия, ad loc.).

ся к символике жертвенника¹. Жених *восхищен* возлюбленной в буквальном смысле, т.е. как бы похищен в небо: «Отврати очи твои от меня, потому что они воскрылили (ἀνεπτέρωσαν) меня» (ст. 6:5). Очи девушки, как отмечается неоднократно, подобны голубям, — впрочем, как и очи жениха. Взгляд встретился со взглядом и «воскрылил» его, ибо взгляд возлюбленной не оставляет спокойным. Опять возможным решением исходя из целей холистского анализа будет ассоциация с жертвой, потому что пара птенцов голубя была минимальной единицей приношения в Храм, и алтарь образно наименован в LXX «гнездом» горлицы (Пс 83:4), а «всесожжение» (πλύ) — это «приношение, *восходящее* [в огне]» (πλύ πνυ)². Что огонь считался чистой, достойной субстанцией для истребления священных предметов, которое было вовсе не истреблением, а возвращением их Богу, видно из одного апокрифического предписания касательно храмового имущества в час разграбления Иерусалима: «Поспешите взять все вещи и бросить в огонь, который заберет их к Тому, Кто создал их, а пламя отправит их Тому, Кто сотворил их» (Сир. Вар. X. 19). Возвращаясь к метафорике Песни, заметим, что очи сами крылаты, но и «воскрыляют», — это непосредственно связано с представлением древних о природе зрения: глаз видит свет, потому что сам есть свет; здесь уместна параллель с метафорой «крылатого ока солнца» из ближневосточной поэзии³. Роль солнца, которое тоже может быть крылатым (ср. Мал 4:2), в ритуальном цикле уже отмечалась; если верно, что в образе олененка тоже присутствует солярная символика, то здесь, в мотиве восхождения на небо, вводится идея оборота солнечной энергии.

Аргументировать эти соображения можно не только с позитивной, но и с негативной точки зрения, а именно — указанием на то, что Храм, культ и вообще религия никак не упоминаются в Песни песней. Это более чем странно, принимая во внимание историческую контекстуализированность произведения, которое преподносит глазам читателя идеальную картину царства

¹ «Ветром не сносило дымовой столб, а когда он поднимался от жертвенника всесожжений, он был подобен пальме и поднимался, как палка, до самого неба, а когда столб курений исходил от золотого жертвенника, он входил обычным образом в Дом Свята святых» (АН I. XXXV).

² Маневич Л. Игра слов в книге пророка Иеремии // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 185. Курсив мой. — И.В.

³ См.: Кучеренко А. Глаза в древнееврейской картине мира. С. 197 и далее.

Соломона: его дворец в Иерусалиме, воинские успехи отца, народную любовь, коневодство, садоводство, счастливый брак и даже союз с Египтом; не упомянуто лишь главное деяние жизни Соломона — строительство Храма. Это явление того же порядка, что и отсутствие в тексте обращения к Богу, явного произнесения имени Бога, вообще каких-либо сведений о существовании Бога. Либо мы имеем дело с *вполне светским* произведением, беспрецедентно для древнего мира секуляризированным, либо, исходя из принципа негатива, *вся поэма на самом деле посвящена Богу и Его Завету*, о котором также не сказано ни слова. Соответственно, центральной темой сюжета *всей поэмы* является Храм — как место призывания имени, осуществления и возобновления Завета, как предмет обетований и упований избранного народа. Метафорика солнца и земли опосредует метафорику жениха и невесты, возводя ее через подаваемые небом блага как предмет Завета к собственной теме произведения — мистическим отношениям Бога и человека.

Итак, если земля — символ человеческой души, грешащей и раскаивающейся, а солнце, соответственно, символ Бога, дающего душе прощение посредством жертвоприношений, приносимых от Его же щедрот, то жертва представляется не тягостной обязанностью, а угощением, свадебным пиром. Такие воззрения для Ветхого Завета на самом деле традиционны (ср. Притч 9:2), но особенно заметны в Септуагинте, например: «дождь усердный Ты отделишь, Боже, достоянию Твоему; изнемогло, а Ты совершил (κατήρτισω) его; животные Твои живут в нем» (Пс 67:10). В еврейском тексте «дождь усердный» (לַבֹּשֶׁת גֶּשֶׁם) — от уже рассматривавшегося корня, с которым связано имя Надав. Но еще важнее употребление слова «отделить» (ἀφορίζω) как термина из жреческого лексикона¹. Часто утверждаемая независимость Бога от жертвоприношений (напр., Пс 49:13) суммируется богословской формулой: «Сказал я Господу: Господь мой Ты, ибо в благах моих не нуждаешься» (Пс 15:2). Человек же, со своей стороны, не просто нуждается в дарах от Бога, но и представляет обладание этими дарами как причастие к некой циркуляции благ в мире: «Господь — доля наследства моего и чаши моей, Ты тот, кто возвращает (ὁ ἀποκαθιστάν) достояние мое мне» (Пс 15:2,5).

¹ Многократно в книге Левит — как глг., выражающий разделение чистого и нечистого.

Поскольку достояние, отделенное в виде жертвы, возвращается обратно, утешительный 19-й псалом, еще только обещающий человеку помощь от Бога, призывает его быть щедрым к небесам: «И всесожжение твое да будет тучным (πλουάτω)». Без этой идеи циркуляции, общей для всех жертвенных культов, трудно было бы понять жертвоприношение как праздник.

Связь между Храмом и плодородием, теоретически постулируемая Шифманом на основе хананейских аллюзий¹, в одном из псалмов по греческому тексту просматривается непосредственно:

Пс 64:6–12

Свят храм Твой, дивен в правде; услышь нас, Боже, Спаситель наш, упование всех концов земли и находящихся в море далеко, поставивший горы силою Своею, препоясанный могуществом, смущающий глубину морскую, шум волн их. Смятутся народы и убоятся знамений Твоих живущие на пределах [земли]. Выходы утра и вечера Ты украшаешь. Ты посетил землю и упоил ее, обильно обогатил ее: поток Божий полон воды; приготовил пищу им, ибо это — приготовление. Борозды ее упои, умножь плоды ее, в каплях своих возвеселится она, сияя. Благословишь венец лета благодати Твоей, и поля Твои наполнятся туком.

Два разных слова со значением «утолять жажду, орошать» (קָשַׁת и קָשַׁת) толковник передал при помощи глагола מִשְׁבֹּקֵם {поить допьяна}². Земля персонифицируется, она «опоена» щедростью Бога³. Наряду с этим вводится ряд образов, связанных с актом украшения. Так, переводчика больше привлекает возможное значение «сиять» в глаголе מִשַּׁח, чем его прямое значение «произрастать»⁴, и это несмотря на контекст, в котором тема

¹ Напр., Ветхий Завет и его мир, с. 185–186.

² Для קָשַׁת обычный пер. — ποτίζω (Пс 35:9, 59:5, 68:22, 77:15), קָשַׁת встречается вообще реже и в том числе со значением «упиваться» (Притч 7:18). В др. псалме он также переведен через מִשְׁבֹּקֵם, причем явно в мистическом контексте: «упиются от тука дома Твоего» (Пс 35:9).

³ Отметим, что сравнение любовной ласки с вином — один из рефренов Песни песней.

⁴ Син переводит сущ. — «росток», и снабжает его мн.ч. для ясности, хотя в МТ это форма ед.ч. В Pesh переведено, как и в LXX, причастием, но от глг. מִשַּׁח {прорастать}. Вообще это слово для передачи впечатления от «сияния» нигде не используется; однако сходство между восстающим солнцем и появляющимся из земли растением для семитских языков естественно (ср.: Frankfort H. Cylinder

но и опаивается ею, как вином (которое действительно выливалось в землю при жертвеннике), и производит тук — главную субстанцию для новых жертвоприношений¹.

Универсальное объяснение жертвенного культа через представление о циркуляции материи посредством огня не противоречит идее творения из ничего, и это в особенности видно тогда, когда само жертвоприношение осмысливается скорее как дар Бога, нежели как удовлетворение требований со стороны Бога. На это указывает сюжетная линия Песни песней, допускающая целостную символическую интерпретацию. В то же время если через образ оленя Бог отождествляется с жертвой, то возникают некоторые аллюзии с хананейскими культами Ваала — весеннего божества, умирающего во время засухи и воскресающего после обильных дождей, буквально прорастая сквозь землю (которая называется его сестрой и женой) новым урожаем. Применимость этих аллюзий к толкованию библейского текста, однако, имеет вполне определенные ограничения. Хананейская религия, основанная на персонификации природных циклов, не может объяснить исторического драматизма грехопадения, подчиняющего себе всю библейскую антропологию и выступающего системообразующим элементом в композиции Песни песней. Исчезновение жениха оплакивается здесь не так, как оплакана гибель Ваала в регулярно возобновляющейся войне с богом смерти: жених только *уходит*, а в руках смерти символически оказывается сама невеста, отправившаяся на поиски. Время умирания Ваала — начало засушливого сезона, время ухода жениха, судя по всему, окончание сезона дождей, а засуха в Песни песней вообще не представлена. Таким образом, если поэма, реконструированная через призму греческого текста, содержит параллели с хананейским культовым эпосом, то это лишь «полемические» параллели, рожденные в другой системе религиозной мысли². Как известно,

¹ Опаивается (μεθύσθησονται... ποτίεις αὐτούς) «туком дома» Гоподня также народ Божий (Пс 35:9) — либо самими жертвоприношениями, либо их результатом. Ср. Пс 22:5 LXX.

² Такую же параллель находил И.Ш. Шифман в запрете на приготовление козленка в молоке (Исх 23:19, Втор 14:21), ссылаясь на угаритский ритуал священного брака, предполагающий как раз обратное: «Ветхозаветный запрет, в сущности, делает невозможным вкушение ритуальной трапезы обряда священного брака и, значит, участие в нем» (Шифман. Ветхий Завет и его мир. С. 187). Подобное заключение от формы к содержанию не кажется нам вполне

боги Ханаана «оспаривали» у Господа роль Владыки неба с его стихиями, причем этот спор дважды решался у потока Киссон.

Подводя итоги, можно утверждать, что смысловая структура Песни песней с точки зрения холистского анализа содержит три слоя, символически описывающие богоявление: первый, сюжетный слой представляет Бога в образе жениха; второй, природный представляет Его подателем производящих сил земли; третий, ритуальный представляет Его инициатором жертвенного культа, вступающим посредством этого в общение с человеком. Последний уровень смысла, связанный с идеей Завета, характеризует Бога Израилева как Бога истории. Но история присутствует в Песни песней также на антропологическом уровне — как история личности, вступившей в драматическую полосу жизни — период ответственности за свои поступки.

б) Премудрость

В парадигме Завета подлежит осмыслению не только история в целом, но и каждое историческое событие в отдельности. По мере того, как в Израиле нарастает обусловленное опытом политических катастроф мироощущение, в котором историческое переживается как трагическое, осмысление истории все больше приобретает характер теодицеи, а мысль о *цели* всего исторического пути, в принципе органичная для народа, у которого есть осознание своего предназначения в мире и наличествует идея истории как таковой, — для народа, считающего Исход началом своего исторического бытия, — выкристаллизовывается в понятие о *конце* истории, обогащающее религиозную картину мира целым комплексом эсхатологических представлений. Забота Бога о народе в целом с точки зрения отдельного страдающего поколения не только не снимает вопроса о цели страданий, но и требует, чтобы судьба части была осмыслена в связи с целым, ввиду целого, — аналогично тому, как забота о мире в целом предполагает осмысление страдания отдельного человека, т.е. *вообще человека*, что мы наблюдаем в книгах Иова и Екклесиаста. В последней тема страданий объективируется с осознанием того,

убедительным: по нашему мнению, сам ветхозаветный ритуал был ритуалом священного брака, но его характер, выражающийся в том числе в приготовлении пищи, был иным, чем у язычников, а участие в языческих обрядах порицалось как *прелюбодеяние* — измена Богу с идолами и стоящими за ними демонами.

что мыслить — это и значит страдать (Екк 1:18). Теодицея оказывается невозможной с точки зрения лишь общего промысла Бога о мире и человеке; попытки представить зло перманентно наказуемым, а добро перманентно вознаграждаемым заводят в тупик; судьба всякого поколения и всякого человека требует своего собственного смысла, который сокрыт в ней до времени подведения итогов, — только этим снимается трагическое, — и относится к ней как скрытый замысел притчи к ее сюжету. Понятие об этом сокровенном замысле раскрывается в категории «премудрости» (חכמה, σοφία).

Поскольку тема Премудрости Божией, которая уже в книге Притчей Соломона получает олицетворение, чрезвычайно важна для понимания того, как формировались основные предпосылки новозаветной христологии¹, основные рассуждения по поводу корпуса книг Премудрости отнесены к III-му разделу настоящей работы. Однако сама тема выходит далеко за пределы так называемого корпуса Премудрости, будучи широко представленной в «сектантской» литературе и неканонических произведениях различного жанра, вошедших в состав Септуагинты. Среди последних особое место занимает книга Иудифь — как описывающая символическими средствами опосредованное исторической действительностью богоявление, в котором Бог дает познать Себя как Премудрость.

Книга Иудифь замечательна тем, что в ней представлена конкретная историческая ситуация, которая, однако, воспринимается не как событие из истории, а скорее как ахетип события². Это связано с изначально заложенной в сюжет книги несообразностью исторических и географических подробностей, которые должны были быть более заметны ее первым читателям³, чем позднейшим апологетам, еще в XIX в. пытавшимся защитить

¹ Ср.: Dunn J.D.G. *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Grand Rapids, 1989. P. 163–212.

² См.: Lorein. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. P. 57.

³ Географические ошибки при описании похода Олоферна настолько гротескны, что современные ученые считают эффект, производимый ими на первых образованных читателей, даже «комическим». Это совпадает с общим современным взглядом на данное произведение как на наполненное не эпическим пафосом, а иронией — при ее бесспорном религиозном значении. См.: Craven T. *Artistry and Faith in the Book of Judith*. Chico, 1983. P. 115; Wills L.M. *The Jewish Novel in the Ancient World*. P. 135.

подлинность рассказа¹. Имя героини отчетливо символично (Ιουδιθ — יודית, Иудейка), с большей или меньшей степенью точности идентифицируются иносказательные значения и других персонажей². Если верно, что это повествование изначально не воспринималось как отражающее реальные события, то тем самым акцентируется его метаисторический смысл³. Какую идею выражает победа вдовы над могущественным полководцем, одержанная при помощи красоты? Для описания победы слабого над сильным этот в высшей степени искусно построенный текст представляется даже слишком избыточным⁴. Феминистская трактовка также страдает односторонностью, ограничивая проблематику книги сексистским углом зрения⁵. Скорее, как высказывался Хааг, эта книга является одной из развернутых притчей об отношениях Бога и Его народа⁶.

¹ Напр., Вигуру. Разбор аргументов за и против подлинности книги см. в кн.: Юнгеров. Введение в Ветхий Завет. Кн. 2. С. 394–396.

² О Навуходоносоре см. ниже. Олоферн (возможно, Ороферн) — имя нескольких исторических деятелей: ряда каппадокийских царей, последний из которых жил в сер. II в. до н.э., и полководца царя Артаксеркса III (IV в. до н.э.). См.: Swete. An Introduction in the Old Testament in Greek. P. 272; Wills. Op. cit. P. 135. Мудрого язычника Ахиора сопоставляют с ассирийским мудрецом Ахикаром, героем популярной легенды, не утратившей своего веса в эллинистическое и средневековое время (в частности, ее знали в Древней Руси). См.: Апресян Р.Г. Наставления и история Ахикара // Сущность и слово. М., 2009. С. 96–114.

³ Это позволяет, в частности, характеризовать ее как «эсхатологический мидраш», т.е. основанное на традициях библейского текста богословское размышление о конечных судьбах мира. См.: Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. 1. С. 599.

⁴ Такую версию предложил видный литературовед А. Шёкель (см.: Wills. Op. cit. P. 157); он же отмечал, наряду с Б. Мецгером, Цейтлином и Крейвен, литературное совершенство книги (см.: Craven. Op. cit. P. 6, n. 20). Противопоставление силы и слабости является в настоящее время довольно распространенным объяснением ветхозаветной историософии (ср.: Кляйн Х.-Д. Идея избранности Израиля с религиозно-философской точки зрения // Сущность и слово. М., 2009. С. 115–123). Однако универсальность этого принципа, как и однозначность отождествления Израиля со «слабым» в его собственном национальном самосознании, вызывают известные сомнения.

⁵ См. изложение: Wills. Op. cit. P. 148–149. Критический разбор феминистских pro et contra относительно сюжета Иудифи представлен в статье южноафриканской исследовательницы Eftimiadis-Keith H. Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical / Old Testament Interpretation // Journal of Theology for Southern Africa. 2010. November. № 138. P. 91–111.

⁶ См.: Wills. Op. cit. P. 156.

Надо заметить, впрочем, что народ показан в этом произведении не с самой благоприятной стороны: он отступает от Бога и в лице толпы, которая заставляет старейшин «города-девы» Ветилуи сдать цитадель¹, находящуюся под угрозой голода, на милость победителя, и в лице самих старейшин, которые уступают этому давлению, и — что наиболее существенно — в лице иерусалимского священства, которое позволило жителям столицы во время голода употребить в пищу начатки и десятины, посвященные Богу согласно заповеди. Закономерно, в связи с этим, что в конце книги сама Иудифь символически становится предводительницей народа: «Она шла впереди всего народа в хоре и вела за собою всех жен; за нею следовали все мужи Израильские, вооруженные, с венками и с торжественными песнями в своих устах» (ст. 15:13). Подобно первосвященнику, пророку или царю, Иудифь предстательствует перед Богом за народ и за его знать. При этом важно отметить, что Бог не появляется в рассказе как действующее лицо: не говорит с кем-либо, не ободряет, не угрожает, не посылает ангелов (как, например, в книге Товита). Это обстоятельство кажется композиционно значимым ввиду того, что есть еще одна персона, которая так же незримо присутствует, является предметом речи, но не выказывает себя непосредственно, а именно — Навуходоносор. Сделанный в книге Иудифи одним из ассирийских царей, которые, подобно ему, выступали по-

¹ Название города (LXX: Βαιτυλούα, Vulg: Bethulia) обычно связывается со словом בַּיְתִלָּה {девственница}. Эта точка зрения повлияла на поэтическую интерпретацию книги в незаконченном стихотворении Пушкина «Когда владыка ассирийский» (см.: Сурат И.З. «Стоит, белеясь, Ветилуя...» // Новый мир. 1997. № 6. С. 200–208). Кроме того, на греч. текст оказал влияние термин βαιτύλος — так назывались камни метеоритного происхождения, которые у греков почитались как священные. Дж. Дж. Фрэзер считал, что это слово имеет хананейское происхождение и означает «дом божества». Во всяком случае, метафорика священного камня для описания цитадели-девы уместна. Конкретно-географически город отождествляют с Витолием (Βαιτολίω, 1 Езд. 5:21 LXX) и, возможно, Вефилем (евр. בֵּית פִּלָּה {Дом Бога}) или его окрестностями (Глубоковский. Библейский словарь. С. 141). Это наводит на мысль о том, что в сказании о Иудифи мог иметься в виду и теофорный топоним: בֵּית פִּלָּה {Дом Бога} или בֵּית פִּלָּה חֵבֶן {Дом Бога Йахве}. С фонетической точки зрения в транскрипции много неясностей. Но тема защиты от поругания и мщения за девство в книге специально проговаривается (ст. 9:2), поэтому образ города-девы, честь которому сохраняет вдова, введен сознательно. Не исключено также, что в евр. подтексте легенды обыгрывалось созвучие слов בַּיְתִלָּה {вдова} и בַּיְתִלָּה {дева}.

ходом «на всю землю» (4 Цар 17:5), он обладает амбициозностью исторического разрушителя Первого Храма — вавилонского Навуходоносора, который, согласно книге Даниила, велел всем подвластным народам поклоняться себе как Богу.

За сюжетом эпической поэмы просматривается как в структурном¹, так и в смысловом отношении почти зеркальная онтологическая схема, основанная на принципах самозванства и пародии. Если Навуходоносор пытается изображать из себя того, кем является один Господь, то и Олоферн должен быть нелепым передразниванием того, чем на самом деле является Иудифь. Поэтому, концентрируясь вокруг отношений последних двух героев, сюжет книги фактически представляет собой описание имманентного посредника трансцендентного субъекта.

	Трансцендентный Субъект	Имманентный Посредник
Истинный	Господь	Иудифь
Самозванный	Навуходоносор	Олоферн

Навуходоносор противопоставлен Богу не в рамках дуалистической модели, даже не в рамках пародии на нее — они оба игнорируют существование друг друга (ни один другого в речи не именует), и поэтому, в силу несомненного онтологического превосходства Бога, сам Навуходоносор есть жалкая и смешная пародия. В свою очередь, Олоферн вовсе не является пря-

¹ Еще несколько десятилетий назад, как сетовала Т. Крейвен, «большинство художников и библеистов принимали во внимание лишь один аспект книги Иудифь, а именно, триумф женщины, держащей в руках отрубленную голову врага. Для большинства ученых, таким образом, настоящей историей Иудифи были 8–16 гл. книги. Хотя рассказчик в действительности создал повесть, в которой женщина, Иудифь, до 8-й гл. не появляется вообще, многие интерпретаторы просто игнорировали большую часть книги, фокусируя свой взгляд на сцене убийства» (Craven. Op. cit. P. 3). Тенденция к прочтению книги с точки зрения «связи ужасного и эротического» возникла в эпоху барокко (см.: Большой путеводитель по Библии. С. 244) и держалась с завидным постоянством до самого недавнего времени. После работы Крейвен, опиравшейся на теорию параллелизмов Лаута, холистский анализ библейской риторики Дж. Мюленберга, на достижения Проппа, Алонсо-Шёкея и др. структуралистов, книга Иудифь анализируется как целое только исходя из сопоставления двух ее полноправных частей (глл. 1–7 и 8–16). На русск. языке подробный анализ композиции см. в работе: Энгель. Цит. соч. С. 384–388.

мой параллелью к Иудифи; различие между ними в силе и могуществе настолько велико, что уподобляется различию между Богом и Навуходоносором, только в обратном соотношении. Однако можно заметить, что сам Олоферн считает за честь появление красавицы в своем лагере, он польщен ее прибытием и тем почтением, которое, как он думает, оказано этим ему. Подчеркнутое уважение Олоферна к дорогой гостье, переходящее в свою комическую противоположность, — он засыпает в ее присутствии, — стоит военачальнику жизни. В определенном смысле между этими персонажами действительно оказывается знак равенства, и в чем-то они даже меняются местами¹. Рассмотрим подробнее типические свойства всех образов повести.

Навуходоносор описывается в терминах и оборотах, которые характерны для высказываний о Боге, особенно в пророчествах, и обладает следующими «божественными» prerogative.

1. Суд. Царь принимает решение «совершить... отмщение всей земле» (ст. 2:1).

2. *Непостижимость*. Он ни с кем не советуется, вместо этого открывая слугам и сановникам, словно пророкам, «тайну своего намерения» (ст. 2:2).

3. *Господство*. Как абсолютный владыка, он требует беспрекословного подчинения и велит «погубить всех, кто не повиновался слову уст его» (ст. 2:3); именуется «господином всей земли» (ст. 2:5).

4. *Власть над стихиями*. Народом приказано «приготовить землю и воду» перед его пришествием (ст. 2:7)².

5. *Власть над пространством*. Он обещает расселить пленников «по концам всей земли» (ст. 2:9).

¹ Указанием на этот обмен, собственно, исчерпывается феминистская трактовка книги (ср. Wills. Op. cit. P. 148–149), хитроумно вскрывающая разнообразные символы, которые выявляют «маскулинность» поведения героини. Энгель (Цит. соч. С. 396) отмечает, что в одной части текста Олоферн «даже сам разговаривает как женщина», а именно в словах «твой Бог будет мой Бог» (ст. 11:23), ср. Руфь 1:16.

² «Приготовить землю и воду» (ἐτομάζειν γῆν καὶ ὕδωρ) — нем. комментаторы предполагают, что форма высказывания заимствована из указов персидских царей (согласно Геродоту, VI. 48–49) — «требовать царю землю и воду» (αἰτέειν βασιλεῖ γῆν τε καὶ ὕδωρ), т.е. средств для сухопутного и морского передвижения войск (Septuaginta Deutsch, ad loc.). По смыслу, однако, слова Навуходоносора другие: в отличие от Дария, которого цитирует Геродот, он обращается не к вассалам, а к врагам, и призыв «приготовить» звучит как угроза неминуемого нашествия.

6. *Промысел*. Он откладывает наказание для некоторых и приказывает Олоферну сохранить их «до дня обличения их (εἰς ἡμέραν ἐλεῦμοῦ αὐτῶν)» (ст. 2:10).

7. *Жизнь*. «Ибо жив я, и крепко царство мое: что сказал, то сделаю моею рукою» (ст. 2:12). В Библии «Живу Я» — формула клятвы, которую использует Бог (ср. Чис 14:28). Человек обычно клянется словами «Жив Господь».

8. *Божественность*. «Кто же Бог, как не Навуходоносор? Он пошлет силу свою и сотрет их с лица земли» (6:2). «Ибо он сказал — и не напрасны будут слова повелений его» (6:4). Один и тот же глагол ἐπικαλέω {призывать} употребляется относительно Господа в ст. 8:17 и Навуходоносора в ст. 3:8 ἐπικαλέσονται αὐτὸν εἰς θεόν {призвать его как Бога}¹.

9. *Единственность*. «[Олоферн] разорил все высоты их и вырубил рощи их: ему приказано было истребить всех богов той земли, чтобы все народы служили одному Навуходоносору, и все языки и все племена их призывали его, как Бога» (3:7–8).

10. *Благость*. «Ты найдешь себе спасение; не бойся: ты будешь жива в эту ночь и после... всякий будет благодетельствовать тебе (εὖ σε ποιήσει), как бывает с рабами господина моего, царя Навуходоносора» (ст. 11:3–4). Это напоминает благословение Израиля (Быт 12:3, Числ 24:9).

Стоит отметить, что после гибели Олоферна и рассеяния его войска Навуходоносор как бы перестает существовать: ввиду этого все высказывания о нем в первой половине книги оказываются, фактически, фантомными. Он вполне определенно выполняет роль «не-сущего бога», для которого Олоферн принимает на себя роль посланника, в процессе осуществления своей миссии отождествляющегося с самим посылающим — поначалу в величии, а затем и в ничтожестве².

¹ Последний пример у Тони Крейвен в ряду с другими параллелями, большинство из которых литературны и могут быть объяснены как идиоматические выражения, в связи с чем мы не считаем нужным приводить их; любому внимательному читателю не составит труда их отыскать. (Ср.: Craven. Op. cit. P. 53–54).

² Иудейское предание знает принцип отождествления: «“посланник” — то же, что “пославший”» (Берахот V. 5). В соответствии с этим принципом следует понимать библейские сюжеты, в которых поклонение ангелу рассматривается как поклонение самому Богу.

1. По отношению к Навуходоносору — он «был вторым по нем» (ст. 2:4).

2. Посылая Олоферна, царь говорит: «Ты пойдешь от лица моего» (ст. 2:5).

3. Ему вверено господство над землей: «Предавай их смерти и разграблению по всей земле *твоей* (ἐν πάσῃ τῇ γῇ σου)» (ст. 2:11).

4. Филистимляне встречают его, как бога: «Они и вся окрестность их приняли его с венками, ликами и тимпанами» (3:7–8).

5. Его слово так же непреложно, как и слово его господина: «Я сказал, и ни одно из слов моих не пропадет» (6:9).

6. Выход военачальника к Иудифи описывается так, что напоминает храмовое действо: «Олоферн отдыхал на своей постели за занавесом, украшенным пурпуром, золотом, изумрудом и драгоценными камнями. [Когда] ему доложили о ней, он вышел в переднее отделение шатра, и перед ним несли серебряные лампы... Она, пав на лице, поклонилась ему, и служители его подняли ее» (10:21–23).

7. Олоферн представляется карающим жезлом, посланным «для исправления всякой души (εἰς κατόρθωσιν πάσης ψυχῆς)» (ст. 11:7). Как отмечает С. Гордон, «посохи и жезлы божественного происхождения, которые служат оружием для обеспечения победы, распространены в восточносредиземноморских мифах и сказаниях»¹. С библейской метафорой жезла мы не раз еще будем иметь дело.

8. Он призван соединить со своим «Богом» всю тварь: «Не только люди чрез тебя будут служить ему, но и звери полевые, и скот, и птицы небесные чрез твою силу будут жить под властью Навуходоносора и всего дома его» (ст. 11:7). Приглашая Иудифь в шатер Олоферна, его евнух сулит ей «быть в этот день как одною из дочерей сынов Ассира, которые предстоят в доме Навуходоносора» (ст. 12:13), как бы не делая разницы между своим господином и самим царем.

9. Личные дарования Олоферна исключительны: «Мы слышали о твоей мудрости и хитрости (τὰ πανούργευσμάτα) ума твоего, и всей земле известно, что ты один добр (ἀγαθός) во всем царстве, силен в знании и дивен (θαυμάσιος) в воинских подвигах» (ст. 11:8).

¹ Гордон С.Г. До Библии. Общая предыстория греческой и еврейской культуры. М., 2011. С. 11–12.

10. Олоферн наследует *власть и пастырство* над Израилем на горе Сионе: «Я поведу тебя чрез Иудею, доколе не дойдем до Иерусалима; поставлю среди его седалище твое (τὸν θρόνον σου ἐν μέσῳ αὐτῆς), и ты погонишь (ᾗξεις) их, как овец, не имеющих пастуха... Это сказано мне по откровению и объявлено мне, и я послана возвестить тебе» (ст. 11:19).

11. Услуга, оказанная Олоферну, достойна быть целью человеческой жизни: «Поспешу исполнить все, что будет угодно господину моему, и это будет служить мне утешением до дня смерти моей» (ст. 12:14).

12. При разговоре с ним Иудифь отмечает и *живительные* качества этого общения: «Сегодня жизнь моя возвеличилась во мне больше, нежели во все дни от рождения моего» (ст. 12:18).

13. Число войска, которое ведет Олоферн, символизирует *полноту*: 120 тыс. пехоты и 12 тыс. всадников. «В целом, — резюмирует Лорейн, — есть существенные показатели для того, чтобы сопоставить метаисторические военные и религиозные действия Олоферна на службе у Навуходоносора с эсхатологическими политико-религиозными акциями антихриста на службе у сатаны»¹.

Не нуждается в комментариях тот сатирический эффект, который производят слова, приведенные выше, на читателя, знакомого с общим замыслом книги, — в особенности это касается тех мест, где похвалы Олоферну доводит до последней степени сама Иудифь². Однако следовало бы очистить их от отрицательного знака, которым они наделены в отношении к библейской действительности, чтобы, оценивая их с формальной стороны, увидеть в этих пародиях на богословские формулы своего рода негативную теологию, которая только и оправдывала бы слыш-

¹ Lorein. Op. cit. P. 64.

² «Сегодня жизнь моя возвеличилась во мне больше, нежели во все дни от рождения моего» (ст. 12:18). Надо заметить, что эти пафосные слова Иудифь произносит без лукавства, так как она видит, что вино начинает действовать на Олоферна, и приближается, таким образом, время исполнения ее замысла. Более того, ни одно из высказываний Иудифи вообще не является лживым, так как победа предсказывается ею Олоферну лишь в том случае, если иудеи нарушат завет с Господом. Обещая, что на днях это произойдет, Иудифь также говорит правду, ибо она знает, что старейшины Ветилуи готовятся сдать город, связав себя клятвой с потребовавшей этого толпой.

Дело здесь не в какой-то ревизии традиции: героиня не ставит под сомнение иерократическое устройство израильского общества, — но в определенной теологии, которая требует прозрачности действия Бога и одновременно признает необходимость посредства для этого действия в мире. Символом такой прозрачной опосредованности и становится сама Иудифь, которая низлагает Олоферна не военной силой, но исключительно красотой, а также «словом и хитростью» (ст. 9:13), т.е. проявлениями Божественной Премудрости. Красота Иудифи преисполнена достоинства, она подобна отполированному зеркалу, которое заставляет Олоферна обратить взоры на самого себя. Он хочет понравиться ей, ищет «обольстить» ее (ст. 12:16) — употребляется тот же глагол ἀπατήσαι, которым Иудифь выражает свое намерение в отношении Олоферна, когда молится об успехе своего дела. По собственной легенде, Иудифь приходит к Олоферну не для того, чтобы отдаться ему, но для того, чтобы назвать время, когда иудеи отступят от Бога, чтобы он мог легко победить их, — а узнать об этом она должна в молитве. Здесь причина промедления Олоферна, который удивляется ее мудрости, начинает смотреть на себя ее глазами, пьет вино в ее присутствии, наконец засыпает и уже буквально «теряет голову»: «красота ее пленила душу его; меч прошел по шее его» (ст. 16:9).

Описание красоты Иудифи примечательно. В нем не так много элементов: лицо, чистота тела, миро, одежды веселия, сандалии, золотые украшения, наряды, головной убор, льняная одежда. Нельзя с уверенностью говорить о том, что Иудифь накладывала на лицо краски¹. Что касается прочего, в ее одежде нет ничего такого, что невозможно было бы отождествить с элементами ритуальных одеяний. Так, носить одежду из льна были обязаны левиты; сандалии надевали сопровождавшие скинию; одежды веселия, в которые Иудифь раньше облакалась «для мужа своего», напоминают о праздничных, а золото и наряды — о ритуальных облачениях; головной убор и особенно миро ассоциируются с помазанием царей и священников. С собой во вражеский стан Иудифь также берет предметы, обладающие строго религиозным

¹ Глг. καλλωπίζω, употребленный в ст. 10:4, имеет значения «украшать лицо» (в том числе «румянить») и вообще «наряжаться». В ст. 16:7 уточняется, что Иудифь помазала лицо благовонной мазью (ἐν μυρίσμῳ).

смыслом: «Дала служанке своей мех вина и сосуд масла, наполнила мешок мукою и сушеными плодами и чистыми хлебами» (ст. 10:5). Она и действительно пользуется ими для обоснования своей просьбы предоставить ей отдельное место в лагере ассирийцев: «Ибо раба твоя благочестива и день и ночь служит Богу Небесному... пусть раба твоя по ночам выходит на долину молиться Богу» (ст. 11:17). Олоферн в ответ не только проявляет неожиданную веротерпимость, но и с легкостью отождествляет предмет своей собственной веры с предметом упования Иудифи: «Хорошо Бог сделал, что вперед этого народа послал тебя, чтобы в руках наших была сила, а среди презревших Господа моего (τὸν κύριόν μου) — гибель. Прекрасна ты лицом, и добры речи твои. Если ты сделаешь, как сказала, то твой Бог будет мой Бог (ὁ θεός σου ἔσται μου θεός); ты будешь жить в доме царя Навуходоносора и будешь именита во всей земле» (ст. 11:22–23). На фоне подобных иронических превращений текста вырисовывается один вполне серьезный факт: Иудифь действительно выходит из Ветилуи для того, чтобы совершить род священнодействия.

Не праздны ли приведенные соображения, и не является ли случайной вся эта цепь ассоциаций? Общий смысл произведения побуждает считать иначе. Вернемся к параллели «негативной теологии» Навуходоносора и Олоферна с истинной теологией автора книги, в которой Иудифь является оппозицией ассирийскому полководцу. Как уже было отмечено, вдова из Ветилуи не примеряет на себя образ непобедимого воина, ее победа совершается «словом и хитростью». Более того: в книге вообще принижается роль мужчин, и ничто не указывает на то, что их малодушие, проявленное во время осады, в дальнейшем чем-либо будет компенсировано. У Иудифи, в отличие от Деворы, нет даже своего Барака; единственный мужчина, которому она принадлежит, покоится в гробнице, нося двусмысленное для еврейского исторического слуха имя Манассии. Эти обстоятельства используются в аргументации феминистского толкования книги, однако надо заметить, что выражения вроде «жена спасет мужа» (Иер 31:22) периодически встречаются в Библии, указывая на необычайное и поучительное. Вместе с тем противопоставление женщины полководцу не абсолютно. Хотя Иудифь не похожа на Олоферна, он сам делается похожим на нее, когда желает обольстить красавицу именно тем, чем она вскоре низложит его, — словом и хи-

ком вольное обращение с библейским словом, допущенное в них как бы для создания насмешливой речи¹.

Книга Иудифь — создана она до, после или во время Маккавейского восстания² — относится к тому времени, когда мессианская идея, обнародованная пророками, занимала прочные позиции в историческом самосознании евреев. Олоферн имеет очевидные признаки Мессии, некоторые из которых известны по ветхозаветной, а некоторые — и по новозаветной литературе. Так, образ «овец, не имеющих пастуха», встречающийся у пророков (напр., Иез 34:11), полное развитие как образ именно мессианский получает в Евангелии (Мф 9:36). Здесь, в книге Иудифь, он связывается с престолом, поставленным «посреди» священной столицы, т.е., очевидно, на горе Сион. Отсюда можно видеть, что мессианские ожидания ассоциировались также с Храмом: и действительно, нашу мысль о том, что в описании шатра Олоферна с его двумя отделениями содержится намек на устройство иерусалимского Храма, подтверждает поступок Иудифи, которая «принесла все сосуды Олоферна... и занавес, который она взяла из спальни его, отдала в жертву Господу» (ст. 16:19). Обратная аналогия с расхищением сосудов Храма историческим Навуходоносором очевидна.

Иерусалимский Храм	Шатер Олоферна
Святое святых отделено пурпурной завесой	Внутренняя часть отделена пурпурной завесой
Золотые и серебряные светильники	Серебряные светильники

¹ Т. Крейвен находит этот прием в книгах Иова, Ионы, Руфи, Есфири и Товита — «использование языка комедии для достижения глубоких богословских умозрений» (Craven. Op. cit. P. 116). Она ссылается на труды: Good E.M. Irony in the Old Testament. Philadelphia, 1965; Whedbee J.W. The Comedy of Job // Semeia. 1977. № 7. P. 1–39.

² Юнгеро (Цит. соч. С. 393) датирует ее началом II в. до н.э., так как в ней не видно следов гонений Антиоха. Современные авторы — Энгель, Лорейн и др., наоборот, видят в Навуходоносоре черты Антиоха, в самом же имени героини — намек на Иуду Маккавея (см.: Энгель. Цит. соч. С. 393). Конкретное историческое лицо — а именно, Никанора — усматривают и в Олоферне (Wills. Op. cit. P. 142). В новейшем немецком коммент. (Septuaginta Deutsch, I. S. 1298) уточняется, что книга должна была быть создана в конце II в., но не позднее 104 г. до н.э., когда Галилея была вновь иудайизирована (ср. ст. 2:28 и далее, где описано расселение народов в Палестине согласно видению автора).

Иерусалимский Храм	Шатер Олоферна
Золотые и серебряные сосуды	Серебряные сосуды
Народ падает ниц перед первосвященником	Иудифь падает ниц перед Олоферном
Во дворе Храма возливается жертвенное вино	В передней части шатра Олоферн пьет вино
Здесь же приносятся кровавые жертвы	Здесь же Иудифь отрубает голову Олоферну

Возвращаясь к преданию о смерти первосвященника Симона, рассказанному в тосефте к трактату Сота, можно сопоставить отношение Олоферна к Навуходоносору с аналогичным отношением олицетворенного имени Господа, пребывающего в иерусалимском Храме, к самому Господу. Близко к этому подходят богословские категории Мемры и Метатрона из семитоязычной литературы эллинистического времени¹, а также образ архангела Михаила в некоторых кумранских произведениях². Отдельно следует упомянуть Мелхиседека, которому кумраниты отводили роль эсхатологического судьи и который представляется прообразом Христа в Послании к Евреям. Именно Мелхиседек мог бы занять место на обновленном Сионе, обладая старшинством священства по отношению к Левию³. При этом Олоферн наделен и другими очевидно «мессианскими» качествами, которые приближают его образ к предмету ожиданий кумранитов: он полководец непобедимой армии своего «Бога», осуществляющий

¹ См.: Муретов М.Д. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 130 и далее; Глаголев А.А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. К., 1900. С. 24–25.

² Напр., «Свиток войны»: «Он посылает помощь навеки... мощью могучего ангела, для предводительства Михаила в вечном свете... чтоб возвысить средь богов предводительство Михаила, а власть Израиля — над всякой плотью» (1QM XVII. 6–7).

³ Тема Мелхиседека вполне определенно звучит уже в каноническом псалме 110-м. Согласно кумранскому коммент. «Мидраш Мелхиседек» (11QMelch) этому эсхатологическому лицуверяются полномочия «освободить и отпустить», а также «мстить судом Господа». Филон Александрийский отождествляет его с Логосом (Аллегории законов III. 26). Подробнее см.: Тантлевский И.Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 8–9 и далее.

тостью. В свою очередь, она тоже уподобляется ему после своей духовной победы, когда берет в руки меч¹.

Примечательно, что от начала до конца в нашей повести не выражается никаких специальных мессианских ожиданий. Наоборот, образ Иудифи, как олицетворение неожиданно поданной Богом помощи, противостоит всем знакам военной силы, вообще мужской силы, что наводит на мысль о чуждости автора книги тем кругам, которые ожидали Мессию как военачальника и завоевателя. Кого же представляет собой Иудифь? Характер ее поступка, возвышенно-иронический тон повествования в целом указывает на Премудрость Божию (חכמה למעלה), которая в лице Иудифи достигает персонификации, хотя о ее собственной персональности, в отличие от книг корпуса Премудрости, данная повесть умалчивает. Как и Олоферн, Иудифь сама обладает мессианскими чертами, которые книга, что примечательно, не усваивает никому иному. Она и ее противник — оба личностные активные начала, которые не распадаются на множество сил, или операторов безусловного в мире условном. От лица к лицу им вручаются полномочия, чтобы самое важное совершалось их «рукою»; действуя «от имени», они прославляют и собственные имена. То, что героиня — человек, показывает ее нужда в молитве, упование на Бога, скромность в самооценке. Молится она и перед выходом из дома, и перед убийством спящего врага. То же, что наряду с человеческим в ней персонифицирована сама Премудрость, выявляется, в частности, тем, что после молитвы она не получает никакого извещения, но без тени неуверенности приступает к совершению задуманного. В словах, которыми она обличает старейшин, также на негативном фоне представлена тема Премудрости: «Вот, вы теперь испытуете Господа Вседержителя, но никогда ничего не узнаете; потому что вам не постигнуть глубины сердца у человека и не понять слов мысли его: как же испытаете вы Бога, сотворившего все это, и познаете ум Его, и поймете мысль Его?» (ст. 8:13–14). Иудифь уже намекает здесь на свой замысел, который, таким образом, она ставит в параллель

¹ Крейвен (Op. cit. P. 54) отмечает еще литературные параллели, которые в этом случае не выглядят случайными: Олоферн приводит в действие «совет» (τῆς βουλῆς, ст. 2:2) своего господина, Иудифь — «советы» (τάς βουλάς, ст. 8:16) своего Господа; перед Олоферном народы испытывают «страх и трепет» (φόβος καὶ τρόμος, ст. 2:28), и ассир. войско после обнаружения гибели полководца переживает то же самое (τρόμος καὶ φόβος, ст. 15:2).

Божьему; аналогичным образом соотносятся мудрость праведника и Премудрость Божия в книгах Соломонова корпуса.

«Премудрость» — существительное женского рода в еврейском и греческом языках, отчасти поэтому ее образы в Библии обычно являются женскими. Это наилучшее объяснение того, почему автор книги, которая говорит о победе мудрости над силой, делает ее центральное лицо женщиной. В еврейском и арамейском, но не греческом языке женского рода также слово «дух» (פֶּה, רוּחַ). Поскольку автор книги был, видимо, из билингвальной среды, он должен был хорошо знать это. В гимне, который после победы поет Иудифь, успех ее дела сравнивается с мироустроющим действием Божественного Духа: «Ты послал Духа Твоего, — и устроилось (ῥηκόδομησεν), — и нет [никого], кто противостоял бы гласу Твоему» (ст. 16:14). Голос и дыхание (т.е. дух) взаимосвязаны, поэтому здесь наличествует параллель между одним из библейских олицетворений Бога¹ и непосредственно совершаемым деянием Бога в мире. Таким образом, кроме явления Премудрости, можно приписать образу Иудифи еще явление Духа Божьего, что сближает его с образами древних пророков и пророчиц. Поскольку вера в пророчества в книге никак не отражена, весьма вероятно, что она создавалась как утешение израильтянам в пору утраты пророческого дара после возвращения из плена, когда все большее место в религиозной мысли занимала идея Премудрости.

в) Дух

Дух в ветхозаветном словоупотреблении — не просто ветер и не просто ангел, а дыхание Бога, понимаемое как «физически», так и «метафизически»². Это показывается фразой из книги про-

¹ В Ветхом Завете «Дух Господень» еще не выступает отчетливо как Лицо (ср. соотв. места в Евангелии от Иоанна и Деяниях апостолов), но, несомненно, в ряде текстов олицетворяет Бога и действует от Его имени не как один из сотворенных духов, а, подобно Премудрости, как определенная грань или характеристика самого Божества.

² Разделение физического и метафизического при анализе библейского мышления условно в том отношении, что никаких четких дефиниций для подобных представлений мы в Библии не найдем, тогда как свидетельств их взаимного перехода или превращения в ней множество. С другой стороны, если некоторая реальность (например, злой дух в книге Иова) считается причиной некоторой другой (например, урагана), то тем самым уже дано основание для их

рока Исаии, являющейся осмыслением события Исхода из Египта: «Не посредник, не ангел, но Сам Господь спас их... славная мышца Его разделила пред лицом Его воду, чтобы соделать Ему вечное имя... и сошел Дух от Господа и путеводил их» (Ис 63:9–14). В этом отрывке «Дух» может быть как ветром, так и ангелом, поскольку эпизод из второй книги Моисея, к которому он отсылает (Исх 14), повествует о разделении Красного моря посредством «сильного восточного ветра» (ст. 21) перед евреями, которых вел в столпе облачном и огненном «Ангел Божий» (ст. 19). Однако у Исаии специально оговаривается, что евреев спас «не посредник, не ангел, но Сам Господь». Каждое из упомянутых лиц имеет свое соответствие в тексте-источнике. «Посредником», по всей видимости, называется Моисей, которому было сказано: «Подними жезл твой и прости руку свою на море и раздели его» (ст. 16). «Ангел» соответствует «Ангелу Божию». Можно добавить, что жезл и рука Моисея изображают «славную мышцу» Господню, которая у Исаии поставлена в параллель Духу. Мышца разделяет море, Дух ведет сквозь него Израиль.

Если вновь обратиться к тексту-источнику, становится понятно, что пророческий текст отождествляет их: во-первых, «Господь шел перед ними днем в столпе облачном... и ночью в столпе огненном» (Исх 13:21), а во-вторых, как возглашает в своей хвалебной песне Моисей, «от дуновения Твоего расступились воды, влага стала, как стена, огустели пучины в сердце моря... Ты дунул духом Твоим, и покрыло их море» (Исх 15:8,10). Что причиной необычайно сильного ветра считается *дыхание* Самого Бога, для сознания древних, в котором Бог опознается как повсюду присутствующий в мире, совершенно нормально. Ветер воспринимается в Библии как знамение присутствия Бога (2 Цар 5:24, 1 Пар 14:15)¹. Примечательно то, что Исаия употре-

различения. Применяя последнее систематически, можно заметить, что, как и у др. народов древности, у евреев нематериальные или «тонкие» деятели обычно мыслятся движущими причинами материальных или более «грубых», а главное, безличных (т.е. не обладающих собственным центром) явлений. Этот центр, или двигатель, не просто производящий движение, но его направляющий, и будет «метафизическим» в них.

¹ Этот взгляд обладал значительной устойчивостью в религиозном сознании. Так, в тесной связи с учением о Святом Духе и с явной опорой на библейские исторические примеры он составляет ключевой сюжетный элемент в др.-русск. Сказании о Мамаевом побоище (эпизод со вступлением в бой засадного полка).

бляет слово «Дух» для воспоминания о путеводстве, тем самым отождествляя силу, разделившую море, с мудростью, которая вела Израиль по пустыне, и это — «не посредник, не ангел, но Сам Господь». Поскольку мы говорим о тексте пророческой традиции, естественно предположить, что и основанием для такого отождествления было представление о «Духе пророчества». Тогда сюжет приобретает завершенные черты: Дух присутствует и в сильном ветре, и в ангеле, и в Моисее, и в целой цепи пророков, которые руководят Израилем на протяжении его истории. Этим «делается вечное имя» Господу, потому что «Дух от Господа».

В связи со сказанным представляется интересным следующий фрагмент в интерпретации переводчиков:

Наум 2:1–2

LXX	MT
ἰδοῦ ἐπὶ τὰ ὄρη οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου Се, на горах ноги благовествующего καὶ ἀπαγγέλλοντος εἰρήνην· и возвещающего мир: ἐόρταζε, Ἰούδα, τὰς ἐορτάς σου, празднуй, Иуда, праздники твои, ἀπόδος τὰς εὐχάς σου, воздай обеты твои, διότι οὐ μὴ προσθήσωσιν ἔτι ибо не станут более τοῦ διελθεῖν διὰ σοῦ εἰς παλαίωσιν. проходить тобою во разорение¹. συντετέλεσται, ἐξήρται. Скончался, извергнут он. ἀνέβη ἐμφυσῶν εἰς πρόσωπόν σου Взошел вдыхающий в лице твое, ἐξαιρούμενος ἐκ θλίψεως· удаляющий от скорби: σκόπευσον ὁδόν, κράτησον ὁσφύος, воззри на путь, укрепи чресла, ἀνδρῖσαι τῇ ἰσχύϊ σφόδρα мужайся для великой силы.	הנה על ההרים רגלי מבשר Се, на горах ноги благовествующего, משמיע שלום возвещающего мир: חגי יהודה חגיך празднуй, Иуда, праздники твои, שלמי נדריך воздай обеты твои, כי לא יוסיף עוד ибо не станет более לעבר בכ בליעל проходить тобою Велиар: כלה רכנת он совсем уничтожен. עלה מפיץ על פניך Поднялся сокрушающий пред тобою: נצור מצורה утверждай твердины, צפה דרך חזק מתנים наблюдай путь, укрепляй чресла, אמן כח מאד собирайся с силами.

¹ בליעל¹ понято в букв. смысле («запустение», «ничтожество»), а не как имя собственное.

Этот отрывок представляет собой законченный текст, который может быть проанализирован исходя из параллелей в его структуре. Такие параллели, по нашему мнению, имеются, причем Септуагинта делает их более явными. В первую очередь обращает на себя внимание мотив подъема: сначала сообщается, что благовестник уже находится «на (לָע) горах», и упоминание ног служит образом совершающегося или совершенного восхождения; затем — что некто «поднялся» (הָלַע) перед Иудой или, буквально, «на (לָע) лице твое». Представление о «сокрушающем» (רָמַע) может быть как положительным, так и отрицательным, в зависимости от того, к чему готовит слушателей данный текст: к терпению скорбей или к исходу из плена, т.е. опять-таки *восхождению* (ср. Быт 46:4 LXX), в Иудею. Как той, так и другой перспективе может соответствовать призыв «укреплять чресла». Во втором случае параллелью к этому месту будет другой пророческий текст — «перед тобою пойдет стенорухитель» (Мих 2:13)¹. Септуагинта, однако, вовсе по-другому читает само исходное для этой интерпретации выражение, вместо רָמַע {молот} имея в своем оригинале, видимо, פָּנַע {вдыхающий} — от глг. פָּנַע. Выражение «Вдыхающий в лице» самую очевидную ассоциацию имеет в рассказе из книги Бытия о сотворении Адама, которому Бог «вдунул (פָּנַע) в лице его дыхание жизни». Не менее важная коннотация содержится в греч. переводе Плача Иеремии, где «дыханием лица нашего» назван Помазанник Израилев (Плач 4:20)². Таким образом, в тексте LXX описывается *пересоздание* или *возвращение к жизни* народа иудейского силой эсхатологического героя, который, возможно, отождествляется с Мессией³. Соответственно этому слова «скончался, извергнут» (ед.ч.) относятся к народу, поскольку субъект предшествующей речи (разоритель) представлен во мн.ч.

¹ Этот «стенорухитель» (*порец* רָמַע), т.е. некто расчищающий путь для выхода евр. народа из плена, отождествляется с Мессией как потомком Фареса (רָפַע) у р. Шломо Ицхаки и др., с Илией у р. Давида Кимхи. См.: *Сантала Р.* Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995. С. 33.

² МТ: יְהוָה מְשִׁיחַנוּ רִיחַ {дыхание ноздрей наших, Помазанник Господень}. LXX: πνεῦμα προσώπου ἡμῶν χριστός κύριος {дыхание лица нашего, Христос Господь}. Можно предположить как влияние одного пер. на другой, так и наличие за ними своеобразной мессианской идиоматики грекоязычного еврейства.

³ Заметим к этому, что некоторые раввины с пришествием Илии пророка, предвещающего Мессию, связывали воскресение мертвых Духом Святым (Сота IX. 14).

Разорение, гибель, смерть оказываются центром композиции. Остальные мотивы образуют пары:

Се, на горах ноги благовествующего и возвещающего мир: празднуй, Иуда, праздники твои, воздай обеты твои.	Взошел вдыхающий в лице твое, удаляющий от скорби: воззри на путь, укрепи чресла, мужайся для великой силы.
---	---

Все эти соответствия довольно прозрачны: благовествование дает слушающим «присутствие духа» и как бы возрождает их к жизни; обещанный мир устраняет причину скорби; праздник, связанный с возвращением из ассирийского плена, соответствует исходу из Египта и совершению Пасхи, которая должна была съедаться стоя, в препоясании чресел и с дорожными посохами в руках; исполнение обетов, разумеется, требует силы и мужества. Существенно для нашей темы во всем этом то, что прямая параллель проводится между пророком-благовестником и тем животворящим дыханием¹, Божественный источник которого прямо не называется, но самой торжественностью этого гимнического фрагмента подразумевается².

Дух как субъект богоявлений сопровождает некоторые упоминания о Мессии. Это может быть связано с тем, что само помазание, главный признак Мессии как «помазанника», ставится в зависимость от предварительного пришествия Духа Господня (Ис 61:1). В качестве мессианского может быть истолкован фрагмент, в котором содержится фраза: «И ныне Господь послал Меня, [как] и Духа Своего» (Ис 48:16)³. Представляется важным, с нескольких точек зрения, также другой пророческий отрывок: «Господи! в скорби мы вспомнили о Тебе; в скорби малой — наставление Твое для нас. И как болящая приближается к родам

¹ Ср. у Филона: «Преимущества он [т.е. Моисей в книге Бытия] удостоил дух и свет. Первый он именует Божиим, ибо дыхание — самое важное для жизни, а источник жизни — Бог» (Сотворен., 20).

² Параллель этому находим в кумранском Мидраше Мелхиседека 2.18, где на основе Ис 52:7 («Как прекрасны на горах ноги благовестника...») отождествляются «благовестник» (מְבַשֵּׂר) и «помазанник Духа» (מְשִׁיחַ הָרוּחַ).

³ Разбор ст. см. в статье: Некрасов А.А. Всегда ли русский перевод с еврейского текста точно передает содержание ветхозаветных книг? // Православный собеседник. 1898. Февраль. С. 153–161. Ср. тж. толкование Дидима Слепца (О Святом Духе, 26).

и вопит от болей своих, такими были мы для Возлюбленного Твоего, ради страха Твоего, Господи. Во чреве приняли мы, и поболели, и родили: Дух спасения Твоего сотворили на земле. Мы не падем, но падут поселившиеся на земле» (Ис 26:16–18). Этот отрывок имеет признаки эсхатологического (речь идет о «падении» *всех* жителей земли, кроме верующих), мессианского (в связи с упоминанием Возлюбленного) и сотериологического (обещается прекращение страданий). Упоминание болей рождения в связи с Мессией известно из кумранских «Благодарственных гимнов», где наличествует следующий важный фрагмент: «Как город, укрепленный пред лиц[ом врага], я буду в тяготе, как женщина в родах, перворождающая... И чреватая Мужем стиснута своими болями... Вырвется из горнила чреватости Дивный Советник (ср. Ис 9:6) в своем могуществе... И чреватая аспидом (или: ничтожеством: *ḥḥḏ*, ср. Ис 41:24) [также] обречена острой муке» (1QH III. 7,9–10,12).

Кто оказывается рождаемым в Ис 26:16–18 по чтению LXX — Возлюбленный или Дух спасения — вопрос, не имеющий однозначного ответа. По-видимому, рождение Возлюбленного и «сотворение» Духа спасения «на земле» отождествляются или мыслятся как взаимосвязанные события, аналогично с Ис 48:16. Замечательно, что в итоге все сводится к отношениям непосредственно с Богом: зачатию соответствует страх Божий, мукам — воспоминание о Боге, а рождению — «наставление», полученное также от Бога. Как заключительная фаза родового цикла, и само рождение должно быть связано с Богом. Тогда упомянутый Дух спасения должен быть Божественным Духом, сродни пророческому вдохновению, а точнее, предметом и поводом всех пророчеств, так как их единственной целью было спасение Израиля. Слова «сотворили на земле» могут указывать на то, что Дух имеет неземное происхождение: не будучи творением рук человеческих (так характеризуются только языческие боги), Он «творится» рождением *Возлюбленного*, или *Возлюбленному*, т.е. делается через это пребывающим на земле, как на небе. Именно поэтому Он смертоносен для «поселившихся на земле», т.е. людей, сделавших землю своим единственным упованием, без обращения к небесному. Мотивы осуждения «земного» в этом смысле, т.е. в смысле жизни, лишенной страха или памяти о Боге, довольно широко представлены не только в греческом, но и в еврейском

тексте Библии. В книгах корпуса Премудрости они проработаны как целостное учение в связи с теологией и антропологией этих книг. Позднее мы к этому корпусу еще вернемся для установления более ясных отношений между понятиями о Премудрости, Духе и Помазаннике Божиим.

2. КОСМОЛОГИЯ

2.1. Бездна и море

Выше было показано, что «земля», с точки зрения переводчиков Септуагинты, не является совечным Богу субстратом вещей. Однако в мифологии древнего мира на этот статус претендовала преимущественно водная стихия, которая осталась в стороне от нашего рассмотрения онтологического вопроса. Существенно то, что в Ветхом Завете водная стихия поэтизируется вплоть до того, что предстает образом сил, вступающих в противостояние с Богом. Исследователи находят этому множество параллелей в месопотамских и хананейских мифах, самые близкие — это борьба Мардука с Тиамат, в ходе которой осуществилось творение космоса, и борьба Ваала с морским божеством Йамму, а также драконом Лотану, в котором угадывают библейского Левиафана. После открытия в 1930-х гг. клинописной библиотеки города Угарит в Сирии (XIII в. до н.э.) хананейская версия стала преобладать над вавилонской. Признавая, что «угаритский миф не является прямым источником библейского», ученые, ориентированные на поиск в Библии реликтов «языческого прошлого» Израиля, считают несомненным, «что и в Угарите, и в Библии разрабатывается общий мифологический сюжет»¹. Септуагинта — слишком позднее произведение для того, чтобы подтвердить или опровергнуть эту гипотезу имеющимися в ней данными внутренней библейской экзегезы. Но на основании ее изучения можно, по крайней мере, уяснить, каким было понимание некоторых из этих поэтических фрагментов и метафор у евреев периода раннего эллинизма. Учитывая же, что в числе имеющихся у нас источников по интерпретации Септуагинты является одним из древнейших, ее вклад в полноту картины нельзя недооценивать.

¹ Шифман. Введение. С. 56.

Вопрос о бездне чрезвычайно важен, так как она мыслится лежащей в хронологическом и топологическом основании бытия¹. Само существительное «бездна» (ἡ ἄβυσσος), видимо, библейского происхождения — в греческом языке это слово служило только прилагательным со значением «бездонный, глубокий, неизмеримый»². Бездна служит универсальным символом глубины, неисследимости, даже смерти (Пс 70:20)³. Это связано со свойством воды — как в жидком (глубина), так и в газообразном (облако) состоянии скрывать свет, считающийся источником жизни. Черными тучами образуется מללח — σκία θανάτου {тень смертная}. С другой стороны, зарождение жизни также происходит на глубине, ἐν τοῖς κατατάτοις {в преисподних} (Пс 138:15)⁴. Вселенная стоит на морях и реках (Пс 23:2), но источники воды вообще сосредоточены в «основаниях вселенной» (Пс 17:16). Ассоциация бездны с жизнью и смертью, — взаимоотношения между которыми в представлении древних вообще амбивалентны, — ее положение в «начале» тварного бытия с точки зрения места и времени вызывает вопрос, является ли тварной сама бездна? Теоретически, в еврейском и греческом изводах этот вопрос мог решаться по-разному, с учетом как ближневосточного языческого контекста формирования Библии, так и богатой традиции эллинского мышления, не только мифологического, но и

¹ Само слово Быт¹ (греч. Γένεσις) в слав. библейском употреблении означает не систему онтологических категорий, а расположение элементов мира в порядке их происхождения (Шестоднев), и далее — такое же повременное расположение исторических сил. Представляется важным отметить, что в лексический фонд русск. мысли слово «бытие» первоначально вошло именно с таким смыслом.

² См. в словарях: Вейсмана, Лиддела.

³ Ср. развитие темы в более поздних текстах. Напр.: «Скорее, Адонай, пошли от Себя избавителя и вытани меня из разверзшейся бездны, что желает затворить меня в своих глубинах» (сир. Пс 152:6); «Из силков Шеола Он освободил меня и вывел душу мою из бездны, которая непостижима» (сир. Пс 153:3). Как представляется, на эти произведения воздействовало соответствующее прочтение молитвы пророка Ионы, которое равным образом влияет и на евангельский образ ада, и через него — даже на средневековую иконографию.

⁴ Пер. буквален. Евр. ארץ תחתית означает «в нижайших [областях] земли», т.е. именно там, где должны скапливаться подземные воды. Метафорически здесь подразумевается женское чрево, которое, в свою очередь, само является образом мрака, предшествующего и последующего земной жизни: ערם יצתי מבטן אמי ועתה אשוב שמה {Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь туда} (Иов 1:21).

философского, относительно проблемы происхождения мира. Однако в действительности, как будет показано ниже, греческий текст отражает лишь определенное, и притом строго монотеистическое, решение вопроса.

Примечательно то, что в Септуагинте не получил никакого применения термин «хаос», для которого, видимо, у переводчиков не нашлось соответствующего концепта. Во многих случаях признаки библейской «бездны» позволяют сравнивать ее с древнегреческим «хаосом», и потому систематическое употребление термина «бедна» может служить признаком сознательно проведенной дистинкции между двумя этими понятиями.

а) Бездна тварна

То, что бездна сотворена, недвусмысленно утверждается уже в Притчах, где «безднам» предшествует творческая Премудрость Божия:

Притч 8:21a–31 LXX

^{21a} Если я возвещаю вам бывающее ежедневно, не забуду исчислить и того, что от века¹. ²² Господь соделал² меня началом путей Своих для дел Своих. ²³ Прежде века Он основал меня³: в начале, ²⁴ прежде нежели сотворил землю⁴, прежде нежели со

¹ Этой фразы нет в евр. тексте.

² По-евр. букв. «утнездил меня» (קנני). Употребление здесь глг., обычно выражающего витье гнезда, отсылает к выражению Быт 1:2 «И Дух Божий носился над водою» (וַיָּרֹחַ אֱלֹהִים מְרַפֵּחַ עַל פְּנֵי הַמַּיִם) — «носился», как птица над гнездом. Септуагинта переводит менее образным глг. κτίζω {делать, творить, населять, основывать [город]}, в котором сохраняются, однако, мотивы «водружения» и «насаждения».

³ מְעוֹלָם בְּכָכִי (Син: «От века я помазана»; РБО: «Я возникла от начала времен»). В МТ употреблен редкий глг. יָסַךְ {литься, помазывать} в пассивной форме, или же יָסַךְ {выливать, отливать в металле}. Возможен пер.: «От века я излита». Переводчики LXX, очевидно, видели на его месте глагол יָסַד {ставить, основывать}, который и передали как θεμελιόω. Пер. частицы מִן или מִן {от, чем} в значении «прежде» (πρὸ), который в настоящем фрагменте встречается и дальше, образуя систематическое, концептуальное повторение, для Септуагинты вообще традиционен (ср. Пс 73:12).

⁴ מִקִּדְמֵי אֲרֶץ: можно было бы перевести «при основании земли» (ср. РБО), но ниже, в ст. 26, уточняется, что земля еще не была создана: וְעַתָּה לֹא עָשָׂה אֱלֹהִים אֶת הָאָרֶץ (пока не сотворил землю). LXX именно здесь, в ст. 23, переводит таким образом: πρὸ τοῦ τῆν γῆν ποιῆσαι, а ст. 26 интерпретирует иначе (см. ниже).

творил бездны¹ и прежде нежели произошли источники вод²,
²⁵ прежде нежели были водружены горы, прежде всех холмов Он
 рождает меня³. ²⁶ Господь сотворил страны и необитаемые места
 и пределы обитаемые в поднебесной⁴. ²⁷ Когда Он уготовлял небо,
 я была с Ним, и когда помещал престол Свой на ветрах⁵, ²⁸ и когда
 вверху устроил мощные облака, и когда укреплял источники в
 поднебесной⁶, ²⁹ ✠ и когда назначил морю пределы его, чтобы
 воды не проходили мимо уст его⁷, [†] и когда созидал твердые

¹ באין הַהוּמוֹת {когда не [было] бездн} переведено с явным акцентом на их *созданность*: πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι.

² מעינות נכבדי מים {букв.: источники, отягченные водою}. LXX: τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων.

³ В МТ повторяется, а в евр. прототипе LXX впервые вводится слово הוֹלִלְנִי, которое толковник переводит формой настоящего времени: γέννῳ με.

⁴ МТ: עָרָץ וְחוּצוֹת וְרָאשׁ עֲרֻוֹת לָבֵל {букв.: пока не сотворил землю и внешние [страны] и первые пылинки вселенной}. LXX: κύριος ἐποίησε χώρας καὶ ἀοικήτους καὶ ἄκρα οἰκοῦμενα τῆς ὑπ' οὐρανόν. Понятно, что χώρας καὶ ἀοικήτους — перевод אָרָר וְצִוִּי. По всей видимости, толковники поняли выражение עָרָר וְרָאשׁ {букв.: начало праха, глава праха} в смысле «высоты песка», «барханы» (наверное, не רָאשׁ, а רָאשׁ, во мн.ч.), которые окружают населенную часть земли — ойкумену (לָבֵל).

⁵ Евр. שָׁם אָנִי {букв.: там я}, греч. συμπαρήμην αὐτῷ {я сопребывала Ему}. МТ, видимо, изменен, так как Pesh дает тот же вариант, что и LXX: אֲנִי עִמּוֹ (с Ним была). Евр. фраза עָרָר וְרָאשׁ עֲרֻוֹת לָבֵל {Син: когда Он проводил круговую черту по лицу бездны} передана так — ὅτε ἀφώριξε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων {Слав: ἔгда ѡдѣлѡше прѣстола своѡ на вѣтрѣхъ}. По-видимому, это интерпретация, особо ценная с той точки зрения, что она одновременно является толкованием первых дней творения согласно книге Бытия, откуда и взято выражение עָרָר וְרָאשׁ {букв.: над лицом бездны}. По версии LXX выходит, что Бог избрал для Своего престола «ветры», т.е. четыре стороны света (ср. 1 Пар 9:24). Если утверждение кн. Еноха, согласно которой четыре ветра «носят землю и основание неба» (1 Ен IV. 18), отражает широкий контекст традиции, то «престолом» Бога, включая подножие, оказывается весь верхний и нижний мир, в полном соответствии с Ис 66:1. Таким образом, переводчик Притчей понимает здесь категорию עָרָר {бездна} как *пространство*, скорее воздушное, чем водное, на котором волей и мудростью Бога «выделен» мир, и хочет избежать возможных недоразумений со словом ἀβύσσος.

⁶ Ср. Слав: ѡ ἔгда крѣпки творѡше вышнѡѡ ѡблаки, ѡ ἔгда твѣрды полагаѡше ѡсточники поднебѡны... ѡ крѣпка творѡше ѡновѡнѡѡ земли. Здесь Богу приписывается не только созидательная, но и державная сила — Он не дает растечься, рассыпаться облакам, источникам, на которых стоит вселенная (ср. Пс 17:16, 23:2). В евр. тексте: «источники бездны» (עֲרֻוֹת הַהוּמוֹת).

⁷ Эта фраза в евр. тексте, возможно, представляет собой вставку, так как разрушает параллелизм (ср. пред. прим.). Сама по себе она, тем не менее, заме-

основания земли, ³⁰я была при Нем устроительницею; я была для Него радостью, ежедневно и во все время веселилась пред лицом Его, ³¹Как и Он веселился, окончив творение вселенной, и веселился о сынах человеческих¹.

Септуагинта отражает здесь традицию антропоцентрического истолкования акта творения в стт. 26 и 31; таким образом, создание бездн описано как служебное для более общего предназначения мира, в котором будет господствовать человек. Эта специфика задает свое особое русло для экспликации предмета нашего дальнейшего рассмотрения — *враждебности* бездны (но в особенности моря и некоторых его обитателей), которая в рамках ветхозаветной теодицеи должна будет рассматриваться не как прямой вызов Богу, а как результат грехопадения человека: вражда против него той изначальной реальности, которая для его же блага была вызвана к бытию². Центральная фигура в этой теме — змей, или морское чудовище.

чательна: при букв. интерпретации, которую дает греч. переводчик, получается, что «пределы» положены морю для того, чтобы реки не потерялись, «миновав» (παρέρχομαι) уста его. Мотив сопротивления водной стихии акту творения, таким образом, полностью уступает здесь мотиву целостного мирозидания, в котором все элементы взаимосвязаны и взаимозависимы. Возможная интерпретация евр. текста: «воды не преступят [повеления] уст Его» (ср. NET).

¹ МТ: וְשָׂדֵה אֶרֶץ וְשָׂדֵה לֵבָי בְּנֵי אֱלֹהִים (веселясь заселением земли Его, и радость моя с сынами человеческими). LXX: ὅτε εὐφραίνεται τὴν οἰκουμένην συντελέσας, καὶ ἐνευφραίνεται ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων {букв.: как Он веселился, вселенную совершив, и возвеселился о сынах человеческих}. Отчасти этот пер., видимо, является интерпретацией: «заселение земли» передано как «совершение вселенной», т.е. последний акт миротворения, что соответствует библейскому шестодневу. Однако различия лица и пола субъекта предложения нельзя объяснить переводческим приемом, здесь должна была иметь место иная ред. текста оригинала.

² Ср. продолжение темы в контексте греч. христианской мысли: «Они пустились из пристани в море, но когда буря постигла их, они, не имея кормчего, потерпели бедственное крушение в этом скверном и соленом море. Необходимо, чтобы море сие поколебалось, возмутилось и рассвирепело, дабы посредством сего волнения извергнуть на землю хворост, сено и все гнилое, что только реки страстей внесли в него. Рассмотрим внимательно, и мы найдем, что после бури на море бывает глубокая тишина» (Лествица, 4. 58–59). Как думается, здесь отражены общие для древнего мира взгляды на море как «скверную», ввиду непригодности для жизни человека, хотя и заволаживающую своим величием стихию.

б) Бездна проходима

Сотворенность «источников вод» (πηγάς ὑδάτων), которые отождествлены в Притчах с бездной, утверждается также в Новом Завете, причем в той его части, в которой «море» неоднократно описывается как место пребывания зла (Откр 14:7). Это важно, как будет показано в дальнейшем, ввиду вопроса о происхождении зла и его сущности. Одновременно в Евангелии «бездна» определяется как место наиболее отдаленное, из которого нет возврата (Лк 8:31). Последнее может указывать на представления о бесконечности бездны, что косвенно подтверждало бы ее онтологическую самостоятельность, соположенность Богу по внепространственному и вневременному бытию. Однако уже в Септуагинте мы находим, с одной стороны, соединение образа «бездны» с понятием о предельной негативной реальности (фактически, его превращение в метафору смерти), а с другой стороны, характеристики, позволяющие заключить о ее принципиальной исчерпаемости, по крайней мере — проницаемости для Бога.

Так, в книге пророка Ионы соединяется целый ряд важных для нашего рассмотрения тем: кит, море, бездна, основания гор, внутренность земли, ворота с «вечными засовами», ад и тление. Пребывание в «бездне последней» (ἄβυσσος ἐσχάτη) пророк переживает как заключение в темницу (Иона 2:6). Само выражение «последняя бездна» принадлежит Септуагинте и расходится с современным пониманием еврейского текста¹. Возможно, на такой вариант перевода повлиял Пс 138:9, где псалмопевец рассматривает перспективу своего вселения «в последних [рубежах? глубинах?] моря» (εἰς τὰ ἔσχατα τῆς θαλάσσης)². Это место рассматривается как предел, дальше которого двигаться некуда, потому что речь идет о бегстве от Бога³; оно аналогично нашему

¹ МТ: לְחֹם יִסְבְּנִי חֵן כְּבוֹשׁ לְרֹאשִׁי (бездна окружила меня, водоросль опутала главу мою). Греч. толковник прочел слово ἦν в др. его значении — «конец, предел» (ср. понятие ἦν ἢ {беспредельное} в средневековой евр. философии). Соответственно, следующие два слова интерпретируются как начало др. ст.: «погрузилась голова моя...» и прочее.

² Евр.: מִן הַבְּתֵּיחַ. Пер. LXX буквален.

³ «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там; сойду ли в преисподнюю — и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, — и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя» (Син). Создается впечатление, что «край моря», во всяком случае, не ближе, чем небо и преисподняя. Это «другой берег» по отношению к земле, окруженной первозданным океаном, т.е. понятие больше метафизическое, чем географическое.

сказочному «краю света», и для достижения его нужны крылья, что указывает на фактическую недостигаемость для простого смертного человека.

Но на Бога, по смыслу молитвы пророка Ионы и по признанию автора 138-го псалма, не распространяются ни метафоры недостигаемости, ни за ними стоящая реальность. Он равно прикосновенен к самому близкому и самому отдаленному, поэтому человеку некуда убежать от Него, и даже воображая себе переселение на край света или в царство мертвых (ἑλῆς, ᾗδης), он обнаруживает в них Его Дух. Уже говорилось о том, что повсеместность присутствия была одним из качеств, подразумеваемых именем «Господь», которое, наряду с этим, выражало также неограниченную силу бытия, знания и власти. Господь определяется в греческой Песне трех юношей как «видящий бездны» (ὁ ἐπιβλέπων ἄβυσσους, Дан 3:54); это как-то связано с тем, что Он же есть и «сидящий на херувимах» (καθήμενος ἐπὶ χερουβίμ, там же), т.е. здесь, по всей видимости, указывается на положение Бога над обеими областями вод — нижней, что под землей, и верхней, что «на тверди небесной» (ст. 55), — и Его способность «присматривать» (ἐπιβλέπω) за ними (ср. Иов 28:24). В греческой книге Иова соединяются мотивы «следа Господня», «последнего [предела]», неба и преисподней: «След Господень обретешь ли, или проникнешь в последнее (τὰ ἔσχατα), что сотворил Вседержитель? Высоко небо, и что ты сделаешь? А глубже преисподней (βαθύτερα τῶν ἐν ᾧδου) что ты знаешь?» (Иов 11:7–8)

Упоминание «следа Господня» в греческом тексте служит переходом в речи Софара Минейского между основным ее предметом — предполагаемой несправедностью Иова — и темой середины речи — абсолютностью Бога. Параллелью для лучшего уяснения данного высказывания может служить 20-й стих 76-го псалма: «В море пути Твои, и стези Твои — в водах многих, и следы Твои не будут узнаны». При буквальном понимании речь идет о шествовании Господа впереди народа при переходе через Красное море. Возможно, существовало предание о том, что ангел, путеводивший Израиля, не оставлял на песке следов человеческих ног. На такой смысл указывает следующая, и заключительная, фраза псалма: «Ты вел, как овец, народ Свой, рукою Моисея и Аарона». Но уже здесь, помимо предполагаемой истории с ангелом, содержится указание на невидимость Бога, действующего через посредников и еще и в этом смысле не оставляющего соб-

¹⁹ Голос грома Твоего в вихре, осветили молнии Твои вселенную, подвиглась и пришла в смятение земля.

Явление Бога на водах — широко распространенный мотив в псалмах и в пророческой литературе. Вопрос о том, почему именно вода была субстанцией, восприимчивой к таким явлениям, и почему они нередко описываются как некоторое грозное прещение (наряду с другими местами, где вода «проторгается» весенними потоками как непосредственная Божья милость), еще будет рассматриваться. Теперь обратим внимание только на два обстоятельства. Во-первых, в рассматриваемом отрывке речь идет о водах нижних (Красное море) и верхних (грозовые облака). Возможно, само переплетение двух мотивов (Исхода и грозы) обязано этому сопоставлению двух явлений — природно-

364

го и исторического: с одной стороны, разделения моря перед евреями, бежавшими от египтян, а с другой стороны, расторжению облачности, как бы порванной молниями, после «очищения» большой грозой, когда наступает ясная погода и светит солнце. Во-вторых, при всей красочности описания «чудес» все-таки «следы» Бога «не будут узнаны».

Отметим, что при анализе описаний воды в Библии всегда следует внимательно рассматривать вопрос о том, какая вода имеется в виду — верхняя, нижняя или, может быть, они обе. Это существенно ввиду того, что, например, в Апокалипсисе змей — главный противник человечества — после падения с неба поселяется в море. Верх и низ тварного бытия изоморфны друг другу, они в равной степени обладают глубиной и неисчерпаемостью (с точки зрения человека), что позволяет им носить на себе землю, которая «повешена ни на чем» (Иов 26:7). С этим связаны представления о хрупкости мира: средневековая иудейская традиция считает горы «висящими на волоске», почти то же самое говорится в книге Сираха об островах: «Помышлением Его укрощена бездна, и Он насадил на ней острова» (Сир 43:25). Морской остров — не самое актуальное для древних евреев географическое понятие, но в библейском словоупотреблении под «островами» могут пониматься и целые страны, континенты¹. Вселенная утверждена «на водах» и «на потоках»². Премудрость Сираха, таким образом, уточняет способ этого космического строительства: Бог посредством одной мысли (λογισμός) заставил бездну притихнуть, как бы «утомиться», после чего, как растения, насадил (ἐφύτευσεν) в ней обитаемые части суши — острова.

Употребление здесь глагола κοπάζω {букв.: утомляться} примечательно³. В нем явно заложена мысль о неустойчивости без-

¹ Ср.: «От сих населились острова народов в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (Быт 10:5).

² Эти «потоки», скорее всего, не реки, а морские течения (см.: *Кассуто У.* Эпическая поэзия в Древнем Израиле // *Библейские исследования: Сб. статей.* Вып. 1. М., 1997. С. 130). Возможно, они также ассоциировались с быстро летящими массами кучевых облаков или туманов, так как сходство нижних и вышних вод никогда не упускалось из внимания. Именно неустойчивость, подвижность воды дает почувствовать утвержденность мира как чудо, подобно чуду плывущего корабля (ср. Прем 14:3).

³ Сохранившийся евр. текст гласит: «Его слово проникает великую бездну».

дны, которая должна была быть остановлена в своем непрекращающемся движении, прежде чем стала служить почвой для образования вселенной. Не исключено, что на характер перевода внуком Сираха этого места книги деда повлияли философские взгляды на равномерное круговое движение как основную причину устойчивости мира (ср.: *Арист. Физ. Д.* 5); напоминая укачивание ребенка¹, такое движение действительно мыслится как «утомляющее», «успокаивающее» и позволяет объяснить, каким образом «твердь» одновременно является «ветрами» (ср.: *Притч 8:27 LXX*). В индийском эпосе сохранились аналогичные представления об океане, посредством движения взбитом для получения из него напитка бессмертия: боги «пахтали» океан в течение длительного времени, вместо веревки пользуясь для этого гигантским змеем (*Махабхарата*, I). В книге Сираха единственным инструментом, которым Бог приводит бездну в устойчивое состояние, является мысль (в евр. тексте: слово). Таким образом, здесь не предполагается ни усилия со стороны Творца, ни сопротивления со стороны материала. Однако необходимость «утомления» бездны косвенно указывает на то, что ей изначально присуще движение, которое само по себе было лишь неустойчивостью, изменчивостью, бесформенностью. «Я пролился, как вода», — жалуется Давид, и добавляет, что его сердце растаяло (*Пс 21:15*), т.е. потеряло твердость, форму.

Можно поставить вопрос о сходстве «бездны» греческого текста Библии с «хаосом» греческой космогонии. Слово «хаос» употребляется в Септуагинте только два раза (*Мих 1:6*, *Зах 14:4*) и в обоих случаях выражает идею «пропасти» как провала, куда что-то падает, но ни в коей мере не изначального топоса или первичного элемента бытия, хотя в таком значении это слово употреблено уже у Гесиода и неоднократно — в литературе классического периода. Философы рассуждали о беспредельности хаоса; о самом понятии беспредельного ясно выразился Аристотель, который и подверг сомнению его реальность: «Беспредельным

¹ Аналогичным образом Бог «усыпляет» воинственных всадников (*Пс 57:7*), делая это тем же окриком, которым Он умиряет и море (*Пс 105:9*), и «зверей в тростнике» (*Пс 67:31*). Он управляет водой посредством голоса (*Ам 9:6*, *Иер 31:36*), возбуждая ее движение и останавливая. «Как лев, Он возревет... и ужаснутся чада вод» (*Ос 11:10*). «И убоятся имени Господа на западе и славы Его — на восходе солнца. Если враг придет как река, дуновение Господа прогонит его» (*Ис 59:19*).

называется то, чего нельзя исчерпать движением, потому что оно в силу своей природы не допускает такого движения, подобно тому, как голос нельзя видеть; или — таково то, в отношении к чему движение не может быть закончено» (Арист. Мет. 1066a 35). Сравнивая беспредельное с голосом, Аристотель разъясняет, что имеется в виду его неделимость; но не в этом смысле говорят о беспредельном древние философы, а во втором, т.е. подразумеваемая бесконечную пространственную протяженность. К анализу библейского понятия о бездне можно применить оба эти аспекта: во-первых, в Библии существует мотив разделения воды, которое позволило Богу создать пригодное для жизни мировое пространство; во-вторых, наличествует уже отмечавшееся выше представление о крайней удаленности «последних» пределов.

Кажется, отсутствие дискретности, непрерывность была тем свойством воды, которое побудило древних отождествлять ее с материей первичного хаоса (ср.: Арист. Мет. 983b 28). Материя не делится и не обособляется сама по себе, для этого нужны разделители, чуждые друг другу по природе. Самым первым, естественным таким разделителем, который действует в открытом море и в небе, где ничто не препятствует воде, собравшейся в тучи, заполнять пространство без всяких ограничений, является ветер. Дух Божий, носившийся выше воды в Быт 1:2, исходя из такого взгляда, был не просто сильным ветром, для чего-то полирующим поверхность океана, — Он был готовой к применению Божественной силой, которая *еще* носилась только «над водой», т.е. не проникла в толщу воды, чтобы разделить ее, наполнить изнутри воздушным пространством, зажечь в ней свет и сотворить обитаемый мир. Поскольку все это было сделано посредством слова, упомянутый в начале книги Бытия Дух можно понять как присущий этому Слову, еще не высказанному, — как силу голоса, которой обладал Бог для произнесения Слова. В начале творения Бог представляется дышащим над водой, как дышит человек, приготовившись говорить. Это дыхание имманентно и до говорения не оказывает воздействия на окружающее пространство, так как земля остается «безвидной и пустой». В книге Притчей на его место ставится «знание» (לִוְיָהּ) или, по переводу LXX, «чувство» (αἴσθησις), роль которого иллюстрируется повседневным природным явлением: «чувством [Его] бездны разверзлись, а облака источили росу» (Притч 3:20). Смысл

аналогии достаточно ясен: как облака, спускающиеся с гор, производят росу (לֵב, δρόσος) на земле (ср. Пс 132:3), так и две бездны являются единым, но расщепленным (евр. זַרְזַל), или расколотым (греч. ῥήγνυμι), целым.

Мы уже обращали внимание на особую восприимчивость воды к звуку. Она не раз отмечается в Библии, возможно вливаясь на каком-то этапе в истолкование «верхних вод» как ангельских сил, «трепещущих» перед словом Вседержителя и готовых исполнять его¹. Таким образом, первоначальная картина творения уже содержит «землю» в широком смысле (ниже мы увидим, что «земля» могла отождествляться с «бездной») и «небо» в широком смысле — как то измерение, в котором «Дух Божий носился выше воды». Горизонтальное и вертикальное строго обозначены. Не удивительно, что слова «В начале сотворил Бог небо и землю; земля же была невидима и неустроена» засвидетельствованное LXX экзегетическое предание, как уже отмечалось, интерпретировало в строго креационистском ключе. Следовательно, «бездна» и здесь мыслилась традицией как сотворенная, именно к ней, а также к пространству над ней, которое вскоре понадобится для того, чтобы разъять ее и повесить на «тверди» часть мировых вод, относятся слова «в начале сотворил Бог». Кроме того, Септуагинта свидетельствует о понимании «духа Божьего» (רוח ה' קדש) в начале кн. Бытия именно в качестве «дыхания-духа» (πνεῦμα), во множестве мест идентифицируемого как Дух Господень, охватывающий вдохновением и «помазующий» пророков, а не как обыкновенного «ветра» (ἄνεμος). Это понимание оказало значительное воздействие на традицию истолкования книги Бытия вплоть до настоящего времени².

¹ Оно встречается у Оригена и ряда других авторов. Блж. Августин пишет об этом как о чем-то само собой разумеющемся: «Есть над этой твердью, верю я, другие воды, бессмертные, недоступные земной порче... Ты поставил их над этой твердью и даровал им силу, да взирают на бессилие народов, что внизу... Уходят облака, небо же остается; уходят из этой жизни в другую жизнь проповедники Слова Твоего, Писание же Твое распростерто над всеми народами до конца веков» (Исповедь XIII. 18). Здесь хорошо заметно соединение экзегезы Ветхого Завета с мотивом «стеклянного моря» из Апокалипсиса Иоанна (Откр 4:6). И действительно, в этом последнем, по-видимому, слиты ветхозаветные темы «верхних вод» и Божественного «места», подобного сапфиру или лазури.

² Современные переводчики РБО не решаются порвать с этой традицией, устраняя из нее только христианское теологическое толкование посредством

Рассматривая библейский образ «бездны» с точки зрения того понятия о беспредельном, которое с философской отчетливостью было эксплицировано Аристотелем, замечаем прежде всего ее проходимость для Божественного Слова, Духа и Премудрости, затем — прерывность и подверженность колебаниям, наконец — подчиненность Божественному замыслу и даже готовность откликнуться на него. Мысль о проходимости бездны довольно ясно выражается употреблением глагола *περίπατέω* {прогуливаться, ходить взад-вперед}. Только Премудрость Божия, по словам Сираха, *ἐν βάθει ἄβύσσων περίπατήσα* {по дну бездны прошлась} (Сир 24:5), и это служит как бы ответом на многочисленные библейские вопрошания о том, *кто* спускался в бездну. Еврейский текст этого места не сохранился. Но весьма важно, что оно пересекается с сообщением о Левиафане в греческой книге Иова, согласно которой морское чудовище *ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον* {считает бездну местом прогулки} (Иов 41:24). В связи с приведенным стихом из кн. Сираха данное чтение, кажущееся необычным¹, проясняется: Левиафан так велик и мощен, что полагает себя способным пройти сквозь бездну в оба конца, подобно тому, как это делает Божественное Слово. Может быть, согласно замыслу книги, эти претензии не соответствуют истине, однако намерение Левиафана таким образом исчерпать глубины преисподней показательно как своего рода попытка присвоить себе Божественную прерогативу.

Концепт «бездны» обладает и теологическим значением, так как он служит выражением творческих потенций самого Бога: ее материальная неисчерпаемость, неисчислимость именно Его разумом всегда сохраняется в потенциальном состоянии, а Его чувством меры обустроивается в жилище, пригодное для обитания (Ср. Притч 3:20 LXX). Роль воды здесь принципиально та же самая, что и в космогонии Фалеса: она есть не столько узнаваемое влажное вещество, сколько само состояние слитности,

замены прописной буквы на строчную: «И дух Божий веял над водами». Однако с точки зрения русск. языка здесь было бы уместнее написать или «Дух», или «дыхание».

¹ В действительности пер. оправдан. Евр. текст гласит: *שָׁחַב לְהוֹם לְשִׁיבָה* {бездна кажется сединою} (Син). Переводчики LXX читали его с различием в один согласный по сравнению с масоретами: *сева* (שִׁיבָה) означает «седину» (точнее, старость), а *шива* (שִׁיבָה) — «переход, возвращение» (ср. *шув* (שׁוּב), «поворачиваться»), что греч. толковники и передали словом *περίπατος*.

неразличимости всего материального субстрата, в которое вещи возвращаются при своем уничтожении; из нее выходят первые живые существа, она же губит всех их во время потопа, будучи образом как жизни, так и смерти — утробой, темнотой¹. Поэтому «вначале словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою» (2 Пет 3:5).

в) Бездна и земля

Конкретно власть над бездной ее Творца проявляется как способность инициировать и прекращать ее движение. Оба применения власти могут описываться то как исторически прецедентные, то как инвариантные, т.е. вообще природные и в частности проявившиеся в истории. К историческим надо будет обратиться отдельно, а среди типичных инвариантов — следующие две фразы из канона Септуагинты.

1. «Господь... связавший море словом повеления Своего, заключивший бездну и запечатавший страшным и славным именем Своим» (Оды 12:3). Отметим, что «имя» служит ключом и печатью для бездны; она, таким образом, становится негативным выражением Божественного могущества, *господства*: если бы не *Господь*, бездна потопила бы все. Но связано это, как видно из первой главы книги Бытия, которая изначально рассматривает землю в затопленном состоянии, не с каким-то восстанием бездны или борьбой Бога против нее, а со свойством воды покрывать всякую поверхность, которую она своим обилием превосходит. Отсюда кажется вполне правдоподобным вывод, что пешее шествие через Красное море во время Исхода, когда вода «огустела» и даже встала «стеной», было для древних евреев архетипическим образом творения: как для организации вселенной нужно было согнать воду с поверхности суши, так и для вывода избранного народа в обетованную землю потребовалось «приподнять» море. К обоим событиям — доисторическому и историческому — относится изречение Сираха: «По слову Его стала вода, как стог, и по изречению уст Его [явились] вмести-

¹ Один из древнейших архетипов религиозного мышления, засвидетельствованный, в частности, в текстах мифов Месопотамии — это потоп, который типологически сходен (и местами отождествляется) со смертью. См., напр.: Астапова О.Р. Священный брак в заупокойных чаяниях древних обитателей Междуречья // Вопросы истории. 2008. № 12. С. 111.

лица вод» (Сир 39:23). Можно понять вторую часть стиха как в том смысле, что вместилища вод (ἀποδοχεῖα ὑδάτων) действительно *явились*, т.е. дно моря стало *видимым* для выходящих из Египта израильтян (ср. Пс 17:16), так и в том, что Бог сначала согнал воду с суши, а затем устроил для нее «места» (ср. Быт 1:9). Образ воды, поставленной подобно стогу, мог родиться из часто наблюдаемого свойства ее малых количеств собираться в капли на плоской поверхности.

2. «Небо и небо небес, бездна и земля колеблются от посещения Его» (Сир 16:18) — колеблются (σαλευθήσονται) вообще, без какой-либо конкретной причины, кроме самого «посещения» (ἐπισκοπή). Поскольку речь идет о явлении постоянного, т.е. природного, порядка, Бог предстает здесь как владыка землетрясений, бурь, гроз и т.п. Однако видно, что эта сила экстраполируется и на сферу, находящуюся превыше стихий, — «небо небес», область ангельского, духовного мира¹. Параллелизм в данной фразе концентричен, и если небо противопоставлено земле, то небо небес — бездне.

Что представляет собой бездна в составе природы, как она мыслилась в древних натуралистических воззрениях? Например, в аккадской космогонии Тиамат — олицетворение стихии соленых вод, в то время как Апсу, ее супруг, — вод пресных². В Библии различие между солеными («горькими») и пресными («сладкими») водами отмечается только локально. Бездна не тождественна морю — соленой мировой стихии, хотя, по-видимому, и является источником для него; не получается отождествить ее также с грунтовыми водами солончаков, которыми в древности была богата Месопотамия³. Ни то, ни другое не помогло бы понять ее сравнения с «ризой», которой Бог покрывает землю (Пс 103:6). Это сравнение должно быть отнесено не к океану, а к туману или

¹ На «небе небес» Господь воцаряется (Пс 67:34), поэтому оно противопоставлено земле, отданной во владение «сынам человеческим» (Пс 113:24).

² Об отождествлении «техомот» (תְּהוֹמוֹת) и «тиамат» см.: Palmer A.S. Babylonian Influence on the Bible and Popular Beliefs. London, 1897. P. 4–10; Кассуто У. Эпическая поэзия в древнем Израиле // Библейские исследования. Вып. 1. 1997. С. 129. Отрицательное мнение на этот счет — Yahuda A.S. Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian. Oxford, 2003. P. 127–129.

³ См. об этом: Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 131, прим. 17.

росе¹. Восходя, туман повисает на горах и разрастается в тучи (ст. 7). Затем первая бездна «призывает» вторую «голосом ливней Твоих [т.е. Господних]» (Пс 41:8)², и в таком «призывании» ясно звучит поэтический мотив родственности, разлуки. Исходя из этого Септуагинта с полным правом интерпретирует в Быт 49:25 «благословения бездны, лежащей долу» (ברכת להם רבצת לחל) как «благословения земли, имеющей все» (εὐλογίαν γῆς ἐχούσης πάντα). Представляется, что такое же понятие о влажном «лоне» земли лежит в основе сообщения о паре (תָּא), который до грехопадения «поднимался с земли и орошал все лице земли» (Быт 2:6). Септуагинта называет его «источником» (πηγή), видимо тем самым желая указать на место происхождения первой, естественной системы ирригации в недрах самой земли. Очевидно, что до грехопадения море вообще не участвует в орошении. Поэтому «воды», на которых «утверждена» вселенная согласно Псалтири, — это не только воды океана, но и подземные пресные воды.

Вообще земля как пространство (אֶרֶץ), в отличие от земли как почвы (אֲדָמָה) и как суши (יַבֶּשֶׁת), видимо, никогда не противопоставлялась водной стихии. Она определенно противопоставлялась небу — как нижнее измерение пространства верхнему. Ввиду этого нахождение воды на небе приписывалось особой силе, которая ее поддерживает и называется «твердью» или «сводом». В силу того что «земля» и «вода» в определенном отношении суть одно, вполне органично звучал во Пс 148:7 призыв «хвалить Господа *от земли*», обращенный к морским чудищам (תַּיִם, δράκοντες) и самим безднам (כָּל תְּהוֹמוֹת, πάντα ἄβυσσοι). Здесь бездна вовсе не противопоставлена Божественной власти как враждебное начало, а выступает лишь первой в ряду мировых стихий,

¹ Представление об океане как окружающем землю со всех сторон, подобно «ризе», хорошо знакомо нам теперь благодаря глобусу. В древности греч. путешественники довольно рано пришли к выводу, что море значительно превосходит сушу по площади. Но нет оснований думать, что это было так же близко писателям и переводчикам библейских книг. Напротив, по их сведениям, хотя вода первоначально и обволакивала землю, но затем она собралась в свои места, и собрания вод Бог назвал морями (Быт 1:9–10 LXX). Греч. толковник здесь интерпретирует весь текст исходя из множ. евр. יָם {моря}. Впрочем, в ст. 9 он, возможно, сохраняет древнее, утраченное в МТ чтение.

² Собственно, «голосом водосточных труб Твоих» (לְקוֹל צְנֻרִים) — употреблено редкое слово, которое новые пер. интерпретируют как «водопады», а Септуагинта — как «хляби», т.е. крышки небесных колодцев (καταρρακτοί).

которые далее перечисляются в этом псалме. В другом тексте Псалтири, стт. 71:20–21, «бездны земли» (רָחֵק לַמָּוֶת, ἄβυσσοι τῆς γῆς) — это, со всей очевидностью, область пребывания умерших, так как псалмопевец прославляет Господа за то, что Он «оживотворил» (יָחַי, ἐζωοποίησας) его, возведя оттуда.

Отождествление бездны и земли прослеживается также во внебиблейских источниках. К этой теме может быть отнесено, например, утверждение тання II в. р. Йосе, что «отверстие шита доходило до бездны» (Сукка, Тосефта 3, 15; ср.: Миддот 3, 1). В действительности «шит» был небольшой камерой, вырытой под землей на территории между уламом и жертвенником во дворе иерусалимского Храма. Через отверстие, находившееся рядом с жертвенником, первосвященник возливал воду и вино, которые, таким образом, уходили в землю, как бы испиваясь ею. Сообщение р. Йосе можно понять и буквально, т.е. что шит имел второе отверстие, которое связывало его с «бездной», и символически: получая жертвенную влагу, шит принимал ее как бы от лица самой «бездны». Второе толкование вероятнее, поскольку существовал обычай раз в шестьдесят или семьдесят лет вынимать из шита вино, спрессованное там «наподобие фиговой плитки», и сжигать его на чистом месте (Тосефта, там же). Поскольку вино, таким образом, в итоге все-таки оказывалось восходящим на небо в дыме, хотя это и не имело уже формы жертвоприношения, можно думать, что в землю оно возливалось не как жертва, приносимая бездне, а как символ Божественного дара, сопровождавший просьбу подать земле плодородие. Вероятно, на этом основании тот же р. Йосе относил к шиту слова пророка Исаии о «точиле», выкопанном в винограднике Возлюбленного, т.е. в Иерусалиме (см. Ис 5:1–2).

Но неправильно говорить, конечно, о взаимно-однозначном соответствии при отождествлении земли с бездной, поскольку, в отличие от земли, бездна имеет отношение и к верху, и к низу. Скорее всего, библейский термин «бездна» указывает на представление о материальном субстрате, лежащем в основе разнообразия земных форм, и этот субстрат ассоциировался вообще с влажным, слитным состоянием вещества. Поскольку он мыслился практически неисчерпаемым, слово «бездна» становилось метафорой Божественной силы, реализуемой в неисчерпаемом потенциале как самой материи, так и ее разнообразных произ-

ведений. Текучесть, изменчивость облаков на небе не меньше говорила библейскому мирозерцанию о быстроте творческого ума Бога, чем неодолимость моря — о силе небесной державы, заключившей его в пределы. Так метафора переносится с материальной реальности на духовную и нравственную. Премудрость Бога — «бездны бездна, кто обретет ее?» (Екк 7:24 LXX)¹. Соответственно, и природные катаклизмы могут быть символами не только гибели, но, равным образом, и спасительных даров: «Благословение Его покрывает как река, и как наводнение (катаκλυσμός) сушу напояет» (Сир 39:28). Так же описывается непостижимость исторических событий: «Праведность Твоя — как горы Божии; суды Твои — как бездна великая» (Пс 35:7). В последней цитате заметную роль играет параллелизм: если праведность (ἡ δικαιοσύνη) уподобляется горам, которые как бы хорошо видны глазу, но на которые, как на «горы Божии», трудно взойти человеческому духу (ср. Пс 23:3), то суды (τὰ κρίματα), или решения Бога относительно судеб мира и человека, больше похожи на непроницаемую для человеческого разума «бездну великую» (ἄβυσσος πολλή). Достигая до последних пределов истории, промысел Бога воплощается здесь в понятии посредством конкретного человеческого представления о неисчерпаемом.

Возвращаясь к континуальности, которая усматривалась древними как неотъемлемый признак водной стихии, мы приходим к выводу, что бесконечность «бездны» в качестве «источника вод» имеет отношение и к человеку, и к Богу, но как бы с разных сторон. Для человека она означает возможность «катаклизма» — потопления, падения в бездну, обволакивания тьмой материи, в которую не проникает луч света, возвращения в «чрево» земли, крушения городов и царств, колебания самого неба и «превращения» стихий. Человек не может исследовать начала этих источников, «являющихся» тогда, когда «отрываются осно-

¹ Евр.: רחוק מה שהיה רמז מ' יאמז {Далеко то, что было, и глубоко-глубоко: кто постигнет его? (Син)}. LXX: καὶ αὐτὴ ἐμακρύνθη ἀπ' ἐμοῦ μακρὰν ὑπὲρ ὃ ἦν, καὶ βαθὺ βάθος, τίς εὕρησεν αὐτό {но она удалена от меня дальше, чем была, и бездны бездна, кто обретет ее?}. Первая часть фразы, до слова ἐμοῦ, взята из предыдущего ст.; вторая переведена, видимо, с текста в др. ред.: רחוק מן שהיה; третья представляет собой интерпретацию. Греч. чтения, сохраняя разделение ст. евр. текста, в главном поддерживает Pesh: ... больше, чем было, [стало] расстояние, и глубина глубины — кто обретет ее?}.

вания вселенной» (Пс 17:16), и для него «бездна» действительно представляет собой актуальную бесконечность — «отрицательные первоначала, которые не дают возможности для жизни»¹; но для Бога она лишь потенциальная бесконечность Его неисчерпаемой творческой мощи. Бытие у Бога бьет ключом, однако мир исчислен и взвешен Им, подобно «капле», как вещество на аптекарских весах (Прем 11:23). Бог приводит вещи в бытие из некоторой тягучей, не поддающейся строгой рациональной дифференциации массы, подобной «первоматерии» античных и средневековых философов, с той разницей, что эта первоматерия и не совечна Ему, и не бесконечна в пространстве, но только создается Им без всякого конкретного ограничения, получая себе границу, предел уже в вещах. Самым наглядным примером таких представлений может служить умножение хлебов Иисусом Христом, которое описывается евангелистом не как появление новых целых хлебов, а как бесконечная делимость и постоянная восполняемость кусков одного и того же хлеба. Слова «и ели все, и насытились» характеризуют суть библейского «материализма»: у Бога нет недостатка ни в материи, ни в господстве над ней.

г) Море, змей, история

Рассмотрим теперь иную группу примеров, а именно ту, где стихия может представляться вместилищем, воплощением или символом враждебного Богу начала. Эти примеры, как правило, связаны с темой *моря*, и здесь, вероятно, главная причина того, что возвещает христианам Апокалипсис: при творении нового неба и новой земли «моря уже нет» (Откр 21:1).

Угроза приморскому городу Тиру — «подниму на тебя бездну (οὐλὴν ἤ, τὴν ἄβυσσον), и покроет тебя вода большая» (Иез 26:19) — отражает узкое употребление термина «бездна» в отношении моря или его источников. Обитателем этой бездны, проходящим по ней взад-вперед, как уже отмечалось, является еврейский Левиафан или греческий «дракон», змей. По-видимому, он тождествен или подобен Рахаву (Рааву), имя которого буквально значит «гордость» или «возношение», что вызывает ассоциацию со вздымающимися морскими волнами. Некоторые источники представляют это существо вредоносным, отмечая, что ему

¹ Wénin. L'homme biblique. P. 43.

была нанесена какая-то неисцельная рана, которой он укрощен (Пс 88:11; Иов 26:12).

Иов 26:12–14

МТ (РБО): ¹²Своей мощью Он вздымает море и разумом сокрушает Рахава. ¹³От дуновения Его проясняется небо, рука Его разит скользящего змея — ¹⁴и это лишь малая толика Его дел! Все наши речи о Нем — жалкий шепот, а могучий гром Его — кто поймет?

LXX: ¹²Силой укротил море, умением (ἐπιότημη) поразил кита. ¹³Засовы же небесные вострепетали перед Ним, и повелением умертвил Он змея-отступника. ¹⁴✕ Вот, это части пути Его, даже в капле слова прислушаемся к Нему. † А силу грома Его кто познает, когда Он сотворит?

В первой половине 12-го стиха имеет место лишь разность переводов, которая проистекает из двусмысленности глагола רָגַז (*raga*). По начертанию это слово тождественно существительному רָגַז (*rega*), означающему «мигание», и принадлежит к одному с ним корню. Глагол רָגַז обладает широким полем значений, выражая монотонное движение, укачивание (например, ребенка), раскачивание, колебание, волнение, наконец, бурю. Здесь возможен взаимный переход противоположностей, а отсюда и различие интерпретаций. То, что именно Бог волнует море, т.е. инициирует бурю, нам уже хорошо известно¹. Но переводчик книги Иова избрал в данном случае глагол כָּטַף {прекращать, укрощать}. Получается, что кит баламутит море, а Бог успокаивает его.

Существенно также следующее: глава является речью Иова, обращенной к Валдаду Савхейнину, она имеет вводную часть (стт. 1–4), смысл которой сводится к тому, что Бог велик и не нуждается в апологии со стороны Валдада; за вводной частью

¹Ср. Иер 31:36 «...дающий солнце, чтобы светило днем, луну и звезды на свет ночи, и крик (קַוִּיָּה) на море, чтобы восшумели волны его — Господь вседержитель (κύριος παντοκράτωρ) имя Ему». Интересно, что Шифман, устанавливающий сходство между Йахве и Ваалом, который сражается с морским богом Йамму, в то же время усматривает параллель и даже ономотологическую связь Йахве с Йаву, «одной из ипостасей морского бога Йамму» (Шифман. Ветхий Завет и его мир. С. 185). Такого рода гипотеза, делающая евр. богочитание сугубо синтетическим,стораживает: не проще ли предположить, что Йахве изначально почитался как Творец всех стихий, хотя все они могут описываться иногда как проявляющие непослушание и подлежащие усмирению?

следует иллюстрация: «✱ Не гиганты ли рождаются под водой и окрестностями ее? Наг ад пред Ним, и нет покровы у пагубы. Он простирает Север ни на чем, подвешивает землю ни на чем же; связывает воду в облаках Своих, и не расторгнется облак под нею; удерживает лице [т.е. сияние] престола, простирая под ним облак Свой; повеление описал Он кругом по лицу воды, до смены света и тьмы. Столпы неба простерлись и ужаснулись от определения Егоf». Весь этот фрагмент в Гекзаплах отмечен астериском, т.е. его не было в том сокращенном варианте кн. Иова LXX, который позднее дополнен из рецензии Феодотиона. Таким образом, в краткой версии возникает «стяжка»: за рассуждением о величии, непостижимости Бога в качестве иллюстрации непосредственно следует упоминание об укрощении моря и борьбе с китом. Прибавим к этому несколько деталей.

а) Оба глагола — «укрощать» (καταύω) и «уязвлять/пронзать» (τιρώσκω) — стоят в аористе, т.е. выражают однократно совершенное в прошлом действие; б) представление о повинующихся Богу «засовах небесных» имеет параллели в других библейских книгах¹; в) способ убийства змея — «повеление» (прόσταγμα) — соответствует способу описания круга, который, согласно космологии кн. Притчей (8:27), «проведен по лицу бездны»; г) змей в ст. 13 называется «отступником», причем это не позднейшее дополнение, а интерпретация еврейского текста²; д) отсутствие в краткой версии Иова LXX первой половины ст. 14 образует вторую «стяжку», привязывая тему грома к умерщвлению змея. Таким образом, вместо подробного описания мироустройства краткая версия LXX всю славу Бога полагает в укрощении моря и убийстве кита или змея, которое совершается через «пронзание», что перекликается с вопрошанием, обращенным впоследствии к Иову (40:20–21), — «Извлечешь ли ты змея удицей... пронзишь ли шилом челюсти его?» Совершается же оно

¹ Напр., Пс 23; 106:16.

² Греч. переводчик увидел игру слов между первым словом, которое он прочел в сопряженной конструкции мн.ч. צרר {засовы}, вместо רוחו {от Духа Его} МТ, и последним — צרר {извивающийся}. Действительно, в оригинале, скорее всего, имела место перекличка омонимов, причем нерушимость засовов неба, заключение которых жители региона так чувствительно переживали при засухе и трепет которых при открытии «хлябей небесных» ясно угадывался в грозе, противопоставлена подвижности морского чудища, которая в LXX интерпретируется как его непослушание (отступничество).

благодаря превосходству Бога в обладании «умением» (знанием, хитростью: ἐπιστήμη) и «повелением» (властью). Таким образом, очевидно, что борьба с драконом и творение материального мира как-то связаны: традиция греческого перевода хорошо об этом знала и при необходимости готова была подчеркнуть это литературными средствами.

Ис 27:1 LXX

В тот день прострет Господь меч святой, великий и крепкий, на дракона, змея бегущего, на дракона — змея коварного, и убьет дракона, живущего в море.

Литературная связь еврейского оригинала этого стиха с началом I-го столбца поэмы о борьбе силача Ба'лу и бога смерти Муту обнаруживается, если сравнить транскрипцию обоих текстов¹:

Угаритский текст	Еврейский текст
(1) ktmhš. ltn. btn. brḥ (2) tkly. btn. 'qltn	'l lwytn nhš brḥ w'l lwytn nhš 'qltwn
(1) как ты поразил Латану — змея вредоносного, (2) прикончил змея извивающегося...	на Левиафана, змея бегущего, и на Левиафана, змея извивающегося...

Отмеченная параллель не позволяет судить об истории текста, но наличествует на двух уровнях: лексическом и композиционном. Иными словами, в угаритском эпосе и еврейском пророчестве употреблена практически одна и та же устойчивая фигура речи². Это позволяет, конечно до некоторой степени, говорить и об общности лежащих в основе предполагаемого читательского восприятия представлений. Так, можно думать, что внимавшие словам Исаии знали, о каком существе идет речь в этом предсказании, к тому же они обладали образом, обеспечивающим его «узнавание».

¹ Текст поэмы воспроизводим по Шифману, на авторитетные коммент. которого преимущественно и опираемся в этом разделе: О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. М., 1999. С. 129, 157–158. Транскрипция согласных иврита дана по учебнику Ламбдина.

² «Перед нами, — пишет Шифман, — несомненно, поэтический штамп, общий для всего древнего сиро-палестинского региона» (Там же. С. 158).

Прежде всего заметно изменение семантики лексической единицы *brḥ* в книге Исаии по сравнению с хананейской мифической поэмой: еврейское слово *ברח*, несомненно, значит «бегущий» и не указывает специально на вредоносность¹. Септуагинта переводит его словом *φεύγωντος* {убегающий}. Параллельная лексема *‘qltwn* (ןללעו), тождественная угаритской *‘qltn* со значением «извивающийся», переведена, соответственно, как *σκόλιον*. Это греческое слово обладает двойным значением: собственно «извивающийся» и «коварный», «хитрый». Имя Левиафан (угарит. Латану) интерпретируется в Септуагинте как синоним слова *ῥῖν* {чудище}, что ясно следует из перевода их обоих одним греческим термином *δράκων*. Таким образом, его смысл как имени собственного либо был утрачен ко времени перевода, либо изначально не предполагался.

Но существеннее то, что дает контекст. Угаритская поэма рассказывает о битве Ба’лу с Муту, в интерпретации У. Кассуто — борьбе жизни со смертью². 1-й столбец открывают слова Муту, обращенные к его противнику: он угрожает Ба’лу поступить с ним так же, как тот некогда поступил со змеем Латану. Чем заслужил тот змей свою судьбу, установить в точности не удастся, однако ясно, что это морское чудовище убито Ба’лу, вероятно, в связи с его войной против бога моря и «речного судьи» Йамму³, претендовавшего на мировое господство. Известно из другой поэмы, что в битве с Йамму Ба’лу обращался в бегство, но наконец победил при помощи заговоренного оружия. В сражении же с Муту он погибает и воскресает лишь благодаря своей сестре и супруге-деве ‘Анату, которая убила Муту и «просеяла его». Поскольку Муту проглотил Ба’лу, из останков Муту, просеянных в землю, которая и олицетворяется ‘Анату, Ба’лу оживает.

Контекст пророчества Исаии также связан с темой смерти и воскресения. Его анализ имеет смысл начать с 1-го стиха 26-й главы. Вообще стт. Ис 26–27 представляют собой один сюжет, главную тему которого можно обозначить как «укрепленный

¹Ср. араб. *ح* {беспокойство, мучение}.

²Шифман. Цит. соч. С. 28. Ба’лу (ср. евр. *ל*, букв. «господин», «владелец») — хананейский бог плодородия. Муту (ср. евр. *מ*, «смерть») — хананейский бог смерти.

³Ср. евр. *יָם* {йам} {море}.

город» (ср. стт. 26:1 и 27:3 LXX; ст. 27:10 МТ)¹. Здесь предсказывается разрушение Иерусалима и его возрождение, причем, как часто бывает у пророков, композиция текста выстраивается вне связи с хронологией исторических событий: пророк возвращается к одним и тем же вопросам, как бы созерцая их с разных сторон, добавляет к их описанию новые штрихи. Святой город сравнивается с виноградником, его гибель — с сокрушением стен, пожаром и иссушением ветвей (стт. 27:4,5 LXX; 27:11). Все это хрестоматийные для Ветхого Завета образы смерти, которая захватывает целые поколения, роды². При этом в текст Исаии введен мощный нравственный мотив — как ответ на вопрос о том, кто же наследует спасенный и возрожденный город: «Отворите ворота, да войдет народ, хранящий правду и хранящий истину» (ст. 26:2). Другие, вражеские укрепленные города будут разорены Богом — «и будут попираť их ноги кротких и смиренных» (ст. 6). Путь праведника прям и выровнен перед ним (ст. 7). Это путь правосудия и памяти о Боге (ст. 8). Все живущие на земле призываются к тому, чтобы «научиться правде» (ст. 9), потому что ревность и огонь приготовлены для «народа необразованного» (ст. 11)³, и наказанные просят Господа о заключении

¹ Версия LXX композиционно совершеннее: «В тот день воспоют песнь сию в земле Иудейской, говоря: вот, город крепкий спасение даст нам — стену и ограду... В тот день захотят воспеть о хорошем винограднике: я город крепкий, город осажденный. Напрасно Я поливаю его, захвачен будет ночью, а днем падет стена его, и нет такого, кто бы не взял его». Все это согласуется со стт. 27:10–11 «Ибо укрепленный город опустеет, жилища покинуты и заброшены, как пустыня... Когда ветви его засохнут, их обломают; женщины придут и сожгут их. Так как это народ безрассудный, то не сжалится над ним Творец его, и не помилует его Создатель его». В МТ слова об укрепленном городе и винограднике звучат как похвала, оторванная от этого трагического сюжета.

² Ср. Наум 2:2.

³ МТ: $\text{עוּ לְקִנְיָן וְיִכְבְּדוּ אֶת הָעָם}$ {увидят и устыдятся ненавидящие народ} (Син). LXX: $\zeta\eta\lambda\omicron\varsigma\ \lambda\eta\psi\epsilon\tau\alpha\iota\ \lambda\alpha\omicron\nu\ \alpha\lambda\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\tau\omicron\nu$ {ревность охватит народ необразованный}. Пер. относится только к последним двум словам, так как первая пол. предложения отнесена к предыдущему: «...а когда уразумеют, постыдятся». Таким образом, עוּ לְקִנְיָן означает, с точки зрения толковников, «ревность (вариант: зависть) народа», и своей интерпретацией LXX пытаются дать объяснение этим словам исходя из предшествующего текста: поскольку воли Бога народ не уразумел, а когда уразумевает, постыдится, то из-за своей необразованности он и будет жертвой зависти к тем, которые окажутся верными (ср. ст. 12 и далее). Возможно, этот текст был одним из источников апостола Павла: «Не возбужу ли ревность в [сродниках] моих по плоти и не спасу ли некоторых из них?» (Рим 11:14).

мира (стт. 26:12; 27:5). Это, так сказать, канва сюжета, в которую вставлено важное различие мертвых, которые «не увидят жизни» (ст. 26:14)¹, и мертвых, которые «воскреснут» (ст. 19). Между этими двумя утверждениями находится поэтический фрагмент (стт. 16–18), в котором различия между LXX и МТ становятся уже слишком примечательными:

LXX	МТ
Господи, в скорби мы вспомнили о Тебе, в скорби малой наказание Твое нам. И как болящая, при наступлении родов, в болезни своей кричит, так мы были Возлюбленному Твоему. Из-за страха Твоего, Господи, во чреве приняли мы, и поболели, и родили: Дух спасения Твоего мы сотворили на земле; не падем, но падут все живущие на земле.	Господи! в бедствии он искал Тебя; изливал тихие моления, когда наказание Твое постигало его. Как беременная женщина, при наступлении родов, мучится, вопит от боли своих, так были мы пред Тобою, Господи. Были беременны, мучились, и рождали как бы ветер; спасения не доставили земле, и прочие жители вселенной не пали.

Появление здесь Возлюбленного, который оплакивается, как умерший, и рождается, как Дух спасения, причем этот последний «творится на земле», важно для мессианской темы. Теперь отметим только, что все эти понятия, символы и ожидания связаны с историческим «мы» народа, от лица которого здесь вещает пророк. Потому кульминации — убийству змея — предшествует призыв: «Пойди, народ мой, войди в покои твои и запри за собой двери твои, укройся на мгновение, доколе не пройдет гнев; ибо вот, Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие, и земля откроет поглощенную ею кровь и уже не скроет убитых своих» (ст. 26:20–21). Эти слова помещают всю ситуацию в исторический контекст, хотя, что естественно для пророческой литературы, это исторический контекст не прошедшего или настоящего, а будущего времени. Подытоживая сравнение с фрагментом угаритской поэмы, можно заметить следующее, что выделяет библейское мышление на фоне хананейского эпоса.

¹ Греч. текст уточняет: «и врачи не воскресят», противопоставляя врачебное (видимо, магическое) искусство безграничному могуществу Господа.

1. События угаритского мифа происходят в метаисторическом прошедшем времени (*Urzeit*)¹, а предмет пророчества Исаии помещен в историческом будущем времени.

2. Ба'лу сначала убивает змея, затем борется с богом смерти Муту; Господь сначала побеждает смерть, затем убивает змея.

3. В поэме о Ба'лу действуют боги, а люди оказываются только жертвами обстоятельств; у Исаии действуют в основном люди, вся борьба ведется вокруг них.

4. Ба'лу является причиной жизни, Муту — причиной смерти. Господь в Библии является причиной как жизни, так и смерти².

Все эти различия не уничтожают имеющихся параллелей, к числу которых принадлежат: борьба со змеем, плач о Возлюбленном, тема победы над смертью, мотив умирающей и возрождающейся природы. Таким образом, в основе отличительных черт еврейской религии лежит отношение к Богу и человеку. Первый представляется в Библии безусловным Владыкой, второй — обрекается на нравственное самоопределение перед Ним. И эти две идеи тесно связаны между собой, если принять во внимание ту мысль, что именно власть Бога над любыми обстоятельствами, внешними для человека, превращает свободный нравственный выбор последнего в единственный способ отношения к Богу, так как физические, внешние «добро» и «зло» равным образом происходят от Него как первоисточника *всякого* бытия. Осво-

¹ Hermann W. Jahwe und sein Kampf gegen das Meer // Überlieferung und Geschichte. Gerhard Wallis zum 65. Geburtstag am 15. Januar 1990. Halle, 1990. S. 112–114.

² Это обстоятельство, кажется, недооценивает Шифман, когда пишет, что «в Библии складывается новый уровень представлений: Иахве спасает от смерти... в мифологему борьбы умирающего и воскресающего бога со Смертью с течением времени вкладывается новое содержание: борьба добра со злом. Этот дуализм, испытавший впоследствии интенсивное иранское влияние, найдет свое выражение в идеологии кумранской общины (есейство) и раннего христианства» (Введение. С. 36). Действительно, в Библии смерть называется «врагом», наряду с прочими стихиями, однако абсолютное господство (хозяйствование) над ней Бога изначально не ставится под сомнение. *Весь* драматизм борьбы и победы над смертью Иисуса Христа в Евангелиях относится к Его *человеческой* природе, причем именно с этой точки зрения «ей невозможно было удержать Его» (Деян 2:24). Мифологемы умирающего и воскресающего *Бога* в Ветхом Завете нет вовсе, а в Новом ее подобие имеет форму парадокса Божественной любви, но никак не обреченности.

божество Бога от всякой скованности в обращении с материей, которое Библия приносит в свое языческое окружение, впервые делает отношение к Нему человека чисто нравственным, потому что Бог, — или как действующая в мире причина, или как всесильный Помощник, по неведомой причине остающийся безучастным, — оказывается единственным подлинным «виновником» всех происходящих с человеком злоключений, вплоть до самого страшного из них — того, что произошло с Иовом, т.е. отчаяния. Ниже у нас еще будет возможность коснуться этого подробнее.

Итак, абсолютное господство Бога над морем демонстрируется неоднократно. Наиболее интересный прецедент этого в Септуагинте — рассказ о споре пророка Илии со жрецами Ваала, где «ров» (πύλος), сделанный им вокруг жертвенника для наполнения водой, представлен по-гречески как «море» (θάλασσα)¹. Приготовив жертвенник таким образом для призвания огня прямо с неба, без посредства рук человеческих и вопреки враждебной стихии огня сырости, пророк тем самым нарисовал символическую картину мира — сушу, возвышающуюся над морем, окружающим ее кольцом, подобно змею. Огонь, по его молитве истребляющий вместе с возложенной на алтарь жертвой и это символическое море (но не сушу)², — демонстрирует власть Господа над водной стихией, т.е. именно ту власть, на которую «претендует» ложный бог Ваал, в силу которой или дается, или не дается на землю дождь, представляющий собой воду, извлекаемую солнечным теплом из моря и распределяемую по странам земли. Фактически вода принесена Илией в жертву вместе с тельцом, потому что после явления огня над алтарем вскоре начинают собираться долгожданные дождевые тучи. Засуха, которую символизирует само это жертвоприношение — истребление символического «моря», прекращается на земле после трех лет бездождия. Кровь казненных языческих жрецов стекает в поток Киссон, который некогда унес войско могущественного военачальника Сисары (Суд 5:21). Так она отправляется в море, а земля оказывается очищенной

¹ По нек. рукописям в ред. Лукиана — θααλα, т.е. транскрипция указанного евр. слова. Вероятно, пер. так и был сделан исходя из фонетического подобия двух разноязычных слов, понятого как факт, подтверждающий интерпретацию.

² Сам жертвенник, согласно греч. пер., огонь лишь «облизал».

от «мерзостей», связанных с религиозным прелюбодеянием. За этим сразу следует обращение к царю Ахаву, ставшему свидетелем всего происшедшего: «Пойди, ешь и пей, ибо слышен шум дождя» (3 Цар 18:41). Такими словами пророк, по всей видимости, разрешает пост, который должен был держать царь, своим нечестием наведший на землю засуху.

В контексте всего сказанного поведение жрецов Ваала во время жертвоприношения представляет собой отнюдь не условный литературный образ. «И взяли они тельца, который дан был им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря: Ваале, услышь нас! Но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который сделали. В полдень Илия стал смеяться над ними и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснется! И стали они кричать громким голосом, и кололи себя по своему обыкновению ножами и копьями, так что кровь лилась по ним. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения; но не было ни голоса, ни ответа, ни слуха» (3 Цар 18:26–29). Здесь дано фактически одно из древнейших описаний языческого культа, — более древнее, чем аналогичные сообщения древнегреческих историков, — противопоставленное библейской вере¹. Так, согласно поэме о борьбе Ба'лу и Муту после гибели Ба'лу его враг воцаряет вместо него на земле «Астару ужасного», бога засухи. В это время сестра и супруга Ба'лу дева 'Анату, символизирующая землю, оставленную силой плодородия, оплакивает брата и наносит себе увечья. Жрецы Ваала в истории с Илией ве-

¹ Ср. описание язычества израильтян у пророка Осии: «И не взывали ко Мне сердцем своим, но плакали на ложах своих, о пшенице и vine они убивались» (ст. 7:14). По всей видимости, речь идет о ритуальном плаче. И далее: «они думают о чужих, любимых жертвенниках» (ст. 8:12); «у тельца дома Онова будут обитать жители Самарии, потому что плакал народ его о нем» (ст. 10:5 LXX). При этом Господь укоряет Израиль в том числе такими словами: «От Меня оказался плод твой» (Ос 14:9). Отметим, что, как представляется, обычай «плакать на ложах» (а именно, спать во вретисах) был и у правоверных иудеев (ср. Иоил 1:13). Этим объясняется обещание, данное «кротким» и «святым», что они «возрадуются на ложах своих» (Пс 149:5), т.е. не будут знать голода те, которые верно служат Богу. Тем самым вопрос о том, умирает ли Бог в связи со сменой сезонов, очевидно, снимается.

дут себя так, как будто ритуально воспроизводят подобный плач (не обязательно, конечно, в точности соответствующий именно мифу города Угарита). Оклик «Ваале, услышь нас», вполне возможно, является формулой призывания умершего бога, который должен был «воскреснуть» молнией, грозой и дождем. Но этого не происходит. Более того, огонь, пополяющий жертву Илии, даже не является молнией, так как в это время на небе нет еще ни единой тучи (ср. стт. 43–45).

Итак, в лице Йахве и Ваала сталкиваются не просто два имени, претендующие на исключительное божественное достоинство, не просто две разные религии, но и два разных воззрения на онтологию. Господство над водной стихией, которое «оспаривают» эти два имени, мыслится по-разному в религиях Ханаана и Израиля. В первом случае оно понято трагически, как превосходство смерти, побеждающей Ваала всякий раз, но вновь и вновь отпускающей его на поверхность¹. Поэтому засуха, причиной которой, как указывают авторы кн. Царств, на самом деле была молитва Илии, его противниками воспринимается не в этом качестве, т.е. не как наказание, а как закономерное природное явление, и чем сильнее свирепствует она, тем ближе должна быть ритуальная кульминация трагедии с ее обязательной катартической развязкой. В силу такого взгляда, видимо, Илия не добивается своих целей, т.е. событие засухи не отвращает народ от «Ваалов» и не приводит к покаянию ни народ, ни самого царя, потому что наступление дождя с этой точки зрения закономерно. Для самого же пророка все обстоит иначе: причина природной катастрофы — нравственная, и ее разрешение может быть только нравственным.

Можно было бы сомневаться в том, что *thālassa* в этой истории — действительно «море», а не термин, используемый Семьюдесятью для обозначения вместилища воды², если бы тема господства над морем не была одной из часто встречающихся в Библии. Добавим к этому, что в Септуагинте мы находим определенную систему истолкования, в которой само по себе море, как стихия, систематически отделяется от враждебных Богу сил, связанных с ним символически либо топологически.

¹ Шифман. Введение. С. 36, 40.

² По аналогии с «медным морем» в иерусалимском Храме (3 Цар 7:23).

Пс 88:10–13 LXX

Ты владычествуешь над державой моря, воздымание же волн его Ты укрощаешь. Ты смирил, как бы ранив, гордого, мышцей силы Твоей расточил врагов Твоих. Твои небеса и Твоя — земля, вселенную и то, что наполняет ее, Ты основал. Север и море Ты создал, Фавор и Ермон о имени Твоем возрадуются.

Устойчивое выражение κράτος τῆς θαλάσσης {держава моря} в древнегреческом языке означало военное господство на море¹. Слово κράς, переданное греч. κράτος, в евр. указывает на нечто поднимающееся кверху, например, столб дыма (Ис 9:17), а также на моральное «величие» и «превозношение»². Переводчик, по-видимому, намеренно выбрал слово, не допускающее персонализирующих толкований: море не противопоставлено Богу, а просто поставлено Ему в подчинение. Равным образом во второй половине ст. 10 глагол καταπραΰνω (смягчать, умиротворять) тоже хотя и не обезличивает морские волны, но и не предполагает борьбы с ними; σάλος и его еврейский прототип קיץ — стандартные термины для обозначения шторма, при этом объем содержания термина σάλος несколько шире: он выражает вообще колебание, волнение, тогда как קיץ преимущественно бурю, а по импликации также гибель, опустошение³. Власть Бога над морем, проявляющаяся в укрощении его волн, есть мотив хвалы, повторяющийся в Библии постоянно, причем в ряде мест эта власть несомненно понимается так, что и благотворное для человека, и угрожающее жизни равно иницируется Господом. Он и наводит бурю, и прекращает ее⁴.

В ст. 13, как бы окончательно закрепляя учение о Божественной власти над стихией, псалом по LXX напоминает еще о созда-

¹ Вейсман. Древнегреческий словарь. С. 730.

² В др. псалме как человеческое качество — ὑπερηφανία {гордыня} (Пс 16:10).

³ Однако в МТ стоит не сущ. קיץ (шум), а глг. קיץ (со), в соответствии с чем сделан и Синод. пер. Евр. текст, следовательно, больше «самостоятельности» усваивает морю, чем LXX. Издатели штуттгартской Bibliae Hebraicae реконструируют здесь в прототипе LXX קיץ {шум, волнение, смятение}.

⁴ «Он речет, — и восстанет бурный ветер и высоко поднимает волны его... Он превращает бурю в тишину, и волны умолкают» (Пс. 106:25,29). Ср. Пс 45.

нии (глг. $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$) моря Богом¹: такое чтение происходит, очевидно, от разности в одной букве между МТ и еврейским прототипом LXX: греческие переводчики читали не יָם (йамин) {юг}², а יָמִים (йамим) {моря}³. Противопоставление «севера» и «моря» не кажется странным, если учесть роль категории «север» в библейской топологии: это возвышенное место (Иов 26:7), которое может отождествляться со сферой, находящейся над твердью, «выше звезд Божиих» (Ис 14:13); само слово יָמִים (ср. глг. יָסַד {покрывать}) означает пространство, «покрытое» мглой⁴. В то же время море, по определению, находится внизу: вселенная положена «на морях» (Пс 23:2). Поэтому сочетание «север и море» может быть прочитано как «верх и низ», т.е. как противопоставление двух влажных бездн, — волнующейся морской и мгlistой небесной, — и обе «создал», или «учредил» ($\epsilon\kappa\tau\iota\sigma\alpha\varsigma$), Господь, когда положил между ними твердь, отделяющую «воду от воды» (ср. Быт 1:7). Также на вертикальное, а не горизонтальное пространственное измерение мысли псалмопевца указывает название гор Фавор и Ермон, которые считались выдающимися вершинами в Израиле (ср. Иер 46:18; Пс 132:3). Таким образом, псалом полностью подтверждает единоличную власть Бога-Творца над миром верхним и нижним, однако в эту картину входит, как неотъемлемая часть сюжета, Его борьба с «врагами», персонифицированными в лице Раава, или «гордеца».

¹ Ср. Пс 94:5, где сделано такое же утверждение, но с глг. פָּעַל {творить}, который соответствует там евр. פָּעַל ; в Пс 88:16 $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ соответствует כָּרַד . Оба перевода, видимо, контекстуальны: второй говорит о создании моря по соотнесению с небом («севером»), тогда как первый — о его абсолютном «существовании» по сравнению с сушей, которая как бы «вылеплена» руками ($\text{תִּהְיֶה הַיָּם בְּיָדָיו}$ $\chi\epsilon\iota\rho\epsilon\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\lambda\alpha\sigma\alpha\nu$).

² Акила, Симмах, Феодотион и анонимный (5-й) переводчик в составе Гекзапл читают יָם , но переводят по-разному: первые два букв. значением омонима: «правая рука, сторона», два последних — словом $\nu\omicron\tau\omicron\varsigma$ {юг, южный ветер}. Сирогекзаплы поддерживают первых, Пешитта последних. Все это говорит о неустойчивой интерпретации псалма в начале н.э.

³ Поэтому более точно $\theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha\varsigma$, как в большинстве авторитетных списков, а не תְּהִי הַיָּם , как читает А и за ним Слав. Здесь тот случай, когда различие между LXX и МТ может быть объяснено или путаницей букв при переписке палеоеврейским письмом (из-за сходства знаков מֵם и נּוּן) или, что вероятнее, доверием к слуховой, а не только зрительной памяти при воспроизведении священного текста. Принципами работы масоретов новой эры такое доверие уже исключается.

⁴ Словарь-указатель. С. 302.

Синодальный текст и большинство современных переводов читают слово גָּדָל {букв. гордость} как имя собственное — Раав. Эта традиция, которую древние переводы с МТ не поддерживают¹, восходит, однако, к другому псалму Септуагинты (Пс 86:4), где в параллель Вавилону, представленному под своим собственным именем, Раав действительно выступает под собственным именем (Ρααβ), хотя, по-видимому, исходя из параллели с Вавилоном, за ним скрывается не какое-то мифическое существо, а Египет.

Символическая тема Египта была развита, главным образом, в пророческой литературе (что в дальнейшем будет изложено подробнее) и как отголосок появляется в святоотеческом толковании середины 73-го псалма:

Пс 73:12–20 LXX

Бог же Царь наш прежде века устроил спасение посреди земли! Ты утвердил силою Твоею море, Ты стер головы змиев в воде; Ты сокрушил голову змия, отдал его в пищу народу эфиопскому; Ты иссек источники и потоки, Ты иссушил реки Ифама. Твой день и Твоя ночь: Ты уготовал зарю и солнце; Ты установил все пределы земли, жатву и весну Ты учредил. Вспомни же: враг поносил Господа, и люди безумные похулили имя Твое. Не предай зверям душу, славящую Тебя; душ убогих Твоих не забудь навсегда. Призри на завет Твой; ибо наполнились все мрачные места земли жилищами насилия.

Из толкования св. Афанасия Александрийского²: «В древности, удостаивая и Богом нашим именоваться, и Царем, такое нам соделал спасение, которое не утаилось ни от кого на земле. “Устроил спасение посреди земли”: отсюда некоторые утверждали, что Иерусалим есть око земли... И во-первых, [соделал спасение] тем, что утвердил ($\tau\acute{o}$ παύῃναι), как стену, воды моря, когда вышли они из Египта... во-вторых, тем, что сокрушил в водах головы египтян, которые и змеями называются за лукавство их языка; еще же вместе с ними и возглавлявшего их царя, которого

¹ Vulg: superbum, Pesh: ܩܕܝܫ соотв. LXX.

² Хотя принадлежность этого текста, собранного из катен, св. Афанасию вызывает споры, для нас важна его рецепция в христианском предании, а также то, что он, несомненно, сохраняет следы древних толкований.

также змеем именует [псалмопевец]... “Отдал его в пищу народу эфиопскому”: очевидно, самого фараона с его войском. Народом же называет обитающие близ индийских стран стаи птиц: они и поедали выброшенные морем на землю тела египтян. “Ты иссек источники и потоки”: говорит о тех, что в пустыни, когда напоил народ из камня. “Ты иссушил реки Ифамские”. Ифам переводится как “юг”, а на юге Иудеи протекает Иордан» (Афан. Толк. псал., ad loc., PG 27. 336–337).

Обращает на себя внимание в толковании св. Афанасия то, что Египет является главным, но не единственным планом интерпретации. В целом экзегет следует здесь антиохийской традиции экзегезы¹, предпочитая исторически-назидательный уровень значений как основной и согласующийся со здравым смыслом при целостном и контекстуальном взгляде на природу разбираемого фрагмента. Но при этом не упускается из виду и духовное прочтение, которое представлено ремаркой об Иерусалиме — «оке земли». Хотя это отступление не противоречит «египетскому» объяснению последующих стихов, оно стягивает в то же время весь смысл отрывка к эсхатологической перспективе: Иерусалим, готовящийся стать священным городом лишь через несколько веков после Исхода, объявляется «спасением», которое Бог «прежде века... устроил посреди земли». Это, конечно, имеет прямое отношение к вопросам сакральной топологии. Хотя аористом, в котором стоит глагол (εἰρυσάτο), вполне правомерно передается перфект еврейского слова (לָוַף), то, что переводчик выбрал именно форму, как правило указывающую на единовременное действие, опять же сообщает событию либо конкретно-исторический, либо сверхисторический, вневременной смысл. И, несмотря на то что принадлежность слов «прежде века» (πρὸ αἰῶνος) неясна, в любом случае получается эсхатологическая перспектива: или Бог был еще до сотворения мира Царем Израиля, или Он приготовил изначально спасение «посреди земли», или, что наиболее вероятно, то и другое подразумевается вместе.

Основной линией для св. Афанасия как экзегета остаются, однако, события Исхода. Значение глагола κραταίωω {утверждать,

¹ О соотношении александрийских и антиохийских методов интерпретации в Александрии IV в. см.: *Саврей*. Александрийская школа. С. 702–704.

укреплять} он сужает, объясняя его употребление через глагол $\pi\acute{\eta}\nu\nu\mu\iota$ {букв.: сбивать, сколачивать, т.е. делать монолитным}¹. Змеиную символику египтян, в духе нравственного толкования, интерпретирует как обличение их лукавства и лицемерия (или злоязычия, хулы), не упоминая, но, по всей видимости, зная о том, что изображение змеи было неотъемлемой деталью короны фараонов Нижнего Египта: это хорошо видно на сохранившихся до наших дней статуях. Традиционно для эллинской географии объединяя Эфиопию с Индией, толкователь отождествляет образ дракона, брошенного на съедение, с не менее эпической, но как будто совсем лишенной предвечно-эсхатологического, вневременного плана картиной погибшего в море и вынесенного приливом на берег египетского войска, которое сделалось добычей птиц из прибрежных стран. Дальнейшее интерпретируется также исходя из сюжета книги Исход, вплоть до перехода через Иордан. К «египетской» линии толкования этого псалма также вполне предсказуемо примыкал видный представитель Антиохийской школы блж. Феодорит².

В мистических интерпретациях, в том числе в приписанной тому же св. Афанасию³, змей отождествляется с дьяволом. При этом существенно, что в целом ряде списков LXX, в частности таком авторитетном, как Ватиканский, $\psi\alpha\lambda\mu\varsigma\ \iota\omicron\iota\iota'$ переведено или исправлено по еврейскому тексту во множественном числе: «главы змея» ($\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\rho\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$)⁴. Здесь опять возникает ассоциация с Тиамат из аккадской космогонической поэмы Энума элиш — олицетворенной стихией соленых вод, возна-

¹ Так же толкует Зигабен: «поставил его [т.е. море] стеною по правую и левую сторону» (Псалтирь в русск. пер. с греч. текста LXX. С. 114, прим. 1). Ср. Пс. 77:13.

² См. коммент. Юнгера ad loc. в прим. к его пер. псалмов с LXX.

³ О надписании псалмов, ad loc. Н.И. Сагарда считал вероятным автором этого произведения св. Исихия Иерусалимского.

⁴ Цитировавшийся выше синодальный пер., а также Венское изд. Библийского общества уклоняются от этого значения, видимо исходя из интерпретаций «главы змиевой» согласно с обетованием, данным «семени жены», которое должно будет «поражать» змея в голову, в Быт 3:15. Древних христианских переводчиков, однако, мн.ч. в этом отрывке не смущало: VL и Vulg согласно читают *capita*, так же как Pesh: ܡܪܬܝ и Арм: պզոնիւ . Ср. Eth: «Ты стер голову змия ($\text{ܥܠܐ} : \text{ܚܝܐ}$) в воде, и Ты сокрушил головы змию ($\text{ܕܥܠܐܬܝܐ} : \text{ܕܡܝܐ}$)».

мерившейся уничтожить богов младшего поколения¹. Тиамат, возможно, изображалась в виде семиголовой гидры². В ярости она создала целое войско змеев, с которыми выступила против своих врагов с оружием, представлявшим собой ураган (Энума элиш I. 125–144). Однако ярость этой богини была вызвана вовсе не кровожадностью. Целью ее и других богов старшего поколения, выступивших на ее стороне, является возвращение в состояние покоя, сна (Там же, 116). В сущности, для сотворенных живых существ она представляет собой первобытную смерть и с космологической точки зрения полностью соответствует образу хаоса у древних греков, который только в своей реакции против порядка является чем-то бурным и неудержимым, а сам по себе выражает идею неразличимости, слитности, бесформенности. Потому его порождения и являются чудовищами, что они *безобразны*, т.е. он как бы питает отвращение к законченности форм.

В противоположность старшим богам, стремящимся к восстановлению безмятежного первобытного хаоса, путь к которому лежит через активное разрушение, хаотически носящийся ураган, — противник Тиамат, бог весеннего солнца Мардук, назначен обладателем четырех благотворных для природы ветров, которые своей созидательной активностью не дают покоя ни богам, ни самой Тиамат, чем и приводят их в ярость (Там же, 105–110).

¹ Подробно гипотеза связи между мифом о войне Мардука с Тиамат и библейской космологией была разработана Г. Гункелем (1862–1932). В общем ее современное состояние сводится к следующему: «Подобно вавилонскому мифу, библейские тексты послевавилонского периода, если их проанализировать надлежащим образом, тоже начинают описание Творения с гигантского сражения между Богом-Творцом... и необъятным водным Хаосом» (*Боттеро Ж. Рождение Бога. Библия через призму истории. М., 1998. С. 197*). Автор этой цитаты не делает одной важной оговорки, а именно: подобный «надлежащий» анализ представляет собой вчитывание, основанное на умозаключениях по аналогии и произвольных эволюционистских посылках. Вместо того чтобы искать за космогониями разных народов некий общий космологический фон, этот подход создает легенду о чудесных превращениях одного мифа в другой и фактически представляет еврея то ли читателем-ревизионистом глиняных библиотек Междуречья, то ли «себе на уме» слушателем халдейских сказателей, хотя мы ничего не знаем даже о том, как соотносились жреческие клинописные тексты с культурой устных сказаний.

² См: *Делич Ф. Библия и Вавилон. М., 2007. С. 28; Мифологический словарь. М., 1991. С. 539.*

Мардук охотится на Тиамат при помощи сети, которую держат ветры (То же. IV. 41–43). В связи с этим примечателен фрагмент гимна этому богу, цитируемый Ф. Деличем¹:

Твое слово — огромная сеть, раскинутая над небом и землей!
Пронесется оно над морем — и море отступает перед ним;
Пронесется оно над дугами — и дуга стонут;
Пронесется оно над течением Евфрата —
И твоим словом, о Мардук, омрачается русло реки.

Связь между словом и дыханием уст интуитивно понятна и уже отмечалась выше в связи с первыми строками книги Бытия. Если бы рассматриваемый нами псалом интерпретировался как фантастическое описание природных явлений, т.е. мифологически², то вероятнее всего, что сокрушение змеиных голов было бы понято как описание попутного ветра, благотворного для мореходов и сглаживающего морские волны в противоположность возносящим их до самого неба буре и урагану. Кроме того, сама буря, особенно гроза, могла восприниматься как «усмирение» морской стихии богом-обладателем грома и молний. Так, в шумерской мифологии бог южного ветра Нинурта борется с драконом Асагом, который обитает в Куре — подземном царстве, наполненном непригодной для орошения земли соленой водой, — и к тому же является болезнетворным демоном³. Значение ветров для смены сезонов, которая в Пс 73 также упоминается в ст. 17, было хорошо известно древним (ср. Екк 11:4). Подобная роль — перворазделителя земли и неба, первоучре-

¹ Делич. Цит. соч. С. 111. Более современный пер. см. в изд.: Ассиро-вавилонский эпос. С. 231.

² Здесь и далее мы будем употреблять термины с корнем «миф» применительно к библейскому тексту в структуралистском смысле, т.е. обозначая ими «тип языка, лингвистический троп, в рамках которого мифические символы работают как словарь» (Breslauer S.D. *Judaism and Mythology // The Encyclopaedia of Judaism*. Vol. 3. P. 1812). Когда невозможно показать, что какие-либо утверждения в тексте используются как словарные единицы безотносительно к собственной событийной действительности, использование слова «миф» становится просто тем, что маркирует неверие ученого священному тексту, а в таком качестве оно, применительно к Библии, не является для нас актуальным субъективно и обязывающим объективно.

³ См.: Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. С. 130–131.

дителя сезонов и осуществителя плодоносной силы растений — действительно приписывалась в шумеро-аккадской мифологии «Владыке ветра» Энлилю. Его имя, позднее отождествленное с аккад. «Бел» (аналог «Ваал»), было близко по значению к имени «Господь» (в смысле «господин»)¹. Он считался в месопотамской мифологии главным инициатором всемирного потопа и в то же время богом плодородия, с чем связано, по всей вероятности, его сходжение в подземный мир. Энлиль, впрочем, не только не воюет с Тиамат, но и сам считается драконом.

Можно, разумеется, устанавливать множество системных параллелей между Энлилем и библейским Йахве как владыкой ветра, хотя аналогичные параллели, например, между ним и японским Сусанноо, с нарративной точки зрения будут не менее убедительными (они, правда, мало что дадут гипотезе о ближневосточных влияниях). Однако, предавшись мифологическому формализму, мы рискуем упустить собственный драматизм библейского повествования, который всегда выражается в единстве исторического и символического. Так и в рассматриваемом псалме история продолжает преследовать рассказ, хотя он и представляется символическим метанарративом: согласно книге Исход — посредством «сильного восточного ветра» — Господь заставил воды Красного моря расступиться перед евреями (Исх 14:21).

Мистическая², историческая и мифолого-символическая интерпретации данного фрагмента противостоят друг другу. Это не значит, что они взаимно друг друга исключают, однако в истории понимания текста они находятся в разных плоскостях: повествование о переходе через Красное море не выводится из сюжета о борьбе со змеем³, равно как и наоборот; идея войны Бога с диаволом соотносится с фактом Исхода из Египта только типологически⁴; отождествление диавола с какой-либо природной стихии-

¹ См.: Мифологический словарь. С. 636.

² Под «мистическим» подразумеваем все то, что относится к переживанию отношений Бога и человека (в качестве индивидуальной и соборной личности) как религиозного таинства, в отличие от исторического нарратива и его художественной формы.

³ См.: Patterson R.D. Victory at Sea: Prose and Poetry in Exodus 14–15 // *Bibliotheca sacra*. 2004. № 641. P. 42–54.

⁴ В смысле типологического толкования в экзегетике древней Церкви, которое рассматривает определенные библейские образы как прообразы («типосы») других — вплоть до полного раскрытия смысла всей цепочки в том или ином догмате веры.

ей в Библии встречается только как символическое. Ни одну из этих трех плоскостей религиозное исследование не вправе игнорировать — каждая из них обладает, как минимум, опосредованной ценностью: символическая описывает рецепцию и понимание текста живой религиозной традицией вплоть до наших дней, историческая проясняет некоторые особенности греческого перевода и стоящей за ним экзегезы, символическая позволяет произвести сопоставление с мифологией окружающих (и не только) народов, чтобы лучше понять значение библейской символики.

Рассмотрим эти уровни в самом тексте.

Мистический уровень. «Бог же Царь наш прежде века устроил...» Это именное предложение (с частицей δε)¹, т.е. акцент сделан на слове «Бог». Можно прочесть: «Бог — Царь наш прежде века», или «Бог... прежде века устроил». Какой вариант предпочтительнее? По существу это ложная альтернатива: вообще говоря, если текст может читаться двусмысленно, то нет причин, заставляющих сомневаться в том, что он так и читался, тем более учитывая полисемантизм как семитского², так и эллинистического мышления³. Значит, оба толкования нельзя исключать: Бог прежде века был «Царем нашим», т.е. уже при сотворении предызбрал Свой народ⁴, и Бог прежде века устроил для него спасение посреди земли. Здесь открываются сразу три темы, исключительно важные для истории религии: предвечность, спасение и сакральная топология.

Тема предвечности еще будет отдельно рассматриваться в связи с эсхатологией и мессианскими обетованиями. В данном конкретном случае Септуагинта следует системе контекстуального понимания некоторых временных категорий именно в

¹ См. о различии глагольных и именных предложений в Септуагинте: Вдовиченко А.В. Древнееврейский нарративный синтаксис в языке Септуагинты и Нового Завета // Дискурс — текст — слово. С. 136–169.

² Для восточной поэзии вообще многозначность слова всегда признавалась благом. См.: Десницкий. Поэтика библейского параллелизма. С. 32.

³ На полисемию и омонимию в греч. языковом мышлении особенно указывал Дж. Барр в своей критике традиционных представлений, приписывавших ему больше однозначности. См.: Barr J. The Semantics of Biblical Language. Oxford, 1961. P. 8–20. См. тж.: Cotterell P., Turner M. Linguistics & Biblical Interpretation. London, 1989. P. 110–113.

⁴ В МТ: «Царь мой» (מלכי). LXX читает: «Царь наш» [מלכנו].

предвечном и/или эсхатологическом смысле. Так, сложное слово מֵרֵאשִׁית {букв. от начала} трактуется как πρὸ αἰῶνος {прежде века}¹. Это не значит, что переводчик вносит изменение в текст: весь вопрос в том, как понимать само «начало» (מֵרֵאשִׁית). С точки зрения предполагаемых «языческих» аллюзий речь должна идти о начале творения, которому воспротивился змей и был побежден, что находит себе соответствие, кроме угаритской² и вавилонской мифологий (только после победы над Тиамат Мардук установил существующий порядок вещей), как мы уже отмечали, также в Талмуде. Но если бы такое отождествление имело место, слово «спасение» следовало бы трактовать в смысле «победы», как оно и трактуется в похожем контексте Ис 51:8³. В ином случае это слово должно пониматься в смысле собственно «спасения», т.е. избавления от рабства и смерти, которое «устроено» заранее для народа Божьего (иначе говоря, для тех, чей Царь есть Бог) на избранной земле, находящейся «посреди», — срединное положение Палестины между центрами силы древнего мира (Египет, Междуречье, Аравия, «народы моря») было хорошо понятно и во время создания псалма, и во время его перевода. Итак, откровенно мистическим в этом контексте является только статус Бога как Царя, промышленности о Своем народе «прежде века». Сами события разворачиваются в историческом времени. Отсюда имеет смысл перейти к историческим аллюзиям псалма.

Исторический уровень. Упоминание «завета» (בְּרִית , διαθήκη) в ст. 20 надежно помещает псалом в контекст Исхода: молящийся просит Бога вспомнить о данном народу обещании защищать его на Святой Земле. Септуагинта интерпретирует в этом направле-

¹ «от...» следовало бы перевести через «ало...».

² «Безусловно, — полагал И. Кауфман, — в этом месте Библия сохраняет языческие мотивы, но угаритские аллюзии... обнаруживают тут не вавилонское, а хананейское влияние. Эти мотивы имеют отношение к хананейскому наследию Израиля, усвоенному им, по всей вероятности, еще до возникновения собственно иудаистической религии. В Израиле, к тому же, эти темы были полностью переосмыслены» (Кауфман И. Религия древнего Израиля // Библейские исследования. Вып. 1. М., 1997. С. 32–33). О теории Кауфмана касательно допленного израильского монотеизма и современном состоянии вопроса см. развернутую статью: Krapf T.M. Biblischer Monotheismus und vorexilischer JHWH-Glaube // Berliner Theologische Zeitschrift. 1994. № 11–1. S. 42–64.

³ Этот фрагмент будет рассматриваться чуть ниже. Вообще слово יְשׁוּעָה (букв.: спасение) часто используется со значением «победа», и в подобных контекстах греч. переводчик оставляет слово σωτηρία .

нии: загадочное выражение *ам цийим* (אֲמִיִּימ) переводится как «народ Эфиопский», а словосочетание *нахарот итан* (נַחֲרֹתֵי־אֵתָן) понимается как географическое название — «реки Ифамские». В первом случае мы имеем дело с чистой интерпретацией: термин *цийя* (צִיָּא) — прилагательное, означающее пустынную местность или землю¹, одиноко стоящее во мн.ч., оно означает обитателей пустыни, будь то животные или демоны². Очевидно, что в данном случае взято за основу первое значение, и под «эфиопами» греческий переводчик понимает обитателей прилегающей к Красному морю пустыни, т.е., как и Геродот, отождествляет их с нубийцами. Существовало ли предание о том, что жителям пустыни досталась амуниция войска фараона во время отлива, или же здесь имеются в виду птицы, как предполагает св. Афанасий (сам живший в Египте и, возможно, знавший какие-то предания об этом), не так уж и важно. Главное, что сам образ морского змея, разделенного в пищу «народом», не теряет при этом своего эпического веса, только здесь он является *образом* для воспоминания о событиях, имеющих для верующего еврея вполне историческую достоверность.

Для топонима Ифам объяснение имеется у Иосифа Флавия: «В расстоянии двух схойнов от Иерусалима находилось местечко Ифам, представлявшее, благодаря своим садам и обилию влаги, в одинаковой мере приятный и плодородный уголок. Местечко это служило целью утренних поездок царя» (Иудейские древности, VIII. 7. 3). Эта историческая справка дана в контексте рассказа о торжественных выездах Соломона из Иерусалима. Она позволяет объяснить тот факт, что греческий толковник оставил слово *יָקִים* {букв.: крепкий, твердый} без перевода. Что касается сюжета — «осушения» рек Ифамы, он может отвечать как идее благоустройства земли, на которой, возможно, находились знаменитые сады Соломона, т.е., например, осушение болот и заливных лугов³, так и крушения царства самого Соломона в наказание за нечестие, — во всяком случае, во время перевода Септуагинты то и другое было уже историческим примером.

¹ יָקִים διψώση (Ис 53:2), γῆν ἄνυδρον (Пс 106:35).

² θηρία (Ис 13:21), δαιμόνια (Ис 34:14).

³ Если, как считали в XIX в., это место находилось рядом с Вифлеемом, где традиционно было развито скотоводство (см. прим. к русск. изд. «Иудейских древностей» ad loc.).

Несомненной аллюзией на Исход являются слова, согласно которым Бог «утвердил силою Своею море»¹; в них нет намека на войну с морем как таковым; наоборот, вода становится стихией, посредством которой стираются головы змиев. Псалмопевец просит Бога «вспомнить» о событиях Исхода из Египта и, как тогда, не предать «душу», т.е. жизнь славящих Его (а только ради славления Бога, согласно Ветхому Завету, и существует Израиль) врагу, который сравнивается со зверями. Неясно, зачем в связи с этим упоминаются такие сугубо мирные и постоянные явления, как день и ночь, заря и солнце, жатва и весна? Их присутствие наводит на мысль о том, что на заднем фоне псалма все-таки присутствует некая космогония, непосредственно не связанная с событиями Исхода. На нее-то делают упор сторонники обнаружения мифологических рудиментов.

Мифологический уровень. Интересная деталь для этого типа интерпретации — термин «помраченные [области] земли»: так буквально переводится на русский язык словосочетание $\gamma\alpha\mu\alpha\iota\sigma\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ и ему соответствующее в греческом тексте $\sigma\iota\ \epsilon\sigma\kappa\omicron\tau\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma$. Это *hap. leg.*, смысл которого устанавливается контекстуально, причем в настоящем случае контекст псалма явно недостаточен для уверенного суждения. Пытаясь дать истолкование в более широком контексте, обнаруживаем, что образ земли, покрытой мрачными облаками, является одним из библейских символов богооставленности: «Ты смирил нас на месте бедствия, и покрыла нас тень смерти» (Пс 43:19); «Ты закрыл Себя облаком, чтобы не доходила молитва наша» (Плач 3:44); «Я пересмотрю овец Моих и высвобожу их из всех мест, в которые они были рассеяны в день облачный и мрачный» (Иез 34:12); нашествие Гога описывается как «дождь и облак» (Иез 38:9 LXX); «Изглажу беззакония

¹ Вообще проход сквозь море был своего рода архетипом, позволяющим евр. народу держать в памяти его религиозное рождение, и аллюзия на это событие, как и на последовавшее затем завоевание Ханаана, в связи с возвращением из плена выглядела уместной. Ср.: «Господь сказал: от Васана возвращу, выведу из глубины морской, чтобы ты погрузил ногу твою, как и псы твои язык свой, в крови врагов» (Пс 67:23); «Навел Ты на море коней Твоих, смущающих великие воды. Я хранил себя, убоюсь сердце мое из-за гласа молитвы уст моих, и вошел трепет в кости мои, во мне пришла в смятение крепость моя. Почию в день скорби моей, чтобы взойти ($\alpha\nu\alpha\beta\eta\nu\alpha\iota$) с народом скитания ($\pi\alpha\rho\omicron\kappa\iota\alpha\varsigma$) моего» (Авв 3:14–15 LXX). В последней цитате можно усмотреть намек на восхождение из мертвых.

твои, как туман (LXX: как мрак, *υνός*), и грехи твои, как облако» (Ис 44:22). Все это говорит в пользу «метеорологической» гипотезы, а именно, что под «морем», которое умиротворяет Бог, может в равной степени подразумеваться небесная вода, собирающаяся в тучи, как и вода, бушующая в пределах земных берегов¹. О том, что «Север и море» представляют собой «верх и низ», уже было сказано при разборе предыдущего фрагмента.

Отсюда понятно, как историческая ситуация, на которую сетует псалмопевец, перекликается с художественными образами: во-первых, «враг поносит Господа», как и змей хулил имя Господне; во-вторых, «исполнились помраченные места земли домов беззаконий» — поднявшийся против Бога был покровителем беззакония, которое расплодилось при нем и зажило целыми родами («домами»); не только в море, но и в воздухе шла борьба. В данном контексте утверждение принадлежности Господу дня и ночи звучит как преодоление страха перед тьмой: Господь победил тьму, возобладал над ее ночным царством, изначально, во время творения, освободил землю от безнадежно «помраченных» мест, где пытался угнездиться древний змей, позднее нашедший себе прибежище в историческом бытии. Знаменами Божьей славы являются светила, заря, солнце, освещающие как день, так и ночь. Отсутствие в тексте LXX упоминания светил даже драматизирует этот сюжет: власть Бога становится явной при появлении зари; хотя ночь тоже принадлежит Ему, все-таки заря «уготована» как начало дня, когда человек может безопасно действовать (ср. Пс 103:22). Установление «пределов» земли, которое на историческом уровне может быть истолковано как определение границ обетованной земли, здесь уместно связать с положением «пределов» морю (ср. Пс 103:9), т.е. — в целом — учреждением порядка, баланса между стихиями. Но в LXX эти «пределы» вообще понимаются не в пространственном, а во временном смысле (*ωραία*, времена года), что опять-таки больше

¹ Тема «верхних вод» как начала, которое может быть и враждебным, похоже, не разработана в современной библеистике: ср. статьи «Облако», «Туман» в Словаре библейских образов; тж.: *Patterson R.D. The Imagery of Clouds in the Scriptures // Bibliotheca sacra. 2008. № 657. P. 13–27.* Между тем, как представляется, с ней было связано с учение о «князе власти воздушной» (Еф 2:2) и «духах злобы поднебесной» (Еф 6:12), которые гнездятся в воздухе так же, как и левиафан в море, каковую возможность предоставляет им, по всей видимости, неупорядоченность и податливость водной стихии.

относится к теме метеорологических, нежели океанологических, явлений. Ничто не может помешать установленному Богом порядку смены сезонов, даже затянувшиеся монотонные дожди, которые могут быть не лучше засухи, — стало быть, Бог способен защитить и народ Свой от «людей безумных».

Рассмотрим, как проявляются три означенных уровня интерпретации в других текстах.

Пс 64:6–9 LXX

Услышь нас, Боже, Спаситель наш, упование всех концов земли и находящихся в море далеко, поставивший горы силою Своею, препоясанный могуществом, смущающий глубину морскую, шум волн ее. Смятутся народы и убоятся населяющие пределы знамений Твоих. Исходы утра и вечера Ты украшаешь.

В данном отрывке обращает на себя внимание эсхатологический момент. В обеих версиях текста власть, которую Бог демонстрирует в отношении моря, сопоставляется с властью над народами; в обеих интерпретациях имеет место параллелизм: укрощение шума волн / укрощение мятежа народов; смущение глубины морской / смятение народов¹. В отличие от современных переводов, LXX делает акцент не на умиротворении моря, а, наоборот, на приведении его в волнение, — и делает вполне оправданно, так как употребленный в оригинале глагол פָּשַׁע , «восклищать», «хвалить» (по импликации — «укрощать», «успокаивать»), стоит в породе hiph'il , чаще всего выражающей каузативный смысл: иными словами, переводчик увидел здесь выражение «ты делаешь восклицаемым» — кого? — весь объем (τὸ κῦτος) моря (τῆς θαλάσσης , в ед. числе в греч. тексте), т.е. весь мировой океан. Соответственно, волны тоже скорее рукоплещут Господу, нежели вздымаются на Него². Такая неограниченная власть Бога над морской стихией соответствует господству Его

¹ В евр. тексте имеется созвучие, отраженное в современном пер. РБО: «Шум морей Ты укротил — рокот волн и ропот племен» (ср.: $\text{שָׁמַעְתָּ הַיָּם וְהַיָּם וְהַיָּם וְהַיָּם}$ (גליהם והמון לאמם)). Септуагинта смещает созвучие на пару глг.: συνταράσσω — ταραχθήσονται . (Также производит впечатление поэтической преднамеренности пара κῦτος — κυμάτων .)

² В Слав есть ремарка, никак не отраженная в изд. Ральфа: $\text{шѣмѣ волнѣ ѿгнѣ ктѣ погнѣтѣ}$; (τίς ὑποστήσεται , источники см. в прим. к пер. Псалтири с LXX П.А. Юнгера). Здесь море описывается как инструмент Божественного

над «пределами» земли, которое свидетельствуется («знаменуется») величием восходов и закатов, и это могущество ставится в параллель обладанию народами: они, подобно морю, тоже «смятутся» и «убоятся» небесных знамений. Сопоставление народов с водами моря проходит через всю Библию вплоть до Апокалипсиса (Откр 17:15).

Итак, в рассматриваемом тексте исторический смысл, отражающий существование в мире языческого большинства, оказывается доминирующим, а природный план, практически полностью лишенный черт мифологического персонализации (слово *κῆτος*, означающее геометрическую реальность — «объем», «выпуклость», окончательно деперсонализирует море, хотя, может быть, и не без намерения употреблено как созвучное слову *κῆτος* {кит}), символически указывает на неизбежность метаисторической судьбы всех без исключения обитателей вселенной: быть подвластными Богу. Эсхатологический характер псалма усиливается его надписанием, которое наличествует в греческом тексте и Вульгате: «Песнь Иеремии и Иезекииля, народа переселенного, когда хотели они выходить [из плена]». Сирийское надписание псалма сообщает, что Давид создал его во время перенесения ковчега на Сион, и в нем содержится духовное предзнаменование проповеди Евангелия народам¹. Таким образом, исторический и мистический уровни в этом тексте переплетены, причем второй из них не представлен эксплицитно и выводится только путем герменевтической разработки элементов эсхатологии. Что касается переднеазиатского мифологического фона, только само сопоставление морского шторма и «мятежа народов» наводит на мысль о другом сюжете, в котором центральной темой могло быть восстание самого моря. Однако LXX, как интерпретация (в данном случае скорее филологическая, чем экзегетическая), эту мысль не поддерживает: море и народы здесь выступают объектами приложения Божественной силы, а не субъектами собственного действия.

устрашения или, может быть, опьянения восторгом (ср. Пс 106:27, в развитие темы — у Пушкина: «Есть упоение в бою...» и далее).

¹ Пешитта издания 1954 г. скупко повторяет надписание LXX: «Народу, что в Вавилоне, в преддверии возвращения». Мистическое истолкование доступно в изд. несторианского Антиохийского Патриархата 1979 г. Но экзегетическая традиция, за ним стоящая, восходит к первым векам: ср. святоотеческие толкования *ad loc.*

Пс 92 LXX

В день предсубботний, когда населена земля¹. Хвалебная песнь Давида. Господь воцарился, благолепием облекся, облекся Господь могуществом и препоясался: и вот, утвердил вселенную, сия не подвигнется. Готов престол Твой с тех пор, от века Ты еси. Воздвигли реки, Господи, воздвигли реки голоса свои, ✽ поднимут реки потоки свои† от голосов вод многих. Дивны восхождения морские, дивен в вышних Господь. Свидетельства Твои стали весьма достоверными. Дому Твоему, Господи, подобает святыня на долгие дни.

Мистический уровень. По Септуагинте, псалом описывает идеальный порядок во вселенной, установленный в шестой день творения. «Утверждение» мира накануне субботы, когда «Бог... почил от всех дел Своих... которые творил и созидал» (Быт 2:3), означает учреждение постоянных законов, управляющих мирозданием, и согласно этим-то законам водная стихия непрестанно славит Бога. Следов борьбы с морем на этом уровне не усматривается вообще. Отцы Церкви, толкуя этот псалом, окончательное «утверждение» вселенной относили ко дню распятия Иисуса Христа².

Исторический уровень. Эксплицитное выражение этого уровня в рассматриваемом фрагменте отсутствует. Если под «домом» (здесь — לִבַּי) понимать Храм Иерусалимский или вообще гору Сион, то псалом выражает надежду на неподвижность земного теократического царства по образу небесного. Идея проповеди Бога через «откровения» или «свидетельства» в красотах природы, которая нами была замечена и в предыдущем фрагменте, в связи с упоминанием «дома» здесь указывает на проповеднический характер древнееврейской религии; эта идея будет задействована еще апостолом Павлом (Рим 1:20).

Мифологический уровень. В религии Ханаана, как и во многих культах, связанных с сельскохозяйственными циклами, существовал обряд интронизации божества, соответствовавший его

¹ Надписание псалма в МТ отсутствует.

² См. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX. С. 146, прим. 10.

«возвращению» после временного торжества зла, которое олицетворяло процессы умирания в живой природе¹. Настоящий псалом интерпретируется с этой точки зрения Шифманом как гимн «интронизации Йахве», племенного бога иудеев, связанного с культом плодородия². На первый взгляд, Септуагинта представляет дополнительные основания для такой интерпретации, нарочито передавая перфект 3-го л. ἤλθεν, в отличие от современных переводов, не формой неопределенного времени («царствует»), а при помощи аориста: ἐβασιλεύσεν {воцарился}; с ним согласуются и остальные глаголы 1-го ст., т.е. относящиеся к Господу. Кроме того, трудно поддающееся точному переводу слово ἡμέτη толковники поняли как ἄπὸ τότε (слав. *ѡтѣ́ѡѡ*); тем самым тоже подчеркивается статус интронизации как *события*, словно быть Царем несвойственно Богу по природе, как будет учить позднейшая теология, но Царем Он стал в результате каких-то изменений в миропорядке. Нас интересует в данном случае, однако, не сам вопрос о воцарении Йахве, который представляется довольно праздным, поскольку материала заведомо недостаточно для того чтобы вывести из этого эпизода статус Йахве как именно бога плодородия (при том что Бог Ветхого Завета, несомненно, является в том числе Богом и плодородия), но вопрос о связи описываемого события и взаимоотношений Бога с морем. Является ли воцарение Господа, подобно воцарению Ба'лу и Мардука, *результатом* победы над морем?

Псалом не дает права утверждать это, а по версии Септуагинты даже опровергает. Во-первых, нельзя не видеть прямой параллели, установленной между ἄπὸ τότε {с тех пор} и ἀπὸ τοῦ αἰῶνος {от века}. Этим уже устраняется момент цикличности в событии воцарения — оно относится к началу времен. Если бы в иерусалимском Храме когда-либо существовал праздник интронизации Йахве, то, согласно этому псалму, в нем совершалось бы литургическое *воспоминание* о состоявшемся факте, а не магическое *возобновление* силы производящего начала, потерпевшего, как это было с Ваалом, очередное поражение в борьбе со смертью. (Впрочем, возможность сходства с двумя упомянутыми ми-

¹ На это в особенности указывают сторонники т.н. «мифоритуалистского подхода к Библии». Ср.: Вайс М. Библия и современное литературоведение. С. 94.

² Шифман. Введение. С. 58–62.

фами тем самым нисколько не устраняется, потому что и в них, по всей видимости, описываемые события относятся к довременному плану¹.) В-третьих, надписание псалма по LXX указывает на сотворение мира как на то самое событие, которые вспоминается в данном случае. Разумеется, отсутствие подобного надписания в МТ позволяет ветхозаветной науке, сосредоточенной на еврейской версии, с определенным правом его игнорировать, однако недооценивать его значение для внутренней экзегезы текста в эпоху создания греческого перевода было бы несправедливо. Надписание интересно тем, что акцентирует именно *населенность* земли: царствовать можно только над живыми существами, а они сотворены, включая человека, на шестой день. Тем самым этот псалом делается важным и для интерпретации значения собственного имени Бога в Ветхом Завете — Господь, или Сущий (κύριος, יהוה). Замечено, что это слово преимущественно выражает бытие в аспекте присутствия и отношения, т.е. Сущий изначально значит не вообще, абстрактно существующий, а Присутствующий. Пс 92, особенно если рассматривать его вместе с надписанием, которым он снабжен в греческой версии², такое понимание собственного имени Бога подтверждает.

Исходя из вышесказанного не кажется странным, что вода в данном контексте выступает как *выразительница* присутствия Бога во вселенной. Это подтверждается и следующими примерами.

Наум 1:12 LXX

Так говорит Господь, обладающий водами многими: они расступятся, и слух о тебе более не будет слышан.

¹ Анализ угаритского комплекса представлений о Ба'лу представляет здесь определенные трудности: с одной стороны, мы ничего не знаем о возобновлении его борьбы с богом моря Йамму и морским змеем; с другой стороны, бог смерти Муту, олицетворяющий также хтонический уровень плодоносящей силы земли (где Ба'лу надлежит *прозябать* после своей гибели), по-видимому, всякий год побеждает своего соперника, и каждый год Ба'лу воскресает в новом урожае. Подобная интерпретация рассматриваемого псалма, очевидно, выражением «с тех пор — от века» совершенно исключается.

² Представляет интерес также надписание псалма в Пешитте по изданию 1979 г.: «На поклонение Адонаи». Здесь имя Бога представлено в его ивритской замещающей форме (אדני, не יהוה), аналогом которой является в Септуагинте κύριος, т.е. фактически это «Псалом на поклонение Йахве».

Этот стих принадлежит Септуагинте¹. Определение катарχων ὑδάτων πολλῶν {обладающий водами многими} может относиться и к Господу, и к городу Ниневии, против которого обращено пророчество Наума. Во втором случае определение выступает как обращение: «О, обладающая водами многими! Но (καὶ) они расступятся...» Здесь Ниневия рисуется как столица, господствующая на водах; параллели этому представляли бы образ блудницы в Апокалипсисе апостола Иоанна и пророчество Иезекииля против города Тира: «За то, что вознеслось сердце твое и ты говоришь: “Я Бог, восседаю на седалище Божием, в сердце морей”, и будучи человеком, а не Богом, ставишь ум твой наравне с умом Божиим...» (Иез 28:2). Из последней цитаты видно, что именно ум Бога дает Ему господство на водах. Поэтому достаточно одного повеления от Бога, чтобы вода повела себя не так, как ожидает от нее человек. Что Ниневия будет разрушена наводнением, одинаково утверждается в МТ и LXX (Наум 1:8). Но версия Септуагинты более внимательно рассматривает эту мысль — как в процитированном ст. 1:12, так и в ст. 2:8, который представляет особый интерес для онтологического анализа: «И Ниневия — как водоем воды ее, но они [т.е. сокровища города] побежали и не остановились, и никто не уследил». Сокровища, награбленные Ниневией, ведут себя как вода, для которой характерно движение и непостоянство. Гибель города сравнивается с прорывом плотины. В связи с этим можно отметить, что *обладание водами многими* (Ниневия, Тир, Вавилон, апокалипсическая блудница) — это характеристика попытки удержать неудержимое, т.е. обогатиться сверх меры, забыв о потенциальной неисчерпаемости материи, лежащей в основе творения. Поэтому гибель обогащающихся описывается как внезапный катаклизм, прорыв — *ἡστράγγισις καὶ βοήθησις, ἡ βοήθησις καὶ βοήθησις καὶ βοήθησις* (Наум 2:10)².

¹ МТ: כה אמר יהוה אֱלֹהֵינוּ שְׁלָמִים וְכֵן רַבִּים וְכֵן נָחוּ וְעָבַר וְעָנָתְךָ לֹא אֶעֱנֶךָ (Так говорит Господь: хотя они безопасны и многочисленны, но они будут посечены и исчезнут; а тебя, хотя Я отягощал, более не буду отягощать) (Син). Подстрочник в интерпретации LXX: אֱלֹהֵינוּ שְׁלָמִים וְכֵן רַבִּים {хотя [ты] та, что на водах, и притом многих}; נָחוּ {рассекутся}; וְעָנָתְךָ לֹא אֶעֱנֶךָ {и твой ответ не ответится}. Интересно то, с какой уверенностью переводчики увидели здесь именно этот смысл, т.е. метафору потопа.

² מִבְּרִית וּמִבְּרִית וּמִבְּרִית וּמִבְּרִית; ἐκτίναγμός καὶ ἀνατίναγμός καὶ ἐκβρασμός καὶ καρδίας θρασυμός.

Соответственно, власть Бога над водой описывается не только как способность ее «умиротворения», но и как сила удержания, и не только удержания в каких-то пределах, но и собирания в какие-то емкости; так, в одном месте действие Бога сравнивается с кузнечным мехом: «Он собирает, как мех, воды морские и полагает их в сокровищницах бездны» (Пс 32:7). Бог способен также иссушить море и превратить реки в пустыню, а небеса, наоборот, облечь мраком и покрыть «вретищем» (Ис 50:2–3). В одном из текстов Бог Сам «возмущает глубину морскую» (Пс 64:8 LXX). Волнение моря (פּוֹלַח, סֵלֶלֶט) может описываться как выражение ликования, наряду с рукоплесканием рек, и ставиться в параллель такому же выражению чувств народов земли (Пс 97:7–8). Оно также может символически отображать реалии эсхатологического времени, как в молитве пророка Аввакума.

Авв 3:8–15 LXX

Не в реках ли прогневаешься ты, Господи, разве в реках ярость Твоя? Или в море борьба Твоя, что Ты всел на коней Твоих? Но конное шествие Твое — спасение. Ты непременно нацелишь лук Свой на скипетры. Говорит Господь: реками расторгнется земля. Увидят тебя и восскорбят народы, расточающего воды шествия Своего. Подала бездна крик свой, высота [явила] красоты свои. Поднялось солнце, и луна стала в чине своем. Во свете стрелы Твои полетят, в блистании молний — оружий Твоих. Угрозой Ты унизишь землю, яростью низложишь племена. Ты вышел на спасение людей Твои, спасти помазанных Твоих. Вложил в головы беззаконных смерть, поднял путы до выи. Рассек в иступлении головы сильных, они потрясутся в нем, разорвут узды свои, как ест нищий, тайно. И навел Ты на море коней Своих, возмущающих воды многие.

На первый взгляд, речь здесь явно идет о войне Бога и моря, как будто пророк хорошо знает этот сюжет, впитал его, так сказать, с молоком матери, однако сам «переосмысляет» его в историческом смысле, выступая как реформатор архаических представлений. Особенно если перевести фразу מִצַּח רֶאֱשׁ מִבֵּית רֶשַׁע מִזֶּדֶן טַרְדֵּם טַרְדֵּם (ст. 13) так, как это делают современные переводчики РБО: «Ты разобьешь главу рода злодеев, обнажишь его от хвоста до шеи». Это, как поясняет комментарий *ad loc.*, «отголосок представлений о противнике Господа как о драконе».

Однако слово **תִּבְנֶה** {букв. основание} нигде больше в Библии не употребляется в значении «хвост», поэтому данная интерпретация и выглядит именно только как интерпретация. Возможны и другие, например: «Ты сокрушаешь верх нечестивого дома, обнажив основание его по шею [т.е. до верхнего яруса]» (Вен). Так же переводят Пешитта и Вульгата. Не вполне ясен, однако, смысл «обнажения от основания до шеи», будь то рода нечестивых, будь то их дома. Хотя угроза «поднять подол на лицо», т.е. опозорить, образному языку Библии знакома, почему здесь употреблены термины «основание» и «шея»? Возможно, ключ к пониманию дает псалом, где под воздействием сильного ветра — выразителя Божьего гнева — «открылись основания вселенной» (**מוֹסְדֵי הָאָרֶץ** Пс 17:16).

Но анализ общего смысла молитвы Аввакума показывает, что ряду означающих соответствует здесь иной ряд означаемых: сюжетом фрагмента является буря, которая разразилась на язычников, угнетающих народ Божий. Странный перевод ст. 15 в Септуагинте, возможно, имеет исторический прототип в истории Валтасара, как она описана в книге Даниила: царь выпустил из рук бразды правления, предавшись безумному пиршеству; примечательно, что, согласно сообщению Ксенофонта, персидские войска вошли в Вавилон по руслу реки — факт, который мог быть известен переводчику. Поскольку же в пророческом видении Аввакума вся вода пришла в движение, у зрителя первоначально возникает вопрос: не на реки ли прогневался Господь и не на море ли направлена ярость Его? Нет, оказывается, объектом гнева на этот раз является земля. Именно ее пророк отождествляет с языческим миром (ст. 12), правящим землей своими «скиптрами», а против этого мира поднимается «бездна». Кара, которую Господь обрушивает на головы «сильных», изощрена — это безумие, которое не только здесь связывается с движением разыгравшейся бездны (ср. Пс 106:27).

Природные явления, давшие видению Аввакума свой образный ряд, вероятно, те же самые, что легли в основу мифа о борьбе небесного божества (т.е. бога плодородия, бога плодоносных дождей) с морем: гроза на большой воде (реке, озере, море) с бурным ветром и молниями, вздыманием волн и последующим успокоением стихии, нередко сопровождающимся появлением радуги, действительно создает впечатление войны стихий верх-

него и нижнего мира. Однако пророк рассматривает мысль о том, что вода является целью военных действий Бога, только как впечатление.

Вопрос, который теперь правомерно будет поставить: что является содержанием всех подобных иносказаний? Рассматривая его с холистской точки зрения, мы видим, как образы змея периодически появляются на протяжении всей Библии, от первых страниц в книге Бытия до последних — в Апокалипсисе Иоанна. Во многих текстах, особенно рассматриваемых сквозь призму перевода Септуагинты, они подвергаются историзации, превращаются в метафору исторических противников Израиля. Архетипом для всех этих противников является фараон, потому что Исход из Египта и переход через Красное море для Израиля знаменует фактически начало истории, ставится в параллель самому творению. Это значит, что фараон сам по себе — целый пласт интерпретации, он тоже может быть метафорой исторически следующих за ним супостатов. Для фараона, в свою очередь, художественным прообразом является мифологический, или даже мифический, персонаж — змей, который, может быть, олицетворяет море, который проходит по бездне, измеряя ее своим туловищем, и внушает ужас человеку. Как он вписывается в план Божественного творения, насколько подконтролен Богу и для чего произведен, если должен быть убит, не очень понятно; средневековые иудейские предания делают его, наряду с «бегемотом», одним из мифических зверей, приготовленных для конца времен, когда они будут убиты на радость праведникам.

Все отмеченные уровни собраны в одном из текстов, лежащих вне расширенного состава канона, но некогда бывших к нему прикосновенными, а именно, во 2-м Псалме Соломона:

Пс Сал 2:25–31

Не медли, Боже, воздать им в головы,
Приговорить превозношение змея к бесчестию.
И не помедлил Бог, явив мне бесстыдство его
Пронзенным на горах Египетских,
Паче малейшего униженным на земле и море,
Тело его носимым волнами с полным бесстыдством,
И не было погрешающего,
Ибо уничтожил его в бесчестности.

Не помыслил он [о себе], что есть человек,
 И о том, что будет после, не помыслил,
 Сказал: «Я Господом земли и моря буду»,
 И не познал, что Бог велик,
 Силен в крепости Своей великой,
 Он Царь над небесами
 И судитель царям и князьям;
 Воздвигающий меня для славы
 И полагающий возносящихся для погибели вечной в бесчестии,
 Ибо не познали Его.

У загадочного персонажа, являющегося предметом описания в этом псалме, можно различить следующие признаки.

1. Выступает во множественном и единственном числе.
2. Называется змеем (δράκων).
3. Позволяет себе превозношение (ст. 25).
4. Претендует на исключительную власть, но только в горизонтальном измерении: «Я (ἐγώ) Господом земли и моря буду» (ст. 29).
5. Называется человеком: «Не помыслил он, что он человек, и Вышнего не уразумел» (ст. 28).
6. Ограничен в познании: «ибо он не познал Его [т.е. Бога]» (ст. 31).
7. Наказан поражением в голову (ст. 25).
8. Наказан сокрушением «на горах Египетских» (ст. 26).
9. Наказан лишением погребения и бросанием тела в море, которое как бы зеркально воздаст ему за гордыню, бросая волнами труп «со всей дерзостью» (ст. 27).
10. Наказан «погибелью вечной в бесчестии» (ст. 31).

В действительности то историческое лицо, которое здесь подразумевается, хорошо известно: это римский полководец Помпей Великий, в 63-м г. до н.э. осмелившийся войти в Храм и во Святое святых после взятия Иерусалима и убитый заговорщиками в Египте при сходе с корабля в 48-м г. до н.э. Вместе с тем образ Помпея не механически смешивается, а последовательно проводится через сюжет о войне со змеем, который, таким образом, впервые предстает перед нами в своем целостном виде.

Мы узнаем, во-первых, что змей не просто животное, убийство которого было богатырским подвигом (как трактуется побе-

да Ба'лу над Лотану), но разумное существо, обладающее отрицательными моральными качествами: гордыней и «бесчестностью» (*âtiçia*, т.е. презрительность). Во-вторых, он является узурпатором, претендуя на единоличную власть (что подчеркивается употреблением личного местоимения) над землей и морем. Таким образом, область покушений змея не ограничивается одним только морем, и наказание он тоже принимает в обеих стихиях: «на горах египеских» и «на волнах морских». В-третьих, змей не оценивает трезво свои силы, ему неизвестно, «что Бог велик, силен в крепости Своей великой, Он Царь над небесами, Судия царей и князей» (ст. 30). В-четвертых, сохраняется мотив поражения в голову, который обязан своим происхождением, очевидно, Быт 3:15, так что не остается сомнений: «дракон» — это не просто чудовище морское, но ядовитый змей, ибо именно с опасностью головы как единственного и притом смертоносного оружия змеи связан данный мотив. («Дракон» в этом псалме напрямую с морем не сопоставляется; стихия выступает как послушное орудие Бога.) Отсюда можно предположить, что и «главы змиев», которые Бог «стер в воде» согласно Пс 73:13, не метафора морских волн, а именно ядовитые головы; и сам Левиафан лишь после сокрушения его ядовитой головы может быть употреблен в пищу (Пс 73:14). Поэма о Ба'лу подтверждает, что морское чудовище рассматривалось в хананейском фольклоре как ядовитая змея¹.

Отсюда могут быть сделаны следующие выводы: а) змей не отождествляется с морем и вообще природной стихией, но может противопоставляться ей как желающий над ней править; б) змей восстает на Бога вследствие ослепления и переоценки собственных сил (здесь можно предположить, что слепота и глухота, как известные свойства змеи, могли быть стимулами для создания именно такого образа «богоборца»); в) он борется за власть в горизонтальном измерении земли и моря, видимо будучи не в силах покуситься на небо (в Апокалипсисе будет сказано, что борьбу за небо змей проиграл и потому «сошел в сильной ярости» к «живущим на земле и на море»); г) война со змеем заканчивается его вечным наказанием и бесчестием. Отметим также, что змею совсем не присущи творческие функции, которые позволили бы говорить здесь о каком-либо сходстве с иранскими дуалистическими представлениями.

¹ Шифман. Введение. С. 157.

Поскольку в других текстах змей систематически отождествляется именно с Египтом (а не, например, с Вавилоном), то и здесь его поражение «на горах Египетских» есть, несомненно, двойная аллюзия на судьбу Помпея и на судьбу самого Египта, причем последняя имеет как историческое (гибель в море фараонова войска), так и эсхатологическое (ср. Иез 29 и 32) значение. Таким образом, складывается многослойная метафорическая структура образа:

Любой исторический враг
Помпей
Фараон
Змей
?

Фараон, как историческое лицо, является прообразом Помпея, как исторического лица. В свою очередь, прообразом фараона является змей, о котором почти ничего неизвестно. Ясно только, что фигура морского чудовища — как животного и обитателя глубин, каким его делает «натуралистическое» предание в 3 Езд, Иов МТ и др. иудейских текстах, — представляет слишком узкий базис для дальнейшего развития темы. За Левиафаном или Раавом, описываемыми как представители животного мира, должно стоять существо, может быть, и принадлежащее к фауне, но во всяком случае не лишенное сознания и способное к намеренному противлению Богу или установленному Им порядку. Описывает ли сам библейский текст где-нибудь это существо, или весь ряд замыкается на известные нам отрывки хананейских и других, еще более отдаленных сказаний?

От ответа на этот вопрос зависит во многом наше понимание библейского мира: уходит ли он корнями в миф, представляющий собой только результат определенных воззрений на природную действительность, сумму страхов и догадок, детерминированных природными циклами региона, или ему, как и этому мифу, предшествует осмысление духовной реальности исходя из духовного опыта, который наука способна воспринять лишь как опыт исторический? Этот вопрос может рассматриваться с точки зрения как диахронии, так и синхронии, однако диахро-

ния затруднена тем, что складывание библейского текста вообще само представляет собой область сплошных догадок и в той или иной степени произвольных реконструкций. Более точное, хотя и более скромное знание дает синхронический анализ. Он показывает, что змей как морское существо мог сам рассматриваться в качестве символа другого существа, разумного и не ограниченного определенной стихией. Для демонстрации этого обратимся к греческой книге Иова.

2.2. Мировое зло

Книга Иова есть развернутый, вполне ясно поставленный вопрос о происхождении зла¹, и на этот вопрос в ее начале заранее дан читателю вполне ясный, недвусмысленный ответ: зло есть испытание человеческой воли в ее самоопределении по отношению к Богу. Однако есть ли такой ответ в финале, когда Бог является самому Иову? Получает ли сам страдалец ответ на свой вопрос, или «вместо всякого рационалистического ответа забрасывает Иова вопросами о непостижимом устройстве космического целого»², тем самым создавая эзотерический разрыв между героем и читателем книги? Если так, неизбежно возникновение двусмысленности, поскольку читатель Иова ничем не отличается от него самого: такой же человек и тоже, может быть, невинно страдающий, и ему книга должна послужить утешением. Если Иов не должен узнать причину того, что с ним произошло, то и читатель этого знать не должен. Тем же, что это заранее известно, создается вопиющее противоречие в читательском восприятии книги. Можно предположить, конечно, что читатель знает больше Иова только в силу того, что является представителем избранного народа. И хотя Иов праведник, однако именно тем, что всякий еврейский читатель, даже и не особенно праведный,

¹ Начальная постановка этого вопроса подразумевает, что «злом» является то, что человек переживает как таковое субъективно: нищета, смерть близких, болезнь и т.п. Религиозно-историческое значение книги Иова заключается в том, что с этой субъективной плоскости она выводит на проблему зла как *мирового* явления и создает условия для его переоценки в свете *борьбы* добра и зла, которая происходит не во внешнем мире, а в душе человека. В итоге меняются сами критерии добра и зла, выстраиваясь вокруг отношения человека к Богу.

² Аверинцев С.С. Иов // Аверинцев С.С. София — Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 88.

лучше Иова понимает его трагедию, как бы обеспечивается превосходство Завета над всякой возможной человеческой праведностью. Но если это и так для Масоретского текста, то Септуагинта, по крайней мере, подобного режима секретности совсем не поддерживает. В ее версии финал кн. Иова представляет собой художественное разоблачение зла.

Что же в действительности произошло с праведником? Первое, подготовительное объяснение дается в теодицее, развернутой наиболее загадочным участником разговора мудрецов, — это основная часть книги, — Элиу (евр. אֱלִיּוּ, греч. Ἐλιοῦς), и находится оно только в редакции Феодотиона¹:

Иов 36:16 LXX

К тому же Он избавил тебя из уст вражиих: [вот] бездна (ἄβυσσος), пролитие под нею, и сошла трапеза твоя, полная тука².

Контекстом фразы являются с обеих сторон ее обрамляющие описания притеснений слабых и праведных со стороны сильных и нечестивых и заступления, оказываемого Богом невинно притесняемым. Тем самым трагедия Иова ставится в контекст борьбы добра и зла на земле, что очень важно с точки зрения интерпретации книги в целом. Если МТ вкладывает в уста Элиу дежурное ободрение — «и тебя Он вывел [бы] на простор...» — то в LXX дается некий элемент объяснения того, что произошло, и элемент этот не единственный, он встроен в логическую цепь. Но композиция книги в целом еще будет рассмотрена подробнее; здесь для нас важно только то, что бездна обозначена как «враг», «ненавистник» (ἐχθρός) Иова, поглощающий его «трапезу, пол-

¹ Последнее обстоятельство существенно с той точки зрения, что Феодотион, видимо, следует здесь в русле устойчивой традиции толкования, которая вписывает данную фразу в более широкий контекст, имеющий быть рассмотренным ниже.

² МТ: ואֶלֶיךָ מִן־צָרָךְ לֹא מוֹצֵא חַסְדִּיךָ וְנָחַךְ מִלֵּא דָשַׁן {И тебя вывел бы Он из тесноты на простор, где нет стеснения, и поставляемое на стол твой было бы наполнено туком} (Син). LXX: καὶ προσέτι ἡλάτῃσέ σε ἐκ στόματος ἐχθροῦ· ἄβυσσος, κατὰχυσίς ὑλοκάτω αὐτῆς, καὶ κατέβη τράπεζά σου πλήρης πύθης. Греч. пер., впрочем, так же, как и современные, интерпретативен: слова לֵחֶם רַחֵם לֹא מוֹצֵא {букв.: широта, не плотно под ней} (ср. глг. רָצַי {отвердевать}) поняты как «бездна, пролитие под нею». Возможно, переводчик отождествил слово צָרָךְ с именем צָרָה (Раав), а местоимение ж.р. при нем в евр. тексте повлияло на пер. этого как ἡ ἄβυσσος.

ную тука», т.е. незаконно пожирающий нечто, подобное жертве (тук — чистая фракция вещества, отделяемого для жертвоприношения), и тем самым проявляющий практически божественную претензию. По отношению к жертве трапеза Иова совершила обратное движение: она не «взошла», как при всесожжении на жертвеннике, а «сошла», и не посредством огня, а посредством воды. Понятие о симметричной оппозиции бездны небу представлено здесь со всей той ясностью, на какую способно ассоциативное мышление.

Краткое, но экспрессивное описание врага, «уста» которого были готовы поглотить самого Иова, находится в ряду множества пространственных мотивов этой книги. Беда приходит на героя из пространства, она без-временна по своей сути: наступает и не вовремя, и не как неотвратимое возмездие (в отличие от удара судьбы в греческой трагедии), не как неизбежные старость, болезнь, смерть, а как ветер из пустыни, который «налег на четыре угла дома» и убил всех детей Иова; она погружает самого героя в состояние безвременья, в тяжкие раздумья об отдаленности, недостижимости его собственной смерти; жизнь Иова перестает делиться на время сна и бодрствования, как у обычного человека; переживания Иова не имеют во времени никакой перспективы, они суть нескончаемое «уже», а прелюдией к основной, приточной части книги служит семидневное молчание страдающих друзей — образ недели, субботы, безвременья. Четыре мрачных вестника, приходящие один за одним как бы со всех сторон света; четыре угла дома, сокрушенные вихрем; открытость Иова, сидящего на гноище, всем взглядам, всем ветрам; заявление сатаны: «Я прошел вселенную и обошел ее всю, и се — здесь» (ст. 2:2) — выстраиваются в единый ряд зловещих образов приходящей на человека из внешнего мира беды. Пространство смещается, расплзается и на теле самого Иова, обнажая его внутренность: он поражен проказой, кожа лопается, гной течет и «орошает комья земли» (ст. 7:5). Слова Элиу в этом контексте уже не просто риторическая фигура — речь идет о том, что герой как бы удержан над бездной, в которую он сам готов «пролиться». И это в точности соответствует смыслу завязки сюжета, неизвестной самому Иову, но изначально раскрытой читателю: тело Иова служит как бы выкупом за его душу, которой одной Бог запретил коснуться сатане (ст. 2:6).

Персонификация бездны в этом контексте для анализа мифологических влияний обманчива, так как нет стихии, с которой можно было бы надежно отождествить ее. Хотя она использует воду, чтобы вовлечь в себя богатства Иова, нельзя с уверенностью сказать, что и сама она есть вода. Более того, слова *κατάχυσις ὑποκάτω αὐτῆς* {пролитие *под* нею} могут указывать на «бездну» как нависшую над головой Иова, прежде чем разверзнуть уста под его ногами. О «метеорологическом», в противоположность «маринистическому», характере некоторых природных описаний зла в Библии уже упоминалось выше. Поскольку бездна может быть одновременно вверху и внизу, она как бы охватывает героя и «запирает» его (подобно челюстям), скрывает от него Бога — поэтому Господь в финале отвечает ему «через бурю и облако» (ст. 38:1 LXX)¹. Можно включить этот образ «врага» в ряд упоминаний хтонического чудовища (кита, змея, зверя), который будет подробнее проанализирован ниже, особенно учитывая то, что слово *גִּבְרָה*, переведенное в LXX как «бездна», созвучно имени Рахав (*גִּבְרָה*).

В книге Иова наличествует и натуралистическое представление о бездне, которая связана с морем. Как и в море, в ней нет Премудрости Божией (ст. 28:14), — т.е. последняя много глубже их, неизмерима; однако и саму бездну трудно постичь, а «идти по следам» ее — значило бы выйти к «источнику моря» (ст. 38:16). Обладающий Премудростью Бог не ограничивается стихиями: «длиннее земли мера Его и шире моря» (ст. 11:9). О черте, проведенной «по лицу воды, до границ света с тьмою» (ст. 26:10), МТ и LXX говорят согласно², и подразумевается здесь, по всей видимости, горизонт, который не дает слиться воедино верхним и нижним водам, т.е. небесному и земному пространственным измерениям. При начале творения Господь «ветру полагал вес и располагал воду по мере» (ст. 28:25). Итак, бездна оказывается смертоносной не сама по себе, так как сама по себе она подчинена Богу, Им измерена. Но в бездне обитает чудовище, упоминания о котором так же «проходят» сквозь текст, как и оно само «проходит» бездну туда и обратно (ср. ст. 41:23 LXX).

¹ МТ *מִבְּרֵחַ מִן הַבּוּרִי* обычно переводят как «из бури» (Син). В LXX чтение: *διὰ λαίλαπος καὶ νεφῶν*. Предлог *διὰ* можно переводить и как «через», «посредством». Так понимают греч. текст копт., арм. и эфиоп. переводчики. В Слав переведено: «сквозь».

² МТ — букв.: «круг» (*גִּבְרָה*), LXX — образно: «повеление» (*πρόσταγμα*).

LXX	MT
Иов 3:7-8	
ἀλλὰ ἡ νύξ ἐκείνη εἶη ὁδύνη, καὶ μὴ ἔλθοι ἐπ' αὐτὴν εὐφροσύνη μηδὲ χαρμονή· ἀλλὰ καταράσαιοτο αὐτὴν ὁ καταρώμενος τὴν ἡμέραν ἐκείνην, ὁ μέλλων τὸ μέγα κῆτος χειρώσασθαι	הנה הלילה ההוא יהי גלמוד אל תבוא רננה בו יקבהו אררי יום העתידים ערר לויתן
Но ночь эта да будет болезною, и да не войдет в нее ни веселье, ни радость. Но да проклянет ее проклинаящий день тот, имеющий победить великого кита.	Та ночь — да будет бесплодна, крика радости не узнает; пусть проклянут ее заклинатели дней, что могут разбудить Левиафана (РБО).
Иов 7:12	
πότερον θάλασσά εἰμι ἢ δράκων, ὅτι κατέταξας ἐπ' ἐμέ φυλακὴν;	הים אני אם תנין כי תשים עלי משמר
Разве я море или змей, что Ты поставил надо мною стражу?	Разве я море или морское чудовище, что Ты поставил надо мною стражу? (Син)
Иов 9:13	
αὐτὸς γὰρ ἀπέστραπται ὀργὴν, ὑπ' αὐτοῦ ἐκάμφθησαν κήτη τὰ ὑπ' οὐρανόν	אלוה לא ישיב אפו תחתו שחפו עזרי רהב
Сам ведь отвращает гнев, под Ним согнулись киты, что под небом.	Бог во гневе не остановится, и служители Рахава перед Ним склонятся (РБО).
Иов 26:12-13	
ἰσχύϊ κατέπαυσε τὴν θάλασσαν, ἐπιστήμῃ δὲ ἔστρωσε τὸ κῆτος· κλεῖθρα δὲ οὐρανοῦ δεδοίκασιν αὐτόν, προστάγματι δὲ ἐθανάτωσε δράκοντα ἀποστάτην	בכחו רגע הים ובתובנתו (ובתבניתו) מחץ רהב ברוחו שמים שפרה חללה ידו נחש ברח
Силой укротил море, умением порази́л кита. Засовы же небесные вострепетали перед Ним, повелением же умертвил Он змея-отступника.	Своей мощью Он вздымает море и разумом сокрушает Рахава. От дуновения Его проясняется небо, рука Его разит скользящего змея (РБО).
Иов 37:16	
ἐπίσταται δὲ διάκρισιν νεφῶν, ἐξαΐσια δὲ πτώματα πονηρῶν	החדע על מפלשי עב מפלאות תמים דעים
Знает разделение облаков и безмерное падение злодеев.	Разумеешь ли равновесие облаков, чудное дело Совершеннейшего в знании? (Син)

Что прибавляет версия Септуагинты к знанию читателя о морском чудовище?

1. Рахав и Левиафан — одно и то же, так как оба имени могут переводиться словом κῆτος {кит}. При этом параллелизм в стт. 26:12–13 показывает, что кит отождествляется со змеем.

2. «Великий кит» будет побежден¹, возможно, в определенный и «проклятый» (т.е. заклятый, освященный) день².

3. Выражение κῆτη τὰ ὑπ' οὐρανόν {киты, что под небом} может быть понято в том смысле, что все киты, т.е. все сильные и могущественные создания, находящееся в поднебесной, склонятся перед Богом³. Но может быть и так, что LXX наряду с китами морскими подразумевают еще других китов, живущих под небом и служащих опорой Божественному престолу⁴: в таком случае понятен статус «великого кита» как восставшего против изначального мирового порядка.

4. «Засовы небесные», которые «вострепетали» перед Господом, опять указывают на сопротивление в небе, подобное тому, что в море. Сюда же можно отнести «безмерное падение злоде-ев», которое связано с «разделением облаков»⁵.

5. Змей называется «отступником» (ἀποστάτης), что подразумевает или беглого раба, или мятежника.

Рассмотренные фрагменты открывают перед читателем две вещи. Во-первых, Иову известно о существовании некоего про-

¹ Переводчики, видимо, читают исходный глг. 717 в значении «обнажать», а не «будить». Обнажение в Библии служит образом поражения.

² В МТ «день» (יום) без артикля, в LXX не только с артиклем, но и с выделением: «тот день» (τὴν ἡμέραν ἐκείνην). По контексту, может подразумеваться день рождения Иова, который должен быть проклят вместе с предшествующей ночью. Тем не менее указания на обреченность чудовища встречаются и дальше в греч. тексте (стт. 40:14, 41:24), значит, можно думать, что «день тот» — это день исполнения приговора над ним. Согласно принципу полисемантизма он может нарочито сопоставляться с днем рождения Иова как самый мрачный момент истории.

³ Современный пер. «служители Рахава» вряд ли удачен, поскольку 717 {букв. помощник} — скорее союзник, чем слуга.

⁴ В таком случае 717 717 (или, может быть, 717 717) поняты переводчиком как «силы китовы» и проинтерпретированы как «сильные киты».

⁵ Вероятно, прототип LXX читал вторую часть фразы с разницей в одну букву: מפלות תמים רעים. Стоящее здесь во мн.ч. слово מפלות {падение} перекликается с נפלים {букв. падшие} из Быт 6, которые считались «исполинами» уже во время пер. Семидесяти.

тивника Бога, живущего в море, а также, возможно, в воздухе, и заведомо более слабого, чем Тот, Кто сокрушает его разумом и разит рукой. Это следует из МТ почти так же ясно, как из LXX. Во-вторых, данные представления выстраиваются в один ряд с финальным откровением о характере мирового зла, дела для Иова, наконец, понятным и оправданным его страдание как непримиримую нравственную борьбу со злом. Но этот ряд с очевидностью представлен только в греческом тексте, за счет отсутствия в нем слова «бегемот», которое через Вульгату (где оно транслитерировано как *behemoth*) пришло в европейские языки. Стандартный взгляд комментаторов еврейского текста состоит в том, что само еврейское имя לָמָוּת есть «название гиппопотама»¹. Считается, что африканский зверь в 40-й главе выписан «очень подробно и сильно, и достоверность его [описания] подтверждается естественной историей»². Однако это широко распространенное мнение не более чем версия, наряду с другими подобными, согласно которым, например, библейский «бегемот» в действительности представляет собой слона. Все эти версии объединяет одно предположение: Бегемот и Левиафан в книге Иова — живые воплощения могущества Бога, описание которых выполнено в залоге благодушной фразы из книги Бытия: «се, все хорошо весьма»³. Но более древняя, — отголоски которой слышны также в средневековых и принадлежащих Новому времени комментариях, — версия, традиционная для святоотеческой экзегезы, утверждает, что Зверь, как и следующий за ним Змей, — в данном случае не просто животные, а метафоры врага рода человеческого, дьявола, который и служит главным

¹ Большой путеводитель по Библии. С. 53. Интерпретация эта восходит к Деличу и Ланге, которые реконструировали др.-египет. прототип, создав гипотетическое слово «p-eh-e-tau» {речной бык} (См.: Лопухин А.П. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Comm. ad loc.). Современные специалисты отмечают, что в египет. языке это слово не употреблялось (Богданов К.А. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М., 2006. С. 206–207).

² Глубоковский. Библейский словарь. С. 97.

³ На этом основании делаются далеко идущие выводы о позднем происхождении всей книги: «Чисто эллинистически-буколистическая религиозная интерпретация нильских животных говорит против ранней датировки сочинения; лингвистические архаизмы ученого еврея не должны вводить нас при этом в заблуждение» (Schneider. Kulturgeschichte des Hellenismus. S. 884).

зачинщиком всего сюжета книги Иова¹. Данная интерпретация вовсе не является аллегорическим наслоением, обременяющим и без того далеко не всегда ясный текст; в ее основании лежат альтернативные чтения, представленные древнегреческим переводом Септуагинты.

Иов 40–41²

^{40:1} И еще, отвечая, Господь сказал Иову из облака: ² Нет, но препояшь чресла свои, как муж, Я буду спрашивать тебя, а ты Мне отвечай. ³ Не отвергай решения Моего. Думаешь ли, что Я иначе поступил с тобой, чем чтобы ты оказался оправданным? ⁴ Или у тебя мышца, как у Господа? Или таким голосом, как у Него, ты гремишь? ⁵ Так украсься величием и силою, в славу и честь облექись; ⁶ так пошли вестников во гнев и всякого гордеца смири; ⁷ высокомерного утаси, сгнои же нечестивых во мгновение; ⁸ зарой всех их в землю вне [города], а лица их покрой бесчестьем. ⁹ Тогда Я признаю, что десница твоя спасает. ¹⁰ Но вот, у тебя зверь траву, подобно быкам, поедает. ¹¹ Вот же, крепость его на чреслах, а сила на пупе чрева; ¹² поставил хвост, как кипарис, а жилы сплетены воедино; ¹³ ребра его — ребра медные, хребет его — литое железо. ¹⁴ Вот, это начало творения Господа, созданное для того, чтобы быть осмеянным ангелами Его; ¹⁵ взойдя на отвесную скалу, он доставил радость четвероногим в Тартаре. ¹⁶ Под всяким деревом он спит, при осоке, тростнике и камыше, ¹⁷ осеняют его деревья великие и ветвистые, отрасли священного [дерева]. ¹⁸ Если будет наводнение, не заметит. ²⁰ Можешь ли удою вытащить змея, или обложить удою ноздри его? ²¹ Или вденешь кольцо в ноздри его? ²² Обратится ли к тебе с мольбою, с миром, кротко? ²³ Заключит ли завет с тобою? Возьмешь ли его в рабство навеки? ²⁴ Позабавишься ли с ним, как с птичкой, или привяжешь его, как воробышка, для ребенка? ²⁵ Разве питаются ли им народы, разделяют его финикийские племена? ²⁶ Все плавающие, собравшись, не смогут поднять и чешуйки хвоста его, ²⁷ Возложишь ли на него руку, подумав о борьбе, что бывает в теле его? Но да не будет больше. ^{41:1} Ты не видал его, а сказанному не подивился ли? Не испугался

¹ Напр.: Григорий Палама, *свт.* Гомилия IX, на время поста и молитвы (PG 151, 104–112).

² Этот фрагмент приводим без прибавлений, сделанных при согласовании с версией Феодотиона.

ли, что приготовлен он Мне? Ибо кто Мне противник? Или кто противостанет Мне и стерпит, ²если вся поднебесная Моя есть? ⁴Кто откроет наружность одеяния его? В изгибы груди его кто войдет? ⁵Ворота наружности его кто отворит? вокруг зубов его страх; ⁶чрево его — медные щиты, связки его — как наждачный камень; ⁷воздух не пройдет сквозь него; ⁹При чихании его показывается свет, а глаза его — облик денницы. ¹⁰Из уст его исходят светильники горящие, разлетаются искры огненные; ¹¹из ноздрей его исходит дым печи, горящей огнем от угля, ¹²а душа его уголь, пламя из уст его исходит. ¹³На вые у него почивает сила, перед ним разливается пагуба. ¹⁴Части тела его слитны друг с другом. ¹⁵Сердце у него жесткое, как камень, стоит как неподвижная наковальня. ¹⁶Повернется он — страх зверям четвероногим, по земле скачущим. ¹⁷Если встретят его копыа, ничего не сделают ему: ¹⁸считает он железо шелухой, а медь гнилым деревом; ¹⁹не уязвит его лук медный, камнеметание он считает мякиной ²⁰и смеется извержению огненному. ²¹Ложь его — камни острые, все золото морское под ним как прах неисчислимый. ²²Он кипятит бездну, как медную печь, считает море как бы мироварницей, ²⁴преисподнюю бездны как бы пленником. ²⁵Нет никого подобного ему на земле, сотворенного для того, чтобы быть униженным Моими ангелами. ²⁶На все высокое он смотрит: он сам — царь над всем, что в водах находится.

Эпизодическое возникновение морского чудовища на протяжении всей книги образует с этим его финальным исчерпывающим описанием единую композицию, замысел которой выясняется при сопоставлении этого мерцающего появления и последующего извлечения с мотивом охоты на левиафана. При этом в трагической повести об Иове такая «охота» носит характер уже не эпического деяния, а нравственного поединка между человеком и его искусителем. Иов становится как бы приманкой для персонализированного мирового зла: желая разоблачить Иова, его враг достигает саморазоблачения (извлечения себя на свет из «бездны», в которой обитает), причем происходит это фактически на уровне философской или, так сказать, предфилософской рефлексии, — недаром книга Иова причисляется к литературе Премудрости, — потому что зависть сатаны остается единственным разумным, с точки зрения теоцентрической картины мира, и не богохульным объяснением всего того, что

произошло с Иовом. Заключительная речь, с которой к герою «из облака» обращается сам Бог, двухчастна. Вначале (глл. 38–39) описывается разумный порядок мира и Божественное промышление о всех созданиях, из числа которых, очевидно, не исключен и сам Иов. Часть вторая, как бы вопреки библейскому определению, согласно которому человек назначен господствовать над всей тварью, демонстрирует существование во вселенной опасного для него и непобедимого врага. Этот враг обладает следующими признаками.

1. *Бык*. Само слово *בְּהֵמָה* (*behema*), мн.ч. от которого является *בְּהֵמוֹת* (*behemot*), обычно указывает на травоядное животное¹. Однако здесь описание дано таким образом, что с обыкновенным животным отождествить его невозможно, почему переводчик и выбрал форму мн.ч. *θηρία* {звери}, передав глагол в ед. ч. *ἐσθίει* {поедает}, что дает основание Юнгеру понять *θηρία* в значении pl. majest.: Зверь². Итак, этот Зверь сравнивается с быками (*ἰσάβουσιν*) на том основании, что «поедает траву». Выражение «пожирать траву подобно быкам» является устойчивой метафорой со значением «истреблять все вокруг себя» (см. Чис 22:4). В самом деле, тотальное истребление постигло все, что было дорого Иову. Поэтому в сравнении с быком угадывается не простой зоологический образ, а мифологическая фигура небесного быка или буйвола, известная из месопотамских источников: он выступает орудием Инанны (она же Иштар, Астарта), которым та пыталась погубить Гильгамеша³, в другом мифе — олицетворением Эрры, бога чумы и всякого рода опустошений⁴. Есть еще одна библейская метафора, напоминающая описание Зверя в книге Иова. Она связана с историческими метафорами, но ее образная подоплека, видимо, глубже ситуативных сравнений: «Запрети зверям в тростнике, сонму быков среди телиц народов... расточи наро-

¹ См.: Талмуд. Т. 1. С. 144, прим. 1. Ср. указание в кумранском астрологическом документе: «И вот животное его (בְּהֵמָה) — бык» (4Q186.1. II. 9).

² Ср. Пс 72:22 *כַּמֶּנְחָל יִהְיֶה לִּי כַּמֶּנְחָל* {как скот был я пред Тобою}. Здесь тоже употреблено мн.ч.

³ Этот бык «съедает всю растительность, выпивает всю воду в реках, вытаптывает тростники и т.п.» (Емельянов В.В. Шумерская эпическая песня «Гильгамеш и небесный бык» (к анализу одного календарного мифа) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 10. СПб., 1996. С. 373).

⁴ См.: Крамер. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира. С. 154.

ды, желающие войны» (Пс 67:31). Здесь обращает на себя внимание то, что «быки», а именно воинственные и доминирующие народы, отождествляются — буквально — со «зверями тростниковыми» (נִרְ לִפ, θηρία τοῦ καλάμου), что совпадает с описанием упомянутого Зверя в книге Иова: «Под всяким деревом он спит, при осоке, тростнике и камыше». Просьба псалмопевца «прикрикнуть» (נָל) соответствует представлениям о власти над водной стихией, которую Бог «окрикивает» (ср. Иер 10:13, 31:36, Наум 1:4 и др.). Отсюда ясно, что «бык», животное сухопутное, представляет собой вполне релятивный образ для описания захватчиков, приходящих, как известно, подобно потоку (ср. Дан 11:22, Ис 59:19). Им, по всей вероятности, наряду с грубой силой быков, приписывается также коварство «зверей тростниковых» (возможно, змей или крокодилов)¹, умение прятаться во время охоты, а значит, и хищничество. Таким образом, существовал *мифологический*, т.е. не связанный с реалиями живой природы, *негативный*, т.е. выражающий враждебное человеку начало, и *устойчивый*, т.е. встречающийся в разноплановых текстах, образ животного, среда обитания которого является средней между землей и водой². Это делает переход от Зверя к Змею (дракону, левиафану) естественным³ и позволяет объединить их при допущении предположения, что этот чудовищный образ используется как метафорическая фигура для указания на враждебное человеку существо духовного порядка.

2. *Змей и рыба*. Особый интерес для нашей темы представляет арабская легенда о рыбе *Ал-бахамут* (البهموت), на которой покоится мир⁴. Корень этого названия, очевидно, связан со словом *бахимат* (بهيمة) — араб. аналогом евр. *беһема*. Влияние на легенду

¹ Ср. метафорическое описание фараона как *речного* чудовища в Иез 29 и 32.

² В позднейшей традиции эти образы чаще дифференцируются. Так, в Талмуде упоминается противоборство *дикого быка* и *левиафана* (см.: Шинан А. Мир агадической литературы. М., 2003. С. 89).

³ Ср. у Вайса, который цитирует анонимного комментатора псалмов, дающего такое определение Левиафану: «Некоторое собрание физических черт, присущих животным, которые ходят, плавают и летают» (Вайс. Библия и современное литературоведение. С. 102).

⁴ См.: *Ад-Дишмаки*. Выборка времени о диковинках суши и моря // Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Т. 4. М., 2002. С. 347.

сюжета об Иове предположить трудно, в том числе и потому, что в нем не сказано про положение Зверя в основании вселенной¹. Однако усматривается сходство с другим еврейским преданием о «князе моря», которому Бог велел подвинуться, когда захотел сотворить сушу, а в ответ на дерзкое возражение, — «и так тесно нам», — убил его. «Бегемот» и левиафан также встречаются в агаде, как две огромные твари, которые будут умерщвлены при конце света и отданы на съедение изральтянам². Но из всех книг Библии только неканоническая 3 Ездры упоминает бегемота как сухопутный аналог левиафана. Книга Еноха помещает его в пустыню, а левиафана в море (1 Ен 10.60). Еще одно соотнесение мы встречаем в Апокалипсисе, где после падения красного Змея с неба появляется багровый Зверь, выходящий из моря на сушу (Откр 12–13). Фактически это тот же Змей, но в другом обличье, растворившийся во враждующих против Бога народах и государствах. Что касается рыбы *Ал-баһамут*, в одной из сказок тысячи и одной ночи она описывается как чрезвычайно длинное создание с рогатой головой — это дополняет аналогию с «быком», — т.е. как рогатый дракон, увидев которого герой сказки лишается чувств³. Надо заметить, что текст о Змее в Септуагинте традиционен, следует в канве определенного восприятия образа. Так, в книге Иова над ним дважды намереваются «посмеяться» ангелы, а самому Иову предложено «позабавиться» с ним, как с птичкой. В одном из псалмов при упоминании обитателей моря также сказано: «Этот змей, которого Ты создал, чтобы посмеяться над ним» (Пс 103:26)⁴. Риторическое вопрошание: «Пи-

¹ Впрочем, существует гипотеза, что сама книга Иова имеет арабское происхождение. См.: *Simon U. Job // A Dictionary of Biblical Interpretation*. London, 1990. P. 355.

² Таргум Ионафана на Быт 1:21. Ср. Сир. Вар. XXIX. 4.

³ Отметим здесь, что вавилонский бог Мардук, сражающийся с Тиамат, напоминаящей многоголовую гидру, сам изображается в некоторых источниках как *двуругий* дракон; бог Эа — как рыба с козлиной головой. См.: *Делич Ф. Библия и Вавилон*. М., 2007. С. 28, 116.

⁴ Мотив «смеха» над Левиафаном, выраженный глг. ἐμπαίζω {насмехаться}, указывает на связь между этим псалмом и кн. Иова в греч. версии. Соотв. евр. слово (רָפַשׁ) местами действительно употребляется в значении «делать посмешищем», кроме того «в мидрашистской литературе Левиафан был истолкован как символ злых сил в мире» (*Вайс*. Цит. соч. С. 90). Таким образом, в LXX мы находим свидетельство древности подобного истолкования. Еврейской экзегезе известно также другое толкование, согласно которому Бог именно «играет» с

таются ли им народы?» — уравнивается другой фразой из Псалтири: «Ты сокрушил голову левиафана, отдал его в пищу людям пустыни» (Пс 73:4). Все эти образы отсылают к древнему переднеазиатскому эпосу, где «миф о борьбе со Змеем... был непосредственно связан с мифом о победе над морем»¹, и к попыткам связать эту борьбу с актом творения². Однако в Библии, хотя и используется метафора, художественное содержание которой вполне выясняется только в международном контексте, наличествует свой, вполне самостоятельный смысл. Змей здесь не помещается в основу мира, зато в качестве того, над кем будут смеяться ангелы, он совпадает с тем, кто в присутствии ангелов положил начало тяжким испытаниям Иова. Кроме того, этот Змей неподвластен человеку: только Бог может дать его на съедение людям. Тем самым он нарушает установленный Богом изначально антропоцентрический порядок во вселенной, как бы возглавляя восстание твари против человека³. И здесь можно привести на память, что в начале книги Бытия рассказывается: «Змей был хитрее всех зверей на земле (τὼν ἐπὶ τῆς γῆς), поэтому Змей сказал жене...» (Быт 3:1). Давая совет Еве, Змей нарушил всемирную иерархию как бы от лица всех животных, которым Адам давал имена⁴. Псалтирь, книга Иова, Откровение Иоанна Богослова дают как бы продолжение этой истории⁵: в лице Змея на человека поднимается бурное море как олицетворение неподвластной ему стихии, похожей на смерть. Изгнание демона в книге Товит запахом сожженных рыбьих внутренностей, может

Левиафаном по три часа в день (Авода Зара, 3b). Этим еще подчеркивается ничтожество человека (ср. коммент. р. Шломо Ицхаки ad loc.).

¹ Шифман. Введение. С. 62.

² См., напр.: Кассуто У. Эпическая поэзия в Древнем Израиле // Библейские исследования. С. 128–129.

³ Чтение ст. 41:26 по LXX, отличающееся от MT, подтверждает кумранский таргум на книгу Иова: «...и он царь над всеми рептилиями» (11QarJob XXXVII 1).

⁴ Согласно одной из иудейских легенд он хотел свергнуть Адама и жениться на Еве (АН I. 1).

⁵ Похожую цепочку выстраивает и Кауфман, основываясь на своей гипотезе о «языческом» наследии древнего Израиля: Кауфман И. Религия древнего Израиля // Библейские исследования. С. 33. Однако следует заметить и то, что с имманентной точки зрения самого библейского текста здесь имеет место и не иудейское, и не языческое, а общечеловеческое наследие: все потомки Адама находятся в одних и тех же условиях своего духовного бытия.

быть, объясняется как раз тем, что хищная рыба, которая сама «хотела поглотить юношу» (Тов 6:3), рассматривалась как символ демонических сил, а запах ее плоти «намекал» на приготовленный для их наказания вечный огонь.

3. Ад. Огромная рыба, проглотившая пророка Иону и получившая в литургической традиции восточной Церкви символическую роль адской пропасти под именем *κῆτος βάσιν*, описывается как место «истления», а пребывание в ее чреве — как предельное состояние отчаяния (Иона, гл. 2). Интерпретация «чрева китова» как метафоры преисподней по крайней мере не моложе Евангелий, так как она лежит, очевидно, в основе сравнения смерти Христа со «знамением Ионы пророка». В греческой книге Иова описание Зверя имеет целый ряд черт, сближающих его с представлением о вечной темнице или месте жестокой казни. Во-первых, Зверь неприступен, как цитадель: «Ребра его — ребра медные, хребет его — литое железо... Кто откроет наружность одеяния его? В изгибы груди его кто войдет? Ворота наружности его кто отворит? чрево его — медные щиты, связки его — как наждачный камень; воздух не пройдет сквозь него». Очевидно, что если бы морской Змей проглотил человека, то выбраться из его чрева, равно как и вызволить оттуда другого, было бы невозможно. Во-вторых, он несет гибель: «Вокруг зубов его страх... перед ним разливается пагуба»¹. В-третьих, он имеет черты inferнального и бесчувственного чудовища: «Душа его уголь, пламя из уст его исходит... Сердце у него жесткое, как камень». В-четвертых, выражение «считает преисподнюю бездны как бы пленником» вызывает ассоциацию с положением находящихся в преисподней умерших, с которым часто сравнивается положение пленных (напр., Пс 106:10). Животных переводчик делит на inferнальных («четвероногие в Тартаре») и обычных («четвероногие, по земле скачущие»)²: первые радуются возвы-

¹ Ср. описание преисподней в одном из кумранских документов: «Закрыта за медными воро[тами], сквозь [которые н]е [пройдет] луч света, ни [воссияет там свет] солнца, имеющего [взойти] над праведным, чтобы про[светить лицо его]» (11QapPs^a VI.10).

² В первом случае вместо *חַיָּוִת לֵיל* {животные полевые} LXX читает, видимо, *חַיָּוִת לֵיל* {животные бесовские}, или с другим словом от глг. *חָשׂ* {расширяться, насилловать}. Свойство ада как непрерывно расширяющегося пространства было известно: «Надменный человек... расширяет душу свою как ад, и как смерть

шению Зверя, тогда как последних Змей одним своим видом приводит в ужас. Описание врага Иова в LXX, несомненно, принадлежит к числу текстов, повлиявших на христианскую гимно- и иконографию ада.

4. *Грех*. Змей как символ грехопадения знаком библейской литературе (Прем 16:6,11; Сир 21:2; вероятно, тж. Быт 4:7 МТ)¹. В преамбуле процитированного выше отрывка Иову предлагается испытать силы в справедливой борьбе: «Так пошли вестников во гневе, и всякого гордеца смири; высокомерного утаси, сгнои же нечестивых во мгновение; зарой всех их в землю вне [города], а лица их покрой бесчестьем». Тем самым подчеркивается, что только Богу, Который и может посылать вестников (т.е. ангелов) во гневе, принадлежит окончательная победа над злом. Отсюда переход к теме Зверя закономерно воспринимается как продолжение развития темы мирового зла. И действительно, Бог «создал» его для того, чтобы унижить посредством ангелов, или, по МТ, «Создатель его приблизит [к нему] Свой меч» (שׁוּעָה גְּדוּלָּה, ст. 40:19, Ср. Ис 27:1)². Описание Зверя и Змея нарочито лишено метафизичности, оно кажется вполне зоологическим, хотя и неправдоподобно грозным. В то же время несколько чтений греческого текста как будто содержат нравственно-аскетические аллюзии. «Вот же, крепость его на чреслах, а сила на пупе чрева» — если читатель понимал, что речь идет о диаволе, то он легко мог понять это как наставление о двух основных страстях, посредством которых внутренний враг борется с человеком. «Поставил хвост, как кипарис» — образ дерзости; хвост как символ возношения против Бога упоминается в Апокалипсисе (ст. 12:4). Чернота души («душа его уголь») и каменная жесткость сердца также могут считаться метафорами греха, по крайней мере в контексте той эпохи, когда был сделан греческий перевод.

Подведем некоторые итоги. Большинство современных исследователей кн. Иова, основываясь на еврейском тексте в тради-

он ненасытен, и собирает к себе все народы, и захватывает себе все племена» (Авв 2:5). Вероятно, именно этот смысл передан словом *tártaros* {Тартар}.

¹ Дюбарль прямо связывает это с деификацией змея в языческих религиях: *Dubarle A.-M. Original Sin in Genesis // Cross Currents. 1958. № 1. P. 357.*

² Здесь интересно то, что речь идет в прототипе текста переводчика не просто об ангелах, но о херувимах (так понято слово *כַּרְבַּן*), которые появляются в Ветхом Завете как хранители рая и носители Божественной славы.

ции переводов, идущих от блж. Иеронима, приходят примерно к таким выводам, как Р.Э. Мёрфи: «Роль речей Иахве состоит в создании впечатления прямой конфронтации с Богом, которой Иов так желал. Серия вопросов, иронических и неразрешимых, должна привести Иова к окончательной покорности... Никакой “ответ” не дан Иову; фактически его проблема проигнорирована»¹. Поскольку же «покорность» сама по себе явно не то разрешение вопроса, которого интуитивно ждет читатель, знающий содержание пролога книги, создается впечатление, что книга как бы умнее своего собственного автора и своей собственной композиции. Отсюда такие толкования, как у К.-Г. Юнга, который считает, что правда в этом произведении на стороне человека, но не на стороне Бога.

В тексте Септуагинты все совершенно иначе. Здесь Иову раскрыт смысл того, что с ним произошло, в финале, после пройденного им испытания, которое состояло в соблазне «похулить Бога», т.е. добровольно уйти из жизни. В сущности, весь вопрос книги состоит в самоценности благочестия, и на этот вопрос Иов дает положительный ответ: да, он не может похулить Бога, хотя это сулило бы ему столь желанную смерть. Иов долго ходит по самому краю хулы, но в конце концов замолкает, и делает он это до того, как непосредственно к нему обращается Господь. В этом и состоит смысл речи молодого Элиу — единственного в этой книге носителя теофорного имени, который появляется неизвестно откуда и решает вступить за неведомость Божественных судеб: она кладет конец диалогу мудрецов², и обращение к

¹ Murphy R.E. *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther*. Grand Rapids, 1981. P. 44.

² В греч. варианте этой речи нет обвиняющих слов: «Берегись, не склоняйся к нечестию, которое ты предпочел страданию» (ст. 36:21). Вместо этого, выпуская феоdotионовы фрагменты, на месте стт. 19–28 получаем речь следующего содержания: «Да не увлечет тебя вольный ум [считать] бессильными мольбы в нужде, но берегись, чтобы не сделать [чего-либо] неуместного. Ибо кто, как Он, силен? И кто исследует дела Его? Или кто скажет: Ты сделал неправду? Вспомни, что велики дела Его, которыми уязвлены смертные. Исчислены Им капли дождя: вот, осенили облака несказанное [количество] смертных. Время положил Он скотам, они знают чин соитию. От всего этого не удивляется ли твой разум, не восторгается ли сердце из тела?» Текст построен так, что указывает на Бога как умерщвляющего: дела Его так мощны, что ранят смертных, а из распадающегося тела Иова сердце должно выскочить от восторга. Но именно в том, что Бог есть умерщвляющий, предпослана и надежда на то, что Он же есть оживляющий.

Иову самого Бога с неба, если это не богоявление, выглядело бы после этого совсем бессмысленным. Но если это богоявление, то вряд ли оно должно было бы заключаться в демонстрации бегмота, левиафана и других диковинок мироздания, о существовании которых Иов, наверное, и сам был осведомлен. Тем более что рассказы о разнообразных животных, которые все подлежат заботе Творца, на фоне покинутого этой заботой Иова выглядят издевательством.

Смысл заключительных речей Господа, по чтению греческого текста, состоит в том, что Божественная забота распространяется и на самого Иова, но противник, от которого Бог оградил его, настолько силен и борьба настолько серьезна, что все потери героя в этой борьбе могут считаться оправданными. Со Своей стороны, Бог также подтверждает решимость оправдать Иова (ст. 40:3)¹. Он вовсе не меряется силами с человеком, но лишь показывает, что Иов сам не может победить мировое зло, а потому не должен отвергать определения (κρίμα, не κρίσις) Бога относительно своей судьбы (стт. 40:4–9). Только пройдя испытание, Иов оказывается вправе услышать об этом, так как условия спора между Богом и сатаной о его благочестии уже соблюдены и клеветник уже посрамлен. Человек в этих речах не противопоставляется Богу, хотя и сопоставляется с ним как слабый и нуждающийся в защите; здесь не решается, на чьей все-таки стороне была правда, поскольку это заведомо решено: Бог праведен по определению, и Он же засвидетельствовал праведность Иова, — но сам человек осмысливается как *сторона* Бога в нравственном противостоянии мировому злу, причем он способен осуществлять это противостояние только как перенесение искушения. Книга Иова не вопрос, а ответ, и не на историю праведного страдальца, но на историю грехопадения Адама. Искушение Иова было искушением решить, что есть благо и что есть зло, но Иов удержался на границе парадоксального, в его положении, признания Бога всесовершенным Благом².

¹ Элиу также говорит: «Я хочу ведь, чтобы ты оправдался» (ἐθέλω ὑὰρ δικάσθῃναί σε, ст. 33:32).

² Суть парадокса, в котором оказывается Иов, описывается им как логическое противоречие: «Если я буду праведен, то уста мои сотворят нечестие, и если буду непорочен, то окажусь строптивым» (ст. 9:20). Поэтому «я скажу Господу: не учи меня нечестивать! И зачем Ты так определил мне?» (ст. 10:2). Сатана почти достигает своей цели, когда Иов говорит: «О, если бы посредник

2.3. Эсхатология: основные понятия

В программу познания «сущих» (τῶν ὄντων), намеченную в книге Премудрости Соломона (7:17–21), помимо «устройства мира» (σύστασις κόσμου) и «действия стихий» (ἐνέργεια στοιχείων), включая живую, неживую природу и человеческие мысли, а также «смены поворотов и перемены времен» (τρόποι ἀλλαγὰς καὶ μεταβολαὶ καιρῶν), входят еще «начало, конец и середина времен» (ἀρχὴ καὶ τέλος καὶ μεσότης χρόνων).

Греческий язык различает «время» в значении наступившего или подходящего срока (καιρός) и «время» в значении отрезка или продолжительности (χρόνος). Первое из этих греческих слов имеет иное исходное значение: в собственном смысле καιρός указывает на нечто пропорциональное, соответствующее, надлежащее и может относиться не только ко времени, но также к месту и мере. В противоположность этому χρόνος — чистое время, которое длится, тянется, задерживается. Оно есть то, что находится между одним и другим моментом, чем заполнен промежуток между произвольно выбранными точками на линии времени, включая такие полярные, как рождение и смерть. Ввиду этого термин χρόνος пригоден как для выражения абстракции «времени» вообще, так и для обозначения конкретной идеи целокупного исторического времени. Но есть еще и представление о неопределенном объеме времени, как бы вмещающем в себя все χρόνοι и καιροί: это αἰών {век, эон}, соотв. евр. עָלָם. Последний термин выражал идею как «века», так и «мира»; с ним соединено понятие о бесконечном: «Все сотворил Он прекрасным в свое время (ἐν καιρῷ αὐτοῦ), и век (עָלָם, тὸν αἰῶνα) дал на сердце им, так что не сможет обрести человек творение, которое сотворил Бог, от начала до самого конца» (Екк 3:11). Поэтому Премудрость

был у нас, обличающий и рассуждающий между обоими!» (ст. 9:33). Скрытая ирония текста состоит здесь в том, что сатана как раз претендует на роль такого «посредника», — это уже было в истории с искушением Евы, — «судящего» Бога в глазах человека, тем более что ему известны условия спора и он служит фактическим *посредником* во «всем, что навел Господь» на Иова (ст. 42:11). Опасность заключается в самом круговом движении речи главного героя, который как бы ходит по краю бездны. По словам Элиу, Иов говорит свои речи в простоте, однако многословие может привести его ко греху (ст. 34:37). Но при всем этом Иов так и не произносит самого главного: не берет на себя суда и не признает Бога ни неправым, ни бессильным сотворить благо или осудить зло.

Божия, которая, согласно кн. Сираха, произведена «прежде века, от начала», и не скончается «до века» (Сир 24:10), значит, признается предшествующей бытию мира и сопутствующей ему в нескончаемой длительности.

В книге Премудрости Соломона слово χρόνοι (мн.ч.) может означать в целом время жизни человека (ст. 4:13), тогда как «всякому надлежащему времени» (παντί καιρῷ) соответствует и «всякое место» (τόπος, ст. 19:22), т.е. «надлежащее время» равняется случаю. Знание «перемен», которое высоко ценили древние, было прежде всего знанием о превратностях случая, а тем самым и «времени» как смены метаморфоз. Идеал такого знания выражен, к примеру, в книге Екклесиаста, где неоднократно повторяется: «[свое] время всякой вещи» (יָפֶה לְכָל לַי, καιρὸς τῷ παντί πράγματι). Это значит, что каждое дело или событие имеет подходящий для себя период, сезон и даже момент исполнения; в конечном итоге выясняется, что настоящее вызревание всех их произойдет на суде Божиим — «время всякой вещи там» (Екк 3:17). Открывает знаменитую главу о времени, однако, другой термин: לְכָל זְמַן — τοῖς πᾶσιν χρόνος {всему время}. Кажется, его не совсем верно передавать так, как это сделано в Син: «Всему свое время». Такая интерпретация уничтожает различие между двумя видами времени, которое имеет место в подлиннике и поддержано греческими толковниками на уровне терминологии. Правильнее было бы перевести просто «Всему время» или «Всему свой срок» (РБО). В данном случае речь о том, что всякая вещь имеет срок годности — преходит, уступая место другой, и все они в совокупности преходят.

Ввиду этого «начало, конец (или цель, τέλος) и середина времен» представляются содержанием знания о времени вообще, т.е. о его происхождении, направленности, течении. Это, по существу, то же самое, что знание о мире¹. Возможно, в книге Премудро-

¹ Из-за двойственности семантики слова עוֹלָם, которая в греч. Библии, соответственно, переносится и на αἰών, фактически «мир» как совокупность сотворенного бытия представляет собой в большей степени временную, чем пространственную протяженность. У иудеев сохранилось предание, что «во всех заключительных славословиях, произносившихся в храме, говорили “от века”; когда же мины стали превратно учить, что есть только один мир, то постановили читать: “от века и до века”» (Берахот IX. 5). В Септуагинте имеет место похожая тенденция: выражение עַל הָעוֹלָם {букв. век и еще} переводится как εἰς αἰῶνα αἰῶνος {в век века} (напр., Пс 20:5), так что создается как бы понятие

сти речь идет лишь об истории как отрезке, эпохе. Но грекоязычному библейскому миру было, несомненно, известно «время» и как неопределенная продолжительность, которая, однако, имеет свои границы у Бога. Такое представление выражают, например, две фразы из книги пророка Исаии: *ἰδοὺ τὸ ὄνομα κυρίου ἔρχεται διὰ χρόνου πολλοῦ* {Вот, имя Господне грядет чрез время многое} (Ис 30:27) и *διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει κύριος. ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσε τὸ ὄνομά μου* {Чрез время многое [это] настанет, говорит Господь: от чрева матери моей нарек имя мое} (Ис 49:1). Поскольку в обоих случаях значение отдаленного времени усваивается одному и тому же сложному слову *רִחֲמִים* {издалека}¹, речь не может идти о случайности: вероятно, язык и экзегеза одинаково допускали такой перевод. При этом, однако, следует обратить внимание и на контекст приведенных цитат: в обоих случаях речь идет о неопределенном будущем, которое воспринимается как эсхатологическая перспектива. И если гл. 49, как очевидно, важна для понимания мессианских ожиданий, то в гл. 30 возвещается грядущий суд над Израилем; оба события отложены на «время многое», и вместе с тем именно время есть то, через что они неотвратимо приближаются.

Вопрос об апокалиптике в эпоху перевода Септуагинты обычно рассматривается с привлечением богатого материала околوبيблейской литературы междузаветной эпохи. Для религиозного творчества этого периода характерен высокий накал апокалиптических ожиданий, историческая сущность которых во многом продолжает считаться дискуссионной. «Бесконечно дебатировался, — пишет автор, с которым мы в данном случае солидарны, — вопрос о том, является ли апокалиптика “природ-

«века» в квадрате, вмещающего в себя земной век. Аналогично ему понятие «дня вечности» (Сир 18:8). Это более сложное теологическое воззрение, чем разделение мира на «нынешний» (*עולם הזה*) и «грядущий» (*עולם הבא*) у раввинов, и оно предшествует, например, представлению о времени как о круговом движении, возвращающемся в вечность, у св. Василия Великого. Учение о двух веках в греч. Библии также присутствует: Бог «прозирает из века в век, и ничего нет дивного пред Ним» (Сир 39:26). «Век» дает Богу преимущество над историей: Он взыщет то, что было вытеснено (*διωκόμενον*) во времени (Екк 3:15). Учение о двух веках чрезвычайно важно ввиду того, что с ним связывается надежда возвращения в рай: «И весь праведный народ Твой *вовек* наследует землю, чтобы хранить сад (*φυλάσσων τὸ φύτεμα*), дела рук Его, во славу» (Ис 60:21, ср. Быт 2:15).

¹Septuaginta Deutsch, ad loc.

ным” порождением ветхозаветного пророчества, или она продукт эллинистически-восточного синкретизма, или заимствование из иранской религии... Подобные альтернативы извращают постановку вопроса и вводят в заблуждение. Апокалиптика не была “заимствована” из какого-либо источника, но является самостоятельным феноменом со множеством источников»¹. Рассматривая собственно иудейские истоки апокалиптической литературы, знаменитый библиист Г. фон Рад находил их в традиции премудрости². Ниже мы будем периодически говорить об этой генетической связи, которая действительно имела место, хотя она и не лежит на поверхности. Центральное произведение корпуса Премудрости в «Александрийском каноне», книгу Премудрости Соломона, ученые с 1930-х гг. стали разделять на «книгу эсхатологии» (1–5), «книгу премудрости» (6–9) и «книгу истории» (10–19)³. Считается, что вообще традиция Септуагинты была более отзывчива к эсхатологическим чаяниям, нежели протораввинская, которая разрабатывала принципы передачи МТ, — для последней характерна скорее «подозрительность» к выражению этим чаяний, вплоть до ревизии соответствующих библейских текстов, когда речь идет об их воплощении в исторической плоскости⁴. Но это полагает для нас важную границу также между Септуагинтой и собственно иудео-эллинистической, в особенности александрийской, интеллектуальной традицией, какой мы ее знаем из большинства грекоязычных произведений междузаветной эпохи, не вошедших в состав LXX, особенно философских и художественных. Они, как уже отмечалось, зачастую находились в прямой зависимости от LXX, но наряду с этим представляли другое направление развития религиозной мысли.

Сам термин «эсхатология» (от греч. ἔσχατος {предельный}) имеет определенные основания в тексте Септуагинты; тема же предела времени, а также связанные с ней представления о пространстве имеет в ней более широкие терминологические основания. Рассмотрим несколько примеров.

¹ Collins J.J. Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism. Leiden, 1997. P. 73.

² Ibid. P. 317.

³ Ibid. P. 319.

⁴ См.: Lust J. Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel // The Earliest Text of the Hebrew Bible. Atlanta, 2003. P. 86–89.

ТА ЕΣΧΑΤΑ

В древнегреческой литературе данный термин не имел специального «эсхатологического» смысла и, когда речь шла о времени, употреблялся обычно в ед.ч. в значении конца какого-либо действия: «держаться до последнего» (*Геродот.* VII. 107, *Фукидид.* III. 46, 2), «в последний раз» (*Софокл.* Эдип в Колоне, 1550), или его цели: «конец есть начало действия» (τὸ ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως; *Арист.* О душе, 433a16).

В Септуагинте он становится апокалиптически насыщенным как перевод еврейского слова לַיָּמִים {будущее, тж. потомство}, в некоторых случаях означающего предел временного периода, и однокоренных с ним. Выражение בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים {в конце дней} переводилось как «в последние дни» вне зависимости от того, идет ли речь по контексту об апокалиптических событиях (Ис 2:2, Иер 30:24, Иез 38:16) или, может быть, лишь о конце текущего исторического периода, в связи с чем некоторые авторы настаивают на том, что «техническим» термином для выражения эсхатологических чаяний оно не было¹. Действительно, Септуагинта скорее объясняет нам, откуда взялся такой термин у позднейших авторов, нежели является интерпретирующим переводом со специальным интересом к эсхатологии. Однако это не значит, что прецеденты словоупотребления не складывались в определенный концепт. Напротив, именно в этом и состоит суть древнееврейской эсхатологии, что конец истории мыслится в ней по-своему ничуть не менее историчным, чем сама история. В нем есть все признаки, отличающие историю в ее библейском восприятии от обычного, неотрефлексированного течения времени, как и от вневременного, мистического или мифического ряда: действуют Бог и человек, открывается смысл прошедшего, происходят события, и для них предусмотрена хронология (см. раздел III. 1.3). В связи с эсхатологическими пассажами в Септуагинте, которые будут рассматриваться ниже, У. Хорбери отмечает, что представление о «последних днях» «формировало тему (topic)», знакомую переводчикам, наряду с возвещением пришествия великого Царя в конце времен².

¹ Troxel. LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. P. 179–187.

² Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism. Leuven, 2006. P. 126.

Иногда, впрочем, рассматриваемый нами термин использовался просто как ставший традиционным эквивалент корня קָטַח , например при характеристике исключительности чуда над Гаваоном: $\text{לפניו ואחריו} — \text{oùdè tò pròteron oùdè tò èschaton}$ {ни до, ни после}. Но и в этом случае, похоже, он был нагружен дополнительным смыслом, подразумевающим, что с тех пор ничего подобного не происходило *до сих пор*, т.е. до поддающегося наблюдению хрониста предела времени.

Употребляемое во мн.ч. (tà èschata), слово «предел» в отношении географии означает «края» земли, т.е. метафору максимальной отдаленности от Израиля, а в плане времени может указывать на конец жизни отдельного человека (Притч 5:11, Сир 7:39, Прем 2:16) или определенного рода людей — например, преступающих Закон, — как то, «чем они кончат» (Втор 32:20, Пс 72:17). Во втором случае Септуагинта связывает его с «исполненными днями» (ḡméraì plḗreis), которые наступят, когда народ Божий обратится вслед нечестивых и долготерпение Божие иссякнет (ст. 10)¹. Взятый в этом качестве, термин оказывается способным возвыситься до общего понятия, как в следующей цитате:

Пс 138:5 LXX

Ведь нет лести на языке моем: вот, Господи, Ты знаешь: все, последнее и первое ($\text{πάντα, tà èschata kai tà àρχαῖα}$): Ты создал меня и положил на мне руку Твою.

Современные переводы с определенным отклонением следуют за Вульгатой: блж. Иероним написал *retrosum et ante formasti me* {сзади и спереди Ты образовал меня}, тогда как в Син значит-ся «Сзади и спереди Ты объемлешь меня», а в переводе РБО — «Со всех сторон Ты окружаешь меня»². Пешитта полностью под-

¹ МТ: $\text{לכן ישוב עמו ה'לם ומי מלא ימצו למו}$ {Потому туда же обращается народ Его, и воду полной [мерой] черпают себе}. LXX: $\text{διὰ τοῦτο ἐπιστρέψει ὁ λαὸς μου ἐν ταῦθα, καὶ ἡμέραι πλήρεις εὐρεθήσονται ἐν αὐτοῖς}$ {Потому туда же обратится народ мой, и дни исполненные наступят у них}. В прототипе LXX читалось וְיָמֵי וְיָמֵי . Вместо מִצָּה {исчерпывать} переводчики читали כָּזָה {достигать}. Pesh, в основном, поддерживает LXX.

² Евр. текст: $\text{הן יהיה ידעך כלה אחר וקדם צרתי ותש על כפכי}$. Син: «Сзади и спереди Ты объемлешь меня, и полагаешь на мне руку Твою». Разница в пер. произошла, главным образом, из-за слова צָר , которое может переводиться и как «творить», и как «окружать, держать в осаде».

[illegible]

Ѣ́КѦ НѢ́СТЬ ЛѢ́ТН ВЪ А́ЗЫЦѢ́ МОЕ́МЪ: І́Е, ГДН, ТЫ́ ПОЗНА́ЛЪ Е́СН
БЕ́А ПОСЛѢ́ДНАА Н ДРѢ́ВНАА: ТЫ́ СОЗДА́ЛЪ Е́СН МЯ́ Н ПОЛОЖИ́ЛЪ Е́СН НА МНѢ́
РЪ́КѢ́ ТВОЕ́Й.

По всей видимости, древняя традиция, которая легла в основу такого перевода, относила слова «вот, Господи, Ты знаешь» одновременно к предыдущей и последующей частям стиха. Это можно было бы интерпретировать так: «Нет лести на языке моем — Ты, Господи, знаешь это, — как знаешь все, что будет и что было».

Первое появление рассматриваемого нами термина в эсхатологическом смысле — в начале благословения Иакова, который говорит сыновьям: «Соберитесь, и я возведу вам, что будет с вами в грядущие дни» (Быт 49:1 Син). Последние два слова בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים можно буквально перевести как «в остаток дней» или «в конце дней». Греческие толковники, видимо, на основании явно эсхатологического пророчества Осии¹, следуют второму из этих вариантов, формулируя буквально так: «на пределах дней» (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν). Такой способ перевода сообщает многое о восприятии священной истории в эпоху Семидесяти: судьбы двенадцати колен, которые предсказывает им их праотец Иаков (он же Израиль), относятся к последним пределам исторической реальности. Они не вынесены за эти пределы, порукой чему служит мн.ч. — речь не идет о «последнем дне», или «дне Господнем», но и не растворены в них, как растворились уже к тому времени десять колен, не вернувшиеся из ассирийского плена. Все предреченное, по мысли переводчиков, должно ис-

¹ У Осии в тех же терминах описывается полное примирение Израиля с Богом при воцарении Мессии от колена Давидова: «После того обратятся сыны Израилевы и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будут благоговеть пред Господом и благостью Его *в последние дни*» (Ос 3:5). Вероятно, понимание выражения באחרית הימים у Осии, а также у других пророков (Мих 4:1, Ис 2:2) повлияло на пер. книги Бытия, а сам этот пер., в свою очередь, был использован как прецедент в целом ряде мест, в том числе при пер. на греч. кн. Осии.

полниться на избранном народе в конечный период истории, «на пределах дней».

Второй раз это же выражение появляется в пророчестве Моисея о наказании еврейского народа рассеянием среди язычников: «И постигнет тебя все сказанное в последние дни, и обратишься ко Господу Богу твоему, и услышишь голос Его» (Втор 4:30). Сама разбивка текста указывает на то, что это событие рассматривалось как единичное, т.е. пребывание своего народа в рассеянии толковники рассматривали в качестве продолжения этой кары и сбытия пророческих слов, может быть воспринимая свой собственный труд как то, что позволяет израильтянам, живущим среди народов, «услышать голос Его»¹. Далее словосочетание становится уже концептом, как явствует из его употребления для перевода фраз, в которых оно не содержится.

ולמען נסתך להיטבך באחריתך

... чтобы испытать тебя, а напоследок сделать тебе добро.

καὶ ἐκπειράσῃ σε καὶ εὖ σε ποιήσῃ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν.

... и испытает тебя, и благо тебе сотворит в последние дни.

Вероятно, интерпретация LXX здесь не просто экзегеза, но и определенное прочтение слова באחריתך с местоименным суффиксом 2-го лица, которое буквально означает «напоследок *твоей*»². Тем важнее в качестве прецедента тот способ перевода, который толковники не усомнились употребить.

В книге Иисуса Навина искомое выражение вставлено вообще без еврейского эквивалента — при описании постановки памятного камня в Сихеме, где был прочитан Закон: «Вот, камень сей будет у вас для свидетельства, ибо он слышал все слова Господа, которые Он говорил к вам *сегодня*; он да будет свидетелем у вас в *последние дни*, если вы солжете Господу Богу моему» (Нав 24:27). Из контекста ясно, что имеется в виду вообще все время жизни народа после кончины Иисуса Навина, тем более что, уже начиная с эпохи судей, израильтяне лгали Богу постоянно. Тем не ме-

¹ МТ: בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה {в скорби твоей, или когда тебя постигнут все слова эти...}. LXX относит первые два слова к окончанию предыдущего ст. Благодаря этому ст. 30 начинается союзом «и», выделяясь в отдельную тему.

² В греч. лекционариях добавлено σου, видимо, во время ревизии по евр. тексту, так как в Арм, Eth, Слав и др. пер. этого нет.

нее, учитывая все сказанное выше, есть основания полагать, что LXX здесь намеренно эсхатологизируют, обращая внимание своих читателей на Закон как исторический монумент, — поскольку камня в Сихеме, вероятно, тогда уже не существовало, — который сохраняет силу свидетельства до того самого момента, когда рассеяние соберется обратно в обетованную землю¹.

В пророческих текстах Ис 2:2 и Мих 4:1 «последние дни» описываются не просто как эсхатологическая реальность, но как явление *иной*, духовной реальности, «приготовленной» на уровне, высшем по отношению к реальности исторической. Между МТ и LXX в этом тексте наблюдается несоответствие. Вместо выражения $\text{הַר בֵּית יְהוָה נִכּוֹן בְּרֹאשׁ הָהָרִים}$ {гора дома Господня, поставленная во главе гор} греческий текст имеет: $\tau\acute{o} \theta\rho\varsigma \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon, \acute{\epsilon}\tau\omicron\iota\varsigma\omicron\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\acute{\alpha}\varsigma \kappa\omicron\rho\upsilon\phi\acute{\alpha}\varsigma \tau\acute{\omega}\nu \acute{o}\rho\acute{\epsilon}\omega\nu$ {гора Господня, уготованная над верхами гор}. «Выпадение» слова בֵּית {дом} настолько странно, что уместнее было бы предположить его прибавление в еврейском тексте, чем внимание читателя привязывается к храмовой горе Сион, как имеющей стать «во главе» всех столиц мира. Смысл греческого текста иной: гора Господня представляет собой не земное, а небесное место, которое уже *теперь* готово «над верхами гор» (вероятно, $\text{מְרֹאשֵׁי הָהָרִים}$), а в последние дни оно только «явится» ($\acute{\epsilon}\mu\phi\alpha\nu\acute{\epsilon}\varsigma$), т.е. вместо יְהִי {будет} переводчик читал יֵרָא {увидится}.

ТЕЛОС

Часто употребляемое в Септуагинте, особенно в надписании псалмов, выражение $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\acute{o} \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ {в конец}, как пишет в своем толковании св. Григорий Нисский, другие переводчики и толкователи понимали как посвящение: $\tau\acute{\omega} \nu\iota\kappa\omicron\lambda\omicron\iota\acute{\omega}$ {творцу победы}, $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \nu\iota\kappa\omicron\varsigma$ {на победу}, или как описание жанра: $\acute{\epsilon}\pi\nu\nu\iota\kappa\iota\omicron\nu$ {победное [пение]}. Святитель полагает, что между этими словоупотреблениями нет противоречия: «Так как концом всякой борьбы бывает победа, имея в виду которую вступающие в подвиги начинают ратоборство, то кажется мне, что выражение “в конец” кратким речением возбуждает к усердию подвизающихся за добродетель на поприще жизни, чтобы, взирая на конец, т.е. на победу, надеждою получить венцы облегчали они труд подвижничества» (Надп. пс. II. 2). При этом в отдельную группу св. Григорий выде-

¹ О мидрашистских эсхатологических параллелях к этому ст. см. Septuaginta Deutsch, ad loc.

лил псалмы, надписание которых имеет в виду конкретные исторические события: «Если же при выражении “в конец” надписывается что-либо историческое, то и сие к тому же клонится, а именно, чтобы мы историческими примерами паче укреплялись к борьбе» (Там же).

Выражение *eis vîkos*, как перевод с еврейского *פָּנָנִי*¹, встречается, в основном, в грекоязычной библейской традиции после Септуагинты. Например, надписание псалма 4-го благодаря Гекзаплам сохранилось в следующих вариантах:

LXX	Феодотион	Симмах	Акила	МТ
<i>eis tò télos</i>	<i>eis tò vîkos</i>	<i>ἐπινίκιος</i>	<i>τῷ νικολοίῳ</i>	<i>פָּנָנִי</i>

Не только в переводах, но и в околобиблейской литературе на греческом языке отразилось «победное» понимание рассматриваемого еврейского термина². Что касается Септуагинты, она являет в этом вопросе два своих уровня: переводческий и толковательный. Ее традиции, в принципе, тоже знакомо выражение *eis vîkos* как перевод еврейского *פָּנָנִי*. Например:

Иер 3:5

הִנָּטַר לְעוֹלָם אִם יִשְׁמַר לְנֶצַח

μη διαμενεῖ εἰς τὸν αἰῶνα ἢ φυλαχθήσεται εἰς vîkos;

Разве пребудет вовек, или сохранится до победы?

Ам 8:7

נִשְׁבַּע יְהוָה בְּגֹאֲן יַעֲקֹב אִם אֶשְׁכַּח לְנֶצַח כָּל מַעֲשֵׂיהֶם

ὁμνύει κύριος κατὰ τῆς ὑπερηφανίας ἰακώβ, εἰ ἐπιλησθήσεται εἰς vîkos πάντα τὰ ἔργα ὑμῶν;

Клянется Господь на гордыню Иакова: разве забудет Он в победу дела ваши?

¹ Буквально *פָּנָנִי* — «побеждающий» (от *פָּנָנִי* {побеждать}). В современных переводах это слово интерпретируется как «военачальник», а применительно к надписанию псалмов как музыкальных произведений — «начальник хора». (В Конкордансе Лисовского этот перевод поставлен под знак вопроса). Сами надписания считаются инструкциями для исполнителей. В иудео-эллинистической традиции, судя по сохранившимся переводам, они рассматривались как посвящения.

² См.: The Biblical Antiquities of Philo. New York, 1917. P. 100.

Представляется очевидным, что слово *νίκος* употреблено здесь как синоним *τέλος*, причем едва ли удачнее, в особом значении «непрерывности, вечности, неизменности»¹. Вероятно, при переводе или редакции руководствовались почтением к буквальному смыслу текста, понимая *פָּזַל* {конец} как «победу». В истории Септуагинты на каком-то этапе (возможно, предшествовавшем переводу Больших и Малых пророков) буквальность перевода ценилась меньше, и вместо этого возник перевод-интерпретация *εἰς τὸ τέλος*, по смыслу совпадающий с тем, что пишет о нем св. Григорий. Именно «победа» была истолкована как «цель» или «конец» не в видах стилистической благозвучности, — поскольку надписание музыкального произведения «на победу» само по себе понятнее, чем «в конец», — а с точки зрения теологического видения «победы» именно как окончательной. И эта победа, несомненно, усваивалась Богу или эсхатологическому праведнику (быть может, Мессии), потому что многие из озаглавленных так псалмов содержат сплошные сетования и никак не могут рассматриваться в жанре гимнов, посвященных уже свершившемуся одолению врага. Позднейшие по отношению к Септуагинте переводы, как и во многих других случаях, отражают уклон в сторону буквализма.

Что словосочетание «в конец» не является случайным феноменом Псалтири LXX, но принадлежит, как и «победные» посвящения, к некоторой традиции, видно из следующего примера, касающегося отношений между Богом и Его народом. Обращаясь к Иакову, который намерен переселиться в Египет, Господь говорит ему: «Я пойду с тобою в Египет, Я и выведу тебя обратно» (Быт 46:4 Син). В оригинале фраза оканчивается словами *לָלַךְ אֲנִי לְךָ* {букв.: возведу тебя, даже возводя}, что современные комментаторы понимают как конструкцию *infinitivus absolutus*, «свободно» переведенную Семейюдесятью в следующей фразе: καὶ ἐγὼ καταβήσομαι μετὰ σοῦ εἰς αἴγυπτον, καὶ ἐγὼ ἀναβιβάσω σε εἰς τέλος {но Я сойду с тобою в Египет, и Я возведу тебя до конца}². Однако могло быть и так, что в прототипе LXX читалось *לָלַךְ* {полностью} вместо *לָלַךְ* {восходить}³. Взгляд на Египет как низинную

¹ Так объясняется в словаре Шлейснера. См.: Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгера. Большие пророки. С. 235, прим. 8.

² Septuaginta Deutsch, ad loc.

³ Ср. ниже, относительно Пс 58.

землю, куда «сходят» из Иудеи, — тогда как в последнюю, наоборот, «восходят», — отражен в обеих древних версиях. Помимо этого, Септуагинта обещает Иакову *возвести его до конца*. Если будет слишком смело понимать под этим «концом» воскресение в эсхатологической эре, — тогда Египет является образом «страны мертвых», чревом левиафана, — то во всяком случае трудно было бы оспорить, что *τέλος* здесь — окончательная победа над историей, простирающаяся в бесконечность. «Возвести до конца» избранный народ — означало навеки вывести его из рабства в обетованную землю.

Таким образом, расходясь как буквальное и иносказательное понимание одного и того же исходного выражения, словосочетания *εἰς νῆκος* и *εἰς τὸ τέλος* в греческой библейской традиции все-таки образуют сущностное единство¹. Их общее смысловое содержание, вероятно, повлияло на употребление в Апокалипсисе рефрена «победитель» (*ὁ νικῶν*) по отношению к верующему, сохранившему заповеди Христа. Поскольку речь в контексте Нового Завета идет о победе над собственным грехом и соблазнами антихриста, «победа» здесь достигается терпением. Это в точности соответствует тому, что утверждается в другом апокалиптическом документе раннего христианства: «Претерпевший до конца (*εἰς τέλος*), он спасется» (Мф 10:22).

Однокоренной термин *συντέλεια* {скончание} также используется для выражения вполне определенных эсхатологических чаяний. Так, в 58-м псалме с его помощью дано описание конца истории обетованной земли.

Пс 58:13–14

LXX	MT
μη ἀποκτείνης αὐτούς, μήποτε ἐπιλάβωνται τοῦ νόμου σου· διασκορπίσον αὐτούς ἐν τῇ δυνάμει σου καὶ κατάγαγε αὐτούς, ὁ ὑπερασπιστὴς μου, κύριε. ἁμαρτία στόματος αὐτῶν, λόγος χειλέων	אל תהרגם פן ישכחו עמי הניעמו בחילך והורידמו מגננו אדני חטאת פִּימו דבר שפתימו וילכדו בגאונם ומאלה ומכחש יספרו כלה בחמה כלה ואינם וידעו כי אלהים משל ביעקב לאפסי הארץ

¹ Это представляется нам достаточной аргументацией против мнения, согласно которому словами *εἰς τὸ τέλος* переводчик достигал только лишенной смысла буквальности: *Ausloos H. למצא in the Psalms Headings // XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Leiden, 2004. P. 139.*

LXX	MT
αὐτῶν, καὶ συλληφθήτωσαν ἐν τῇ ὑπερηφανίᾳ αὐτῶν· καὶ ἐξ ἀρᾶς καὶ ψεύδους διαγγελήσονται ἐν συντελείᾳ, ἐν ὀργῇ συντελείας, καὶ οὐ μὴ ὑπάρξουσιν· καὶ γνώσονται, ὅτι θεὸς δεσπόζει τοῦ ἰακῶβ τῶν περάτων τῆς γῆς.	
Не умерщвляй их, чтобы не забыли закона Твоего: расточи их силою Твоею и низложи их, Господи, защитник наш. Слово языка их есть грех уст их, да уловятся они в гордости своей, и за проклятие и ложь будут обличены в конце , во гневе скончания , и не будет их больше. — И узнают, что Бог владевает над Иаковом, над пределами земли.	Не умерщвляй их, чтобы не забыл народ мой; расточи их силою Твоею и низложи их, Господи, защитник наш. Слово языка их есть грех уст их, да уловятся они в гордости своей за клятву и ложь, которую произносят. Расточи их во гневе, расточи, чтобы их не было; и да познают, что Бог владевает над Иаковом до пределов земли.

Псалом отвечает на один из самых болезненных вопросов древнееврейской истории: для чего некоторые языческие народы (ср. ст. 6) оставлены Богом на земле обетования? По-видимому, слова «чтобы не забыли закона Твоего» — уточняющее чтение толкователя, призванное разъяснить менее ясную фразу оригинала: «чтобы не забыл народ мой». Так, пусть это и парадоксально, язычники становятся для евреев напоминанием о необходимости тщательно соблюдать Закон. (В эпоху создания перевода их присутствие в Палестине воспринималось ортодоксальными иудеями именно так.) Однако за свои грехи они не уйдут от наказания, которое наступит, согласно Септуагинте, в самом конце (ἐν συντελείᾳ). Расхождения между древнегреческим переводом с еврейского текста и современными объясняется различным пониманием слова לָלַח¹.

Подобного рода надежды относительно Святой земли целиком уходят в эсхатологическую перспективу, если принять во внимание слова русского дореволюционного ученого: «Путь жизни есть получение в наследство земли, на которой будут не-

¹ LXX понимают לָלַח как существительное; блж. Иероним перевел его глг. в повелительном наклонении consume {истреби}. Так же, как Иероним, толкуют и переводчики Пешитты.

когда обитать одни праведные. Палестина такой землей никогда не считалась: на ней были и предполагались беззаконники. Эта земля тождественна с... землей будущей блаженной жизни праведников»¹.

Действительно, тема идеального «рода праведников» непосредственно связана с комплексом эсхатологических представлений. Так, согласно 13-му псалму, который тоже озаглавлен $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, нарушители Закона и лютые враги народа Божия $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\delta\epsilon\iota\lambda\iota\alpha\sigma\alpha\nu\ \phi\omicron\beta\omega$, $\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\nu\ \phi\omicron\beta\omicron\varsigma$, $\omicron\tau\iota\ \omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{\alpha}$ {там были объаты страхом, где не было страха, потому что Бог в роде праведном} (ст. 5). По смыслу здесь подразумевается будущее желательное состояние, которое переводчики нередко выражают в формах грамматического прошедшего времени, что соответствует и еврейской практике употребления времен. Возможно, слова «где не было страха» — это глосса греческого текста, которая поясняет, где именно «там» страх объал нечестивых². Дело представляется так, что в поколении праведников нет страха. Очевидно, речь идет не о современной реальности, так как в предыдущем стихе сообщалось, что «делающие беззаконие» съедают народ Божий, как хлеб. Если рассматривать псалом в перспективе соотношения настоящего и будущего, то слова «Господа они не призвали», которыми заключается стих о злодеях, съедающих народ, относятся, скорее всего, к самому этому народу, еще не принадлежащему к «роду праведному», а потому боящемуся своих врагов и достаемому им в пищу. Но это прекратится, когда придет поколение, в котором будет Бог.

ΕΤΟΙΜΑΣΙΑ

Одной из характерных особенностей междузаветной иудейской традиции было противопоставление эмпирического, земного Сиона идеальному и эсхатологическому. В сектантских кругах учение о небесном Храме, впоследствии практически вытесненное из официального иудаизма, приобрело важное значение как часть религиозной критики политических и культурных преобразований династии Хасмонеев. Местами оно приобретало форму отрицания иерусалимского культа — как претерпевшего

¹ Юнгеров П.А. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 89.

² МТ: $\text{שם פחדו פחד כי אלהים בדרך צדיק}$ {там страхом уstraшились они, ибо Бог в роде праведном}.

неизбежные повреждения — перед лицом небесного богослужения, совершаемого ангелами. Так, для кумранитов оскверненность иерусалимского Храма была «одной из основных идей», а их цель состояла в том, чтобы «сохранить в нечестивом мире чистое священство, которое впоследствии очистит и освятит Храм»¹.

Такой ригоризм имел вполне определенные религиозно-исторические предпосылки: по возвращении народа из плена, согласно с буквальным пониманием пророчеств, ожидалось нравственное исправление народа; оно же вторично ожидалось после победы над армиями Антиоха, осквернившего иерусалимский Храм. Однако жизнь, полная обычных человеческих недостатков, каждый раз возобновлялась быстрее, чем успевали исполниться эсхатологические ожидания. Сектантство иудейской пустыни родилось из принципиального несогласия с таким поворотом событий, и первоначально его идейной основой была верность пророчествам, которые воспринимались как отложенные лишь ненадолго, для испытания. Возможно, толчком к его доктринальному и организационному оформлению послужил какой-то раскол в священнической среде, в результате которого часть наследников Садока вышла из Иерусалима². При этом трагическое чувство крушения привычных религиозных ориентиров из-за того, что Храмом завладели «нечестивые священники», компенсировалось памятью о его многократных осквернениях и очищениях. Вера в Храм как объект поклонения в сектантской среде оставалась нерушимой, что можно видеть на примере таких ее документов, как Храмовый свиток: «Я буду обитать с ними

¹ Бабкина С. Храм, возведенный в Кумране // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 216–218.

² Садок был первосвященником при Давиде и Соломоне. После того, как род Илия лишился права на священнодействие, они перешли к потомкам Садока. «Идеал, выдвинутый пророческой литературой в период независимости древнего государства и особенно разработанный в послевоенный период, представлял благочестивого царя из рода Давида, руководимого первосвященником из рода Садока» (Введение // Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб., 2009. С. 11). При Хасмонеях, однако, священство было ими утрачено, что явилось, наряду с исчезновением пророческого сословия и отстранением от власти потомков Давида, одним из главных источников развития мессианской идеи в этот период (*Fabry H.-J. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 263*).

должно будет прийти на смену своему символу. По существу, роль символической реальности как единственной религиозной реальности в истории объясняется грехопадением Адама, после же конца истории должно наступить подлинное, задуманное от начала творения бытие¹. Поскольку это совершенное бытие приходит на место своего символа, сменяет его и вытесняет, предвечное здание Храма было «уготовано» *на том же месте*, что и эмпирический Сион, *здесь* (כִּים).

Пророк Варух был современником Иеремии, свидетелем разрушения Иерусалима и Первого Храма войсками Навуходоносора. Эти трагические события возобновились в памяти евреев особенно после того, как Иерусалим и Храм были вторично сожжены римлянами в 70 г. н.э. Ближайшими к этой дате годами датируется сирийский Апокалипсис Варуха². Данное в нем объяснение всего случившегося выглядит как теодицея и, одновременно, попытка укрепить в современниках сознание целесообразности всего исторического процесса, включая страшные катастрофы, через которые пролегает путь народа во времени. Однако в действительности концепт «уготованного» Иерусалима возник не *post factum*, и если надо возводить его появление к определенному историческому событию, то им будет не разрушение Храма при Тите и даже не осквернение того же Храма при Антиохе, а сама эпоха плена, последовавшая за взятием города халдеями. В этом удостоверяет нас то, что уже Пятикнижие Септуагинты, переводившееся до вторжения в Израиль войск Антиоха, говорит об «уготованном (ἐτοίμος) жилище» Бога на Сионе.

В Септуагинте соответствующая терминология выстраивается в определенную систему, которая будет рассмотрена ниже. Но идейный фон, стоящий за употреблением слов и выражений, намного шире, и он реконструируется в контексте — в соотношении с другими междузаветными учениями о новом Иерусалиме. Этот эсхатологический святой город, схождение которого с неба завершается новозаветное откровение, был описан в нескольких кумранских свитках (1Q32, 2Q24, 4Q554–555, 5Q15, 11Q18) как «земной город, построенный по планам ангельских

¹Ср. у апостола Павла: «Царство непоколебимое».

²Согласно создателю авторитетного англ. пер. и прим. к нему, книга была составлена из ряда источников между 40 и 90 гг. н.э. (The Apocalypse of Baruch. London, 1896. P. XVI).

архитекторов»¹. Еще ранее книга Еноха упоминала «жилище» Бога, из которого Он «выйдет» (1 Ен I. 1), и давала ему описание (стт. III. 14, XII. 71). Согласно этому апокрифическому источнику настоящее «Святое», оно же «Храм Господа, вечного Царя», находилось «на севере» (ст. V. 25), что можно понять как «в вышине», «в небесах» или вообще «вверху». Однако в книге Еноха небесный Храм не переходит непосредственно в земной город, как мы видим это в Библейских древностях, датируемых началом новой эры. В последнем произведении устанавливается отчетливая корреляция между земным и небесным, историческим и эсхатологическим, и все этапы земной истории еврейского народа выстраиваются в определенной логической последовательности.

1. Авраам называется тем, «кто поставит жилище свое на высоте» (Пс.-Филон. Древн. IV. 11). Это можно рассматривать как вариант учения об «уготованном жилище» на горе Сион.

2. Бог открывает Моисею место будущего Храма: «Я покажу тебе место, где народ будет служить Мне 850 лет, после чего упадет в руки врагов своих, и они разорят его... и будет тот день подобен дню, когда Я разбил скрижали завета, который заключил с тобой на горе Хорив... Будет это 17-го дня 4-го месяца» (гл. XIX. 7).

3. Ангел приносит 12 камней, имеющих «вид очей», с именами колен Израилевых. Они должны храниться вместе со скрижалями до тех пор, «пока не восстанет Йахэль и не построит дом имени Моему; он положит их передо Мной под двумя херувимами, и они будут перед Моими глазами в память о доме Израилевом» (гл. XXVI. 9–12)².

4. По разрушении Первого Храма обещается период запустения и строительство нового, на сей раз вечного: «Я возьму эти камни и положу их там, где они были созданы от начала, и они пребудут там до тех пор, пока Я не помяну этот мир и не посету живущих на земле. И тогда возьму их и многие другие, лучшие,

¹ Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 87.

² Англ. переводчик и комментатор этого текста приводит данные об имени Йахэль: а) в 4-й главе книги Судей оно, являясь именем женщины, убившей Сисару (Син: Иаиль), букв. значит «газель»; б) в греч. Апокалипсисе Моисея оно расшифровано как имя Бога *Jah El* (с евр.: Йахве Бог) (Р. 157). В «Библейских древностях», где Йахэль отождествляется с Соломоном, этот образ приобретает очевидно мессианские черты.

чем они, с того места, которое око не видело и ухо не слышало, и на сердце человеку не восходило» (гл. XXVI. 12).

Последняя фраза, дословно перекликающаяся с известным пассажем из Нового Завета, замечательна тем, что, согласно ей, святость земного Храма в эсхатологическом будущем как бы удваивается: он уже с самого начала содержал в себе камни неземного происхождения, а после восстановления будет иметь и «многие другие, лучшие». То, что эти камни имеют «вид очей», вероятно, связано с этимологией Израиля («Зрящий Бога»)¹, который мыслится здесь как проекция небесного мира на земле².

При этом всякий раз Храм возрождается на том же самом месте. Это позволяет выделить в его восприятии два отдельных аспекта: хронологический (ожидается наступление сакрального времени) и топологический (для этого часа уже *приготовлено* сакральное пространство). Вместе они образуют сакральный хронотоп, объясняющий позицию эвионитов, которые через век после разрушения Второго Храма римлянами еще «поклонялись Иерусалиму, как будто это дом Божий» (*Ириней*. Против ересей I. 5. 3). Еще десятилетия спустя о таких же настроениях свидетельствовал Ориген, адресуя утешение гипотетическому иудею: «Если ты находишь град земной разрушенным, не плачь, как вы плачете сейчас подобно людям с детским рассудком, не жалуйся, но ищи небесный град вместо земного. Посмотри ввысь и там ты увидишь небесный Иерусалим, мать всех... Итак, по доброте Божией ваше земное наследство у вас отнято, чтобы вы искали наследства на небесах» (Гомилия на книгу Иисуса Навина. XVII. 1).

Плач евреев и представителей иудео-христианства о земном Иерусалиме указывает на отсутствие жесткого противопоставления его Иерусалиму небесному, на неспособность, как проницательно замечает Ориген, помыслить второй без первого. Но эта неспособность имела свои основания в традиции библейского исторического сознания, от которого в значительной степе-

¹ См.: Филон. Об Аврааме 56.

² Ср.: «Призри от святого жилища Твоего, с небес», — святое жилище Твое — это место зрения, ибо сказано (Пс 85:12–13): «истина возникнет от земли, и правда зрит с небес»... «С небес» — с доброй сокровищницы, что на небе... (Втор 28:12)» (Маасер-Шени, Тосефта 5, 25).

ни оторвался александринизм вообще и оригенизм в частности. В Септуагинте, как мы увидим ниже, это сознание еще живо. Было живым оно и в раннем христианстве, причем не только среди эвионитов, но и в большинстве церквей, которые восприняли проповедь апостола Павла. Для них Святое святых сохранило свое физическое и земное присутствие, но уже не в виде камней и зданий, а в виде бессмертной плоти воскресшего Христа.

С другой стороны, еще прежде разрушения Храма иудейская традиция знала более жесткие противопоставления по линиям земное-небесное и настоящее-будущее, связанные с отрицанием святости существующего Храма, с уверенностью в его фатальном осквернении. Такие взгляды были преимущественно характерны для т.н. енохитской традиции, т.е. для протогностического иудаизма¹. Официальной иерусалимской ортодоксии, полностью ориентированной на реальный Сион, его метафоризация была в целом несвойственна². Может быть, поэтому после гибели Храма и утраты надежд на его скорое восстановление в связи с подавлением восстания Бар Кохбы некоторые упоминания об исключительном значении Храма вытесняются даже из библейского текста³. В то же время из устной традиции было также вытеснено понятие об «уготованном» предвечном Храме. И это произошло не без причины. По мнению А. Аптовицера, «глубоко укоренившееся в иудаизме периода Второго Храма понятие “Небесный

¹ Приведем некоторые данные об этом так, как они суммированы в одном из лучших словарей: «Так, в 1 Енох 83–90 (ок. 150 до н.э.) автор представляет Храм Зоровавеля ритуально нечистым: он говорит, что священники пытались возложить на жертвенник хлеб, “но весь этот хлеб был осквернен и нечист” (1 Енох 89:72–73). В “Апокалипсисе недель” (его фрагменты теперь обнаружены в 1 Енох 91 и 93; ок. 200 до н.э. или ранее) утверждается, что все поколения после Плена — вероотступники, ибо никто не способен распознать истинный культ, или “небесное” (1 Енох 93:9). Завещание Левия (1 в. до н.э. / 1 в. н.э.) называет священников Храма, восстановленного Иродом, нечистыми. Однако в последние дни, когда явится новый священник, “небеса разверзнутся и из Храма Славы сойдет на него святость” (Зав. Лев. 17:10). Наряду со многими другими автор Книги Юбилеев (ок. 170 до н.э.) с отчаянием пишет, что единственное утешение — это представить оскверненную реальность в эсхатологической перспективе (23:21)» (Wise М.О. Храм // Иисус и Евангелия. Словарь. М., 2003. С. 704).

² Введение // Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб., 2009. С. 12.

³ Ср. Пс 21:4 «Ты же во Святом живешь, Хвала Израиля!» (LXX) — «А Ты, Святой, живешь среди славословий Израиля!» (MT)

Храм" было отвергнуто [раввинами] по причине того, что его стали употреблять христиане»¹.

Предпосылки христианского восприятия этого понятия в большей степени содержатся в Септуагинте, нежели в кумранских рукописях, греческих или сирийских псевдоэпиграфах. Прежде всего на основании данных из «Александрийского канона» можно заметить, что само противопоставление земного и небесного святилищ не было равнозначно сомнению в святости эмпирического Иерусалима и построенного переселенцами второго Храма. В среде сторонников династии Хасмонеев само это противопоставление было значимо не меньше, чем в лагере непримиримых противников династии. «Хотя жилище (οἰκητήριόν) Твое, небо небес, недостижимо (ἀνέφικτος) для людей, — говорится в одной из Маккавейских книг, — но Ты, благоволив явить славу Твою народу Твоему, Израилю, освятил место сие» (3 Мак 2:13). При этом возможность разрушения Храма не отрицается, — напротив, указана определенная причина, при действии которой следует ждать осуществления этой возможности. Такой причиной является профанация, осквернение. Описывая события, происходившие в связи с намерением Птолемея Филадельфа войти во Святое святых, автор книги пишет: «От совокупного, напряженного и тяжкого народного вопля происходил невыразимый гул. Казалось, что не только люди, но и самые стены и все основания вопияли, как бы умирая уже (θάνατον ἁλλασσομένων) за осквернение священного места» (ст. 1:25). Желание верующих людей принять (ἁλλάσσω) смерть, спасая святыню, понятно; когда в таком же контексте речь идет о стенах и даже фундаменте (τὸ πᾶν ἔδαφος), то необходимо предположить, что святыня как таковая отличается от эмпирически постижимого Храма, который представляет собой ее «стены». При профанации святыни здание теряет свой смысл и подлежит гибели. Здесь явная аналогия с законом о разрушении оскверненного дома (Лев 14:45) — Храм есть «дом» (οἶκος) Бога, и автор книги предполагает, что враги, торжествуя, будут говорить: «Мы попрали дом святыни, как попираются дома скверны» (3 Мак 2:14).

Возможно, сказалось на тексте 3-й книги Маккавейской и прямое влияние книги пророка Даниила, в которой возвещает-

¹ (א"ח) ב' רתצ' א. בית המקדש של מעלה על-פי האגדה || תרביץ, ב' (רתצ' א'). Цит. по: Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 137.

ся об окончательном запустении святилища после утверждения на нем «мерзости». Однако написанная, видимо, в пору стабильности господства Хасмонеев, 3 Мак полна оптимизма по поводу судьбы Храма, который был избавлен Божественным заступничеством от осквернения греческим царем. Более определенно амбивалентность в отношении к эмпирическому Сиону выражена в книге Товита, в которой намечено явное противопоставление истинного сакрального хронотопа и его временного земного воплощения, каковым является Храм, восстановленный переселенцами при Зоровавеле, после возвращения из вавилонского плена. Как известно, этот Храм сильно уступал в роскоши и великолепии своему предшественнику, воздвигнутому Соломоном (1 Езд 3:12, Агг 2:3). Но книга Товита, рисуя жизнь изгнанников еще до возвращения, описывает их чаяния совсем не так, как они реализовались в эмпирической действительности при Хасмонеях и их предшественниках во власти; она дает эсхатологическую картину в духе великих еврейских пророков, предметом которой является небесный, сокровенный, эсхатологический Иерусалим:

Тов 13:9–18

Иерусалим, город святой! Он накажет за дела сынов твоих и опять помилует сынов праведных. Славь Господа усердно и благословляй Царя веков, чтобы снова сооружена была скиния Его в тебе с радостью, чтобы Он возвеселил среди тебя пленных и возлюбил в тебе несчастных во все роды века. Многие народы издалека придут к имени Господа Бога с дарами в руках, с дарами Царю Небесному; роды родов восхвалят тебя с восклицаниями радостными. Прокляты все ненавидящие тебя, благословенны будут вовек все любящие тебя! Радуйся и веселись о сынах праведных, ибо они соберутся и будут благословлять Господа праведных. О, блаженны любящие тебя! они возрадуются о мире твоём. Блаженны скорбевшие о всех бедствиях твоих, ибо они возрадуются о тебе, когда увидят всю славу твою, и будут веселиться вечно. Да благословляет душа моя Бога, Царя великого, ибо Иерусалим отстроен будет из сапфира и смарагда и из дорогих камней; стены твои, башни и укрепления — из чистого золота; и площади Иерусалимские выстланы будут бериллом, анфраксом и камнем из Офира. На всех улицах его будет раздаваться: аллилуия, и будут славословить, говоря: благословен Бог, Который превознес на все веки!

Обратим внимание на то, что, согласно процитированному фрагменту, святой город будет отстроен навечно. Таким образом, история прекратится, а наказание за грехи как основной двигатель ее катастрофизма (который с определенного момента становится для евреев сутью истории) перестанет действовать, поскольку все новые поколения будут праведными. Среди камней, из которых будут сложены городские сооружения, первым упоминается сапфир — символ Божественного присутствия, схождения неба на землю (см. Исх 24:10, Иез 1:26).

Что касается исторического Второго Храма, его существование книга Товит не игнорирует, но противопоставляет его тому, который воздвигнется вместе с Новым Иерусалимом, как временное — вечному и несовершенное — совершенному. В связи с этим даже возвращение из плена раздваивается:

Тов 14:5–7

Опять Бог помилует их и возвратит их в землю; и воздвигнут дом [Божий], не такой, как прежний, доколе не исполнятся времена века. И после того возвратятся из плена и построят Иерусалим великолепно, и дом Божий восстановлен будет в нем на все роды века, — здание величественное, как говорили о нем пророки. И все народы обратятся и будут истинно благоговеть пред Господом Богом, и ниспровергнут идолов своих; и все народы будут благословлять Господа. И Его народ будет прославлять Бога, и Господь вознесет народ Свой; и все, истинно и праведно любящие Господа Бога, будут радоваться, оказывая милость братьям нашим.

Если Товит — изначально произведение вавилонских евреев, то можно думать, что в нем выражено их отношение и к переселению, и к восстановлению города и Храма как не окончательным событиям, чем в их собственных глазах оправдывалось бы продолжение их пребывания в диаспоре. Эта логика, видимо, находила сочувствие и в более широких слоях рассеяния, в том числе грекоязычных. Именно для них было характерно амбивалентное отношение к тому отдаленному подобию Соломонова царства, которому предстояло возникнуть после эдиктов Кира и Артаксеркса, отпускавших евреев на родину, и ненадолго завоевать себе политическую независимость по итогам восстания Маккавеев. Александрийская традиция одухотворяет представ-

ление о Храме, тем самым снимая обвинение с несовершенного земного Храма и оставляя эсхатологическую — духовную — перспективу. Истинный Храм *всегда* был на небесах. Значит, отпадает необходимость в особом священнике-мессии, возобновителе левитского священства. Небесный Храм, когда откроется, будет Храмом священства Мелхиседекова (см. подробнее в разделе III. 2.1). Что касается самой Палестины, в ней нашлось больше места двум крайним точкам зрения: утверждению, что Второй Храм и есть окончательный, а обетованное государство Мессии будет построено с центром в существующем Иерусалиме, и отрицание святости Второго Храма вообще — как оскверненного «нечестивым священником», в связи с чем пришествие Мессии ожидалось как очищение сперва Израиля, потом же, согласно «Свитку войны», всей земли до края вселенной. Согласно с первой из названных точек зрения был казнен христианский первомученик Стефан, формулировка обвинения которого гласила: «Этот человек не перестает говорить хульные слова на святое место сие и на закон» (Деян 6:13). На суде перед своими обвинителями он проповедовал буквально следующее: «Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк: Небо — престол Мой, и земля — подножие ног Моих. Какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего? Не Моя ли рука сотворила все сие?» (ст. 7:48–50)

Апелляция к пророку, приведенная в этой проповеди, говорит о том, что не одними только идейными процессами в диаспоре, касающимися осмысления собственной идентичности, определялась двойственность в отношении к историческому Храму. Когда он восстанавливался, пророчества Иезекииля об идеальном Иерусалиме, так же как слова Исаии о царстве Отрока Господня и предсказания Иеремии о Новом Завете, уже существовали, но их исполнение не могло рассматриваться иначе как отложенное на неопределенный срок¹. Дело в том, что различия между эсхатологическими прозрениями великих пророков и реальностью политического, социального, экономического устройства Иудеи, которые были показаны уже первыми слепоглухими пророками, на каждом новом этапе истории обозначались все резче.

¹ Напр., о продлении «последнего века», в ходе которого добродетельные не должны оставлять трудов, см. в кумранском коммент. на Авв 2:3 (1QpHab VIII. 10).

Поэтому не только в диаспоре, но и в самой Палестине многие из тех, кого называли «чающими Царствия Божия» или «ожидающими избавления в Иерусалиме» (ср. Лк 2:38), не могли считать существующее положение вещей требующим лишь улучшений, а не кардинальной, даже апокалиптической смены. В особенности влияло на рост недоверия к сложившемуся порядку планомерное усиление римского господства, несмотря на то что оно совпало с крупнейшей перестройкой Храма царем Иродом Великим, после которой это здание стало выглядеть едва ли не так же богато, как во времена Соломона. Ироды всегда знали, что не имеют сакральной легитимации, которую даже круг расположенных к ним религиозных учителей не мог им предоставить¹. На этом фоне то, что потомки Давида, согласно пророчествам предназначенные к вечному правлению, давно уже не представляли собой политической силы, обращало взоры верующих к эсхатологической эре, в которой сам порядок вещей должен будет перемениться.

Тем не менее, как известно из Евангелий, Христос и Его ученики чтили Храм, не переставая молиться в нем даже после обозначившегося противостояния с иерусалимским духовенством. Это, видимо, существенным образом отличало их от ессеев. Традиция, для которой авторитет Храма как места поклонения не прерывался никогда, запечатлена и в Септуагинте. Для ее разбора следует выделить несколько аспектов.

1. *Святость места.* Перевод книги пророка Исаии не приемлет мысли, что Бог может отвернуться от Храма, пока в нем еще совершаются законные службы (Ис 66:3)². Сакральный то-

¹ Показательна талмудическая история о царе Агриппе, который расплакался, услышав слова Закона: «Поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою [царем] иноземца, который не брат тебе» (Втор 17:15), хотя бывшие при этом мудрецы говорили ему: «Ты брат наш, Агриппа». Как известно, Ироды были иудеями.

² В пер. евр. текста толковники внесли глоссы: «[Беззаконник же,] заколающий вола — то же, что убивающий человека; приносящий агнца в жертву — то же, что задушающий пса; приносящий семидал — то же, что приносящий свиную кровь; воскуряющий фимиам [в память] — то же, что молящийся идолу». Это говорит как о том, что для них была актуальной опасность неправильного восприятия слов пророка в духе отрицания храмового ритуала, так и о том, что они с этим активно не соглашались.

пос кажется непреложным: Сион притягивает к себе чаяния евреев диаспоры, которые уповают на окончательное и всеобщее возвращение, — «Он скоро помилует нас и соберет от поднебесной в место святое» (2 Мак 2:18). Именно в Иерусалиме должны воздаваться обеты (Пс 64:2)¹. В то же время тезис о непреложности ограничивается одной принципиальной оговоркой: «Господь избрал не для места народ, а для народа это место» (2 Мак 5:19). Следовательно, Храм создан ради освящения невидимой церкви — собрания верующих.

2. *Спасительность обетований.* Предмет стольких многообещающих пророчеств и принцип собирания воедино народа Божия, Сион является залогом искупления грехов, «ради» которого (ἕνεκεν Σιών) приходит Избавитель, чтобы «отвратить нечестие от Иакова» (Ис 59:20).

3. *Будущее обновление.* Сам термин «обновление» используется в Ветхом Завете со значением ритуала восстановления жертвенного культа после того, как из-за нарушения Закона он бывал прекращаем. В перспективе конца земной истории весь Иерусалим получает обещание, что Бог «обновит его в любви Своей» (Соф 3:17)².

4. *Признание существования небесного прототипа.*

Последний пункт требует более подробного раскрытия. О «жилище» Бога на небесах говорят многие ветхозаветные тексты, начиная со Втор 26:15. Но наличие прямой корреляции между ним и земным святилищем известно нам из греческой версии, хотя это не означает, что именно в ней оно возникло. К переводам

¹ МТ: לך דמיה תהלה אלהים בציון ולך ישלם נדר {Тебе молчание — песнь, Боже, на Сионе, и тебе воздастся обет}. Кажется, это чтение как нельзя лучше выражает самосознание иудаизма после поражения Бар Кохбы, когда исполнение обетов во святом городе сделалось невозможным. В LXX смысл прямо противоположный: σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ θεός, ἐν Σιών, καὶ σοὶ ἀποδοθήσεται εὐχὴ ἐν Ἱερουσαλήμ {Тебе подобает песнь, Боже, на Сионе, и Тебе воздастся молитва в Иерусалиме}. Второе слово в стихе МТ читает как דומיה (ср. Пс 38:3), а LXX, видимо, דמה {быть подобным} (ср. Septuaginta Deutsch, ad loc.), сходное чтение в Пешитте. Кроме того, за счет упоминания Иерусалима версия LXX более гармонична с поэтической точки зрения.

² LXX: καὶνίσει σε ἐν τῇ ἀγαπήσει αὐτοῦ {Он обновит тебя в любви Своей}. Ср. МТ: יחריש באהבתו {умолчит в любви Своей}, т.е., наверное, перестанет гневаться. В прототипе LXX, по всей видимости, читалось: יחדש באהבתו {обновит в любви Своей}, т.е. обновит отношения с тобой.

канонических книг в этом аспекте примыкают и книги «Александрийского канона», о которых достоверно известно, что они имели прототип на семитском языке, в особенности книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Противопоставление земного Сиона небесному в Септуагинте имеет признаки сопоставления вещи с ее идеей, причем последняя понимается и как целевая причина и в то же время как реальность, которая должна прийти на смену своему искаженному земному подобию в эсхатологической перспективе. В классификации А.Ф. Лосева символизм Септуагинты — не эллинистический и не восточный, а христианский символизм¹. С исторической точки зрения правильно будет называть его протохристианским.

В книге Премудрости Сираха, которая в определенном смысле подводит итоги библейского ветхозаветного мирозерцания, введен образ кочующей Премудрости, которая еще в начале создания «поставила скинию на высоте» (Сир 24:4), потом во всяком народе «искала успокоения, и в чьем наследии водвориться» ей (ст. 7), пока, наконец, не нашла «покой в возлюбленном городе, и в Иерусалиме — власть» свою (ст. 12). Здесь она «укоренилась» и возросла, как «в наследственном уделе Господа» (ст. 13). Важно отметить два аспекта: во-первых, Премудрость еще до создания еврейского народа создает себе «скинию», т.е. прообраз Храма; во-вторых, «покойное жилище» на земле было ей указано Самим Господом: «поселись в Иакове и прими наследие в Израиле» (ст. 9). Таким образом, небесный прототип и земное воплощение заранее готовятся друг для друга, чтобы в историческом движении совпасть. Поэтому не совсем ясно, какой именно Храм, — небесный или земной, исторически существующий, — имеет в виду похвала Зоровавелю и первосвященнику Иисусу, которые «во дни свои соорудили Дом и возвысили Храм святой Господень, уготованный (ἡτοκαρμένον) для славы вечной» (стт. 49:11–12).

Идея небесного прототипа Храма восходит к повелению, данному Богом пророку Моисею согласно книге Исход (25:40), касательно сооружения скинии по образцу, который был показан ему на вершине горы. Различие греческого текста с еврейским в

¹ «Тут нет оправдания земли и плоти в том их виде, как они существуют. Они оправдываются тут только в акте преображения и спасения... Ясно, что это символизм идеальный, умный, духовный. В материи, в вещах он нуждается только как в примере и демонстрации» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 635).

этом месте незначительно, однако имеет смысл упомянуть его в связи с дальнейшим развитием темы. А именно, в МТ сказано «сотвори по образцу *их*» (וַעֲשֵׂה כְּתַבְנֵיהֶם), тогда как в LXX просто «сотвори по образцу» (ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον). В первом случае говорится об элементах, из которых составлена скиния, и провозглашается Божественное происхождение конкретных предметов культа; во втором случае указывается на существование общего для всей скинии «образца»¹. Это представление получает дальнейшее развитие в рассказе о постройке царем Соломоном Храма в Иерусалиме. Здесь уже своеобразие у греческой версии значительное:

1 Пар 28:19 МТ

הכל בכתב מיד יהוה עלי השכיל כל מלאכות התבנית

Все это в записи от руки Господней, [говорил Давид, как] меня Он вразумил на все дела постройки.

1 Пар 28:19 LXX

πάντα ἐν γραφῇ χειρὸς κυρίου ἔδωκε Δαυὶδ Σαλωμών κατὰ τὴν περιγεννηθεῖσαν αὐτῷ σύνεσιν τῆς κατεργασίας τοῦ παραδείγματος

Все, написанное рукою Господней, дал Давид Соломону ради избыточествующего в нем разума для осуществления плана.

Если еврейский текст допустимо понимать в том смысле, что план, составленный Давидом, — «от руки Господней», т.е. вдохновлен Богом, то, согласно греческому переводу, он дан Самим Господом, а Давид лишь передает своему сыну. Для понимания плана необходима особая мудрость, которой, как известно, прославился именно Соломон. Возможно, в силу такого представления о земном Храме как построенном по небесному образцу, которое мы, как думается, напрасно стали бы возводить к персидским или эллинским влияниям, ввиду всеобщей распространенности у древних народов идеи взаимосоответствия небесно-

¹ Словом «образ» (τύπος) передан здесь термин тавнит (תבנית), что буквально значит «устройство» и лишь по экспликации — «образец». LXX, используя именно τύπος, дают начало целой экзегетической традиции, отголоски которой мы слышим в Деяниях (7:44) и особенно в Послании к Евреям, где сама скиния интерпретируется как «образ и тень небесного» (Евр 8:5).

го и земного¹, первосвященник-эллинист Алким, взявшийся за перестройку храмовых сооружений, осуждается потомками за то, что «велел... разрушить дела пророков» (1 Мак 9:54).

На небесах, видимо, представлялся существующим не просто «план» или «образец», но сам Храм, который был прообразом земного. Так, согласно книге Даниила LXX, Бог благословляется «в Храме святой славы Своей» в тот исторический момент, когда земной Храм лежит в руинах (Дан 3:53)². Это место прославления упоминается сразу после имени Господня, перед безднами, херувимами, престолом славы царства и твердью небесной. Оно есть источник неиссякаемой надежды для верующего, когда он переживает ощущение исторической катастрофы. Такой вывод позволяет сделать, в частности, анализ 10-го псалма:

В конец, псалом Давиду.

¹На Господа я уповал, как же вы говорите душе моей:
улетай в горы, яко птица?

²Ибо вот, грешники натянули лук,
приготовили стрелы в колчане,
чтобы подстрелить в темноте правых сердцем.

³Ибо то, что Ты совершил (κατήργησας), они разрушили:
а праведный что сотворил (ἐποίησε)?

⁴Господь во Храме святом Своем.

Господь, на небе престол Его: очи Его на нищего взирают,
зеницы Его испытают сынов человеческих.

⁵Господь испытывает праведного и нечестивого:
а любящий неправду ненавидит свою душу.

⁶Одождит на грешники сети: огонь и сера,
и дух бурный — часть чаши их.

⁷Яко праведен Господь и праведность возлюбил Он:
справедливость видело лице Его.

Текст псалма обладает хиастической структурой, построенной таким образом, что центром композиции оказывается Храм (ст. 4). Темы пар соответствующих друг другу стихов следующие:

¹ О наличии подобных представлений в их «примитивном», нередуцируемом к посторонним влияниям виде у первобытных народов см.: *Иорданский В.Б. Круг и квадрат // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 80–89.*

² Это одно из благословений в составе песни трех юношей, которая, видимо, перешла в греч. текст 3-й главы из пространной версии арам.

- 1/7 упование на Господа и Его справедливость;
 2/6 грешники, оружие — применяемое ими и против них;
 3/5 праведный человек и его отношения с неправедными.

Помимо концентрической структуры, псалом имеет еще и линейную развивающуюся тему, в которой каждый следующий этап вытекает из предыдущего: героя увещевают бежать в горы, подобно птице перелетая с места на место¹, — потому что злодеи начали охоту на правых сердцем, а доказательством тому — разрушения, ими произведенные, при отсутствии противодействия со стороны праведника. Здесь мы должны задержаться и обратить внимание на то, что разрушенное врагами было, по всей видимости, «совершено» Самим Господом: это дает предположить употребление глагола *катартіζω* {совершать}, о значении которого говорилось выше (см. пункт II. 1.2.3 а)². Существенным выглядит противопоставление того, что было Богом «совершено», т.е. как бы выращено, приведено к совершенству, и того, что праведником не было «сотворено» (гр. *ποιέω*, евр. *לַעֲשׂוֹת*). Таким образом, надежда на праведного (героя, царя или помазанника) еще не оправдалась. Отсюда переход к теме небесного Храма: Господь, пребывая в нем, не пренебрегает землей, но испытывает людей, и потому любящие неправду вредят самим себе³, так как их ждет неминуемое уловление и наказание, — в результате чего праведность обязательно восторжествует. Посвящение псалма «в конец» (*εἰς τὸ τέλος*) вполне соответствует этим чаяниям: победа над злом, когда она состоится, будет окончательной.

При том что содержание этого псалма довольно типично и описанная в нем ситуация угнетения добра злом представляет собой одну из ключевых проблем библейского мира, апелляция к Храму здесь заслуживает особого внимания — как организующий момент. Можно предположить, что Храм не разрушен и автор псалма обосновывает свое намерение остаться на Сионе, вместо того чтобы «витать по горам», именно тем, что Господь

¹ Здесь LXX расходится с МТ, читающим: «Улетай на гору вашу, птица».

² Второе расхождение LXX с МТ: *כִּי הִשְׁלַחְתָּ יְהוָה הָרָסוֹן* {когда основания разрушены...}. В прототипе LXX, видимо, было *הָרָסוֹן תִּשְׁלַחְתָּ* {Ты построил — они разрушили}.

³ Третье расхождение LXX с МТ: *אֲהַב מִסַּחֲרֵי שׁוֹאֵה נַפְשׁוֹ* {любящий неправду — ненавистна душа его}. Может быть, переводчики читали *שׁוֹנֵה נַפְשׁוֹ* {ненавидит свою же душу}, или же они дали духовно-нравственную интерпретацию того же текста, что и в МТ.

пребывает в Храме (или скинии, так как автором считается Давид). В таком случае, однако, не теряет своего значения то, что Храм сразу же сопоставляется с престолом на небесах. Тем самым он делается связью между землей и небом, коль скоро Господь, сидя на престоле, вникает в человеческие дела.

Весьма существенной представляется еще одна деталь. Согласно греческой кн. Захарии в мессианское время Храм должен будет если не снова возвратиться на небо, то, во всяком случае, подняться над землей: «И Я подставлю (ὑποστήσομαι) Храму Моему возвышение (ἀνάστημα), чтобы не переходить, ни возвращаться, и больше не придет на них изгоняющий, ибо ныне видел Я очами Своими» (Зах 9:8). Употребленный здесь как перевод евр. נָסַח¹ термин ἀνάστημα всегда прилагается в Септуагинте к одушевленным созданиям, растущим, восходящим или поднимающимся (Быт 7:4, 1 Цар 10:5, Соф 2:14). Таким образом, под Храмом как бы вырастает нечто такое, благодаря чему он становится недоступным для превратностей истории народов. Это совпадает, судя по контексту, с обращением народов к единому Богу и прибытием в Иерусалим кроткого Царя на осленке².

Что представляет собой изначальный Храм на небесах и как он соотносится с земным? Ответ на этот вопрос дает эсхатология. Жилище Господа «уготовано» и ждет своего часа, чтобы

¹ Букв. нечто установленное: колонна, памятник и т.п. В МТ то же буквосочетание, но иначе огласованное, со зн. «ополчение», «стража». Глг., употребленный в евр. тексте (נָסַח) означает букв. «наклонять», но часто употребляется в зн. «располагаться станом». Таким образом, в этом пер. мы видим сознательную интерпретативную активность толковника, который уклоняется от более простого смысла («поставлю Храму Моему заставу») в сторону более мистического и по форме даже «странного». Примечательно, что таков же ход сир. переводчика: ܢܫܚܐ ܕܡܝܚܐ {утвержу... возвышение}.

² Ср. ессейскую трактовку эсхатологического святилища в Мидраше на кончину дней: «Это тот дом, который [он построит Тебе в] конце дней, как написано в книге Моисея... Это дом, в который никогда [не войдет нечистый, ни необрезанный], ни аммонитянин, ни моавитянин, ни полукровка, ни чужестранец, ни иноплеменник; ибо в нем будут Мои святые собраны. [Слава Моя]... непрестанно на нем являться будет. И иноплеменники не будут больше опустошать его, как они прежде опустошали Святое Израилево ради грехов его. Он повелел, чтобы Святое людское было построено для Него самого, чтобы в нем они воссылали, подобно каждению, дела Закона» (4Q174 I. 2–7). Заметна в этом коммент. как аллегорическая трактовка Храма, — «дела Закона» можно совершать и вне конкретного здания, особенно если не потребуется больше заместительных жертвоприношений, — так и вполне материалистическое по исполнению блюение чистоты крови.

открыться. На систематическое употребление термина *ἔτοιμος κατοικητήριον* {готовое жилище}, за которым стоит, по-видимому, целое эсхатологическое понятие, указывает У. Хорбери¹. Первым прецедентом является стих из книги Исход:

Исх 15:17

לבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת יהוה מקדש אדני כונו ידך

Введи его [т.е. народ Божий] и насади его на горе достояния Твоего, на месте, которое Ты соделал жилищем Себе, Господи, во святилище, [которое] создали руки Твои, Владыка! (Син)

εἰσαγαγὼν καταφύτευσον αὐτοὺς εἰς ὄρος κληρονομίας σου, εἰς ἔτοιμον κατοικητήριόν σου, ὃ κατηρτίσω, κύριε, ἁγίασμα, κύριε, ὃ ἡτοίμασαν αἱ χεῖρές σου.

Введи его и насади его на горе достояния Твоего, в готовом жилище Твоем, которое Ты совершил, Господи, во святилище, которое приготовили руки Твои, Господи!

Согласно Хорбери, «влияние Исх 15:17 заметно во многих местах греческого Писания»². Исследователь полагает, что в III в. до н.э. «этот стих уже интерпретировался как обетование явления предсуществующего, Богом созданного Храма»³. Подтверждается это аналогичной интерпретацией еврейского текста в Иерусалимском Таргуме: *אתר... מוזמן קביל בית שכינת קדשך* {место... приготовленное в соответствии с Домом Шехины Святости Твоей}; есть подобное чтение и в Таргуме Неофити⁴. Позднейшее иудейское толкование стиха, основанное на привычной для раввинов игре в двусмысленность слов, запечатлело продолжение той же темы: «Это одно из мест, где указано нижнее, находящееся напротив Вышнего, ибо престол нижний находится прямо (*מכוון*) напротив Вышнего» (Мехильта к кн. Исход, *ad loc.*).

Септуагинта является, таким образом, древнейшим свидетелем определенной традиции толкования этого стиха. Но у

¹ Horbury W. Land, Sanctuary and Worship // *Early Christian Thought in its Jewish Context*. P. 210–211.

² Ibid. P. 210.

³ Ibid.

⁴ Ibid. Ср. таргум Онкелоса: *אתר לבית שכינתך אתקנתא יי מקדשא יי אתקנהי ידך* {место для Дома Шехины Твоей, что Ты стяжал, Господи, святилище, Господи, что стяжали руки Твои}.

греческих переводчиков были и филологические причины, которые могли побудить их акцентировать на теме «готовности» Божественного жилища: в разных книгах Септуагинты существительное מכון {место, основание} регулярно отождествляется с однокоренным прилагательным נכון {готовый}: оба термина переводятся через производные от глг. ἐτοιμάζω {готовить}. Приведем несколько таких примеров.

1. 3 Цар 2:45	וכסא דוד יהיה נכון לפני יהוה עד עולם	καὶ ὁ θρόνος δαυὶδ ἔσται ἕτοιμος ἐνώπιον κυρίου εἰς τὸν αἰῶνα.	И трон Давидов будет готовым пред Господом веки.
2. 3 Цар 8:39, 43; 2 Пар 6:30, 33, 39	ואתה תשמע השמים מכון שבתך	καὶ σὺ εἰσακούσῃ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου.	И Ты услышишь с не- бес, из готового жили- ща Твоего...
3. 2 Пар 6:2	ואני בניתי בית זבל לך ומכון לשבתך עולמים	καὶ ἐγὼ ψκοδόμηκα οἶκον τῷ ὀνόματί σου ἁγίόν σοι καὶ ἕτοιμον τοῦ κατασκηνώσαι εἰς τοὺς αἰῶνας.	[Сказал Соломон:] а я создал дом имени Твое- му, святое Твое, и гото- вое , чтобы вселиться веки ¹ .
4. Пс 7:13–14	קשתו דרך ויכונה ולו הכין כלי מות	τὸ τόξον αὐτοῦ ἐνέτεινε καὶ ἡτοίμασεν αὐτό· καὶ ἐν αὐτῷ ἡτοίμασε σκεύη θανάτου.	Лук Свой натянул и приготовил его, и в нем приготовил орудия смерти.
5. Пс 9:8	ויהוה לעולם ישב בזון למשפט כסאו	καὶ ὁ κύριος εἰς τὸν αἰῶνα μένει. ἡτοίμασεν ἐν κρίσει τὸν θρόνον αὐτοῦ.	А Господь вовек пре- бывает. Он приготовил для суда престол Свой.
6. Пс 9:38	תאות ענוים שמעת יהוה תכין לבם תקשיב אזנך	τὴν ἐπιθυμίαν τῶν πενήτων εἰσήκουσε κύριος, τὴν ἑτοιμασίαν τῆς καρδίας αὐτῶν προσέσχε τὸ οὖς σου.	Желание смиренных услышал Господь, го- товности сердца их вняло ухо Твое ² .

¹ Аналогичная фраза в составе 3 Цар 8:13 в основных списках LXX отсутствует, сохранилась в Слав: ѿзз же ѿздаѣхз дѡмз ѿменн твоємѡ ѿтз тебѣ и готѡвз, и прѣтѡлз твоємѡ, ѣже ѡбнѣтѣти тебѣ въз нѣмз во вѣкн.

² Слово תכין — имперфект 2-го лица м.р., букв. «приготовишь», переводится обычно императивом: «утверди». По аналогии с Пс 64:10 можно заключить, что LXX читали здесь תכנה.

7. Пс 23:2	כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה	αὐτὸς ἐπὶ θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτὴν καὶ ἐπὶ ποταμῶν ἡτοίμασεν αὐτήν.	Он на морях основал ее [т.е. вселенную] и на реках уготовал ее.
8. Пс64:10	פקדת הארץ ותשקקה רבת תעשרנה פלג אלהים מלא מים תכין דגנם כי כן תכניה	ἐπεσκέψω τὴν γῆν καὶ ἐμέθυσας αὐτήν, ἐπλήθυνας τοῦ πλουτίσαι αὐτήν· ὁ ποταμὸς τοῦ θεοῦ ἐπληρώθη ὑδάτων· ἡτοίμασας τὴν τροφήν αὐτῶν, ὅτι οὕτως ἡ ἐτοιμασία .	Ты посетил землю и упоил ее, многократно обогатил ее: река Божия наполнилась водами: Ты приготовил пищу им [т.е. животным], ибо таково это приго- товление .
9. Пс67:11	חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים	τὰ ζῷά σου κατοικοῦσιν ἐν αὐτῇ· ἡτοίμασας ἐν τῇ χρηστότητί σου τῷ πτωχῷ, ὁ θεός.	Животные Твои живут на ней [т.е. на земле]: Ты приготовил [их], по благодати Твоей, для нищего, Боже!
10. Пс 88:5	עד עולם אכין זרעך ובנית לך דור כסאך	ἕως τοῦ αἰῶνος ἐτοιμάσω τὸ σπέρμα σου καὶ οἰκοδομήσω εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν τὸν θρόνον σου.	[Господь Давиду:] до века Я уготоваю семя твое, и созижду в род и род престол твой.
11. Пс88:15	צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך	δικαιοσύνη καὶ κρίμα ἐτοιμασία τοῦ θρόνου σου, ἔλεος καὶ ἀλήθεια προπορεύονται πρὸ προσώπου σου.	Правда и суд — при- готовление престола Твоего; милость и истина предходят лицу Твоему.
12. Пс 102:19	יהוה בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה	κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ ἡτοίμασε τὸν θρόνον αὐτοῦ, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει.	Господь на небесах при- готовил престол Свой, и царство Его над всеми господствует.
13. Иов 28:27	אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה	τότε εἶδεν αὐτήν καὶ ἐξηγήσατο αὐτήν, ἐτοιμάσας ἐξιχνίασεν.	Тогда Он видел ее и изъ- яснил ее: приготовив , исследовал.
14. Ос 6:3	כשחר נכון מצאו	ὥς ὄρθρον ἔτοιμον εὕρήσομεν αὐτόν	Как утро готовое , мы найдем Его.

15. Мих 4:1	וְהָיָה בְּאַחֲרִית הַיָּמִים יְהִי הָר בֵּית יְהוָה נִכּוֹן בְּרֹאשׁ הַהָרִים	καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐμφανὲς τὸ ὄρος κυρίου, ἑτοιμον ἐπὶ τὰς κορυφὰς τῶν ὄρεων.	И будет в конце дней явлена гора Господня, уготованная над вер- шинами гор.
16. Зах 5:11	וְאָמַר אֵל הַמֶּלֶךְ הַדָּבָר בִּי אָנָּה הֵמָּה מוֹלֵכוֹת אֶת הָאֵיפָה וַיֹּאמֶר אֵלַי לִבְנוֹת לָהּ בֵּית בָּאָרֶץ שְׁנַעַר וְהוֹכֵן וְהִנִּיחָהּ שָׁם עַל מִכְנַתָּהּ	καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἄγγελον τὸν λαλοῦντα ἐν ἐμοί· ποῦ αὐταὶ ἀποφέρουσιν τὸ μέτρον; καὶ εἶπε πρὸς με· οἰκοδομῆσαι αὐτῇ οἰκίαν ἐν γῇ βαβυλῶνος καὶ ἐτοιμάσαι , καὶ θήσουσιν αὐτὸ ἐκεῖ ἐπὶ τὴν ἐτοιμασίαν αὐτοῦ.	И сказал я ангелу, гово- рившему во мне: куда они несут эту меру? И сказал мне: постро- ить ей дом в земле Вавилонской, приго- товить , и положат ее там на приготовленное [для] нее.

Как видно, связанные с глг. כִּן термины толковники стараются переводить словами, в греческом языке имеющими общий корень. Основной вопрос, который возникает в связи с этим, состоит в следующем: используют ли они ἐτοιμάζω в качестве гебраизма со значением «утвердить», «основать»¹, или же, наоборот, его исконно греческое значение — «готовить» — выступает как истолкование в определенных контекстах? Одна группа стихов поддерживает первую из этих версий (1, 3, 5, 7, 10, 12, 16). Другая, наоборот, позволяет лишь понимать «готовность» именно как «готовность» (4, 6, 8, 9). Прочие можно интерпретировать и в первом, и во втором смысле. В тех местах, где слова с интересующей нас основой являются переводами других еврейских слов, они также могут обладать различной семантикой:

«Разве все это не собрано у Меня и запечатано в сокровищницах Моих? В день отмщения воздам, в то время, когда преткнется нога их, ибо близок день гибели их, и ожидает приготовленное (לְטַעַן, ἑτοιμα ὑμῖν) вас» (Втор 32:34–35).

«Я приготовил (עָרַכְתִּי, ἡτοίμασα) светильник для помазанника Моего» (Пс 131:17).

¹ Согласно Юнгеру, который ссылается при этом на данные современной ему немецкой филологии, слово ἐτοιμασία может быть переведено как «основа». См.: Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгера: Пророк Даниил. Малые пророки. М., 2006. С. 253, прим. 7. Однако это скорее интерпретация, чем перевод в собственном смысле, который все-таки должен звучать как «готовность» или «приготовление».

«Завет вечный он положил со мной, готовый (ערוכה, *étóimēn*) на всякое время, сохранный» (2 Цар 23:5).

Есть и другие места, где определение понятию дано или параллелизмом, или надежным контекстом: так, во-первых, в п. 4 таблицы «приготовить» означает собственно «держат» наготове, как держат натянутый лук и положенные на тетиву стрелы; во-вторых, в п. 7 «приготовить», согласно параллели, значит практически то же, что и «основать», положить на твердое основание; в-третьих, в пп. 8 и 9 «приготовление» трактуется как создание условий для происхождения чего-либо (в данном случае пищи), т.е. «приготовление» — это предшествующий этап, который с точки зрения целесообразности объясняется исходя из последующего, как разлив реки исходя из того, что животные и человек нуждаются в пропитании. Рассмотрим также примеры из неканонической литературы, сохранившейся только на греческом языке. Помимо ряда мест, где речь идет об обыкновенных вещах (приготовить переправу через реку и т.п.), есть несколько существенных для темы настоящего раздела.

I. «Ты сотворил прежде сего бывшее, и сие и последующее за сим, и содержал в уме настоящее и грядущее, и, что помыслил Ты, то и совершилось; что определил, то и явилось и сказало: вот я. Ибо все пути Твои готовы (*étóimoi*), и суд Твой [Тобою] предвиден» (Иудифь 9:5–6). Здесь выражается идея вневременности Божественного плана бытия.

II. «Соломон царствовал в мирные дни, потому что Бог успокоил его со всех сторон, дабы он построил дом во имя Его и приготовил (*étóimáse*) святилище навеки» (Сир 47:15). Поскольку автор живет после разрушения I Храма, очевидно, что под «приготовлением навеки» он подразумевает освящение места, где отныне должны были всегда приноситься жертвы, а не постройку самого здания.

III. «Ты сказал, чтобы я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию (*ímēma*) святой скинии, которую Ты предуготовил (*proétóimásas*) от начала» (Прем 9:8).

Последнюю цитату достаточно соотнести с процитированным в начале фрагментом сирийского Апокалипсиса Варуха, чтобы понять, что «приготовление» стало в междузаветной литературе концептом, связанным с учением о Божественном промысле,

который проявляет себя в истории¹. В таком виде оно было воспринято языком Нового Завета, как видно из послания апостола Петра: «[Нас,] силою Божиею через веру соблюдаемых ко спасению, *готовому открыться* (ἐτοίμῃν ἀποκαλυφθῆναι) в последнее время» (ст. 1:5), «Они дадут ответ *Готовому* (τῷ ἐτοίμῳς ἔχοντι) вскоре судить живых и мертвых» (ст. 4:5). С этой точки зрения смысловая многозначность однокоренных слов, представленных выше, вероятно, считалась преимуществом: «готовность» — это и надежное состояние вещи, достигшей соответствия своему замыслу, и способность предусмотренного открыться в любой момент, явиться из исторического небытия. Так, трон Давида «готов» для возвращения законного царя, а его семя «готово» дать росток «до века», т.е. до самого конца времен остается надежда. Господь, согласно пророку Осии, будет найден людьми «как утро готовое», т.е. Он ожидает их обращения и встреча совершится непременно, причем Осия говорит об этом в связи с воскресением мертвых и проливанием позднего дождя. Таким образом, любая «готовность» есть предварение, и это понятие о пред-существующем, несменяемом в силу своего положения в основе грядущей смены является общим для всех употреблений термина.

Поскольку Септуагинта переводилась в эпоху, когда не было ни престола Давида, ни сколько-нибудь заметной роли у его потомков, эсхатологическое осмысление тех или иных обетований в ней ожидаемо. «Готовое жилище», на которое указывает молитва Моисея, не обязательно представляет собой «идею» или прообраз. Это жилище, которое Моисей видит уже готовым в силу того, что у Бога все осуществлено и для Него нет невозможного. То, что именно эта мысль руководила переводчиком, подтверждается ее сохранением и развитием в дальнейшей традиции, не только в литературе Премудрости, но и в Новом Завете: «Они стремились к лучшему, то есть, к небесному; посему и Бог не стыдится их, называя Себя их Богом: ибо Он приготовил (ἡτοίμασεν) им город» (Евр 11:16). Первым в ряду стремившихся поставлен Авраам — он «верую... повиновался приказанию идти в страну,

¹ Ср. тж.: «Ты повелеваешь числу, которое прейдет и будет сохранено, и готовишь жилище для тех, кто еще будет» (Сир Вар XLVIII. 6). Вероятно, сходными представлениями объясняется евангельская фраза: «В доме Отца Моего обителей много: а если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить (ἐτοιμάσαι) место вам» (Ин 14:2).

которую имел получить в наследство, не зная, куда идет... обитал на земле обетованной, как на чужой... ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (стт. 11:8–10). В этих словах одного из первых богословских произведений христианства отчетливо выражается эсхатологическое сознание, вбирающее в себя определенное понимание истории. Вера называется в нем «осуществлением ожидаемого» (ст. 11:1), поскольку видит будущее как уже осуществившееся. История становится процессом становления всего, что «имеет основание» у Бога.

Вся тематика эсхатологического сакрального места-времени будет переосмыслена в христианстве через идею воскресения, так что действительным первообразом всех материальных предметов библейского культа окажется Богочеловеческое тело. «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище; только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью. На сие самое и создал нас Бог и дал нам залог Духа. Итак мы всегда благодушествуем... ибо мы ходим верою, а не видением... и желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа. И потому ревностно стараемся, водворяясь ли, выходя ли, быть Ему угодными» (2 Кор 5:1–9). С темой предвечного Храма перекликается весь этот ряд строительных метафор: οἰκία τοῦ σκῆνους {Слав: храмина тела}, οἰκοδομή {здание}, οἰκία {дом}, οἰκητήριον {жилище}, σκηνή {шатер}. Последнее слово многозначно: это и палатка из тех, производством которых зарабатывал себе на жизнь апостол Павел, и «шалаш пастушеский», уносимый порывом ветра, с которым сравнивает свое тело царь Езекия во время тяжелой болезни (Ис 38:12), и Скиния — первый ветхозаветный храм, и небесный купол (Иов 36:29), и метафора человеческого тела. В Евангелии тело Господне также называется храмом (ναός). В терминологии апостола Павла «жилище на небесах», уготованное верным, — это страдавшее и воскресшее тело Христово, в которое они должны «облечься» (ср. Гал 3:27). Так в христианстве разрешается вечный вопрос о связи сакрального места, времени, Божественного промысла и череды исторических трагедий.

3. Антропология

3.1. Человеческая природа

а) Наследственность

Идея свободы выбора полагается в Библии одновременно с идеей наследования детьми последствий выбора отцов: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор 30:19). Персональная ответственность человека за его отношение к Богу не ставится под сомнение, на ней завязан вообще весь сюжет всемирной истории начиная с книги Бытия, однако эта ответственность реально функционирует как коллективная, и в процитированном обращении Моисея из книги Второзакония «ты» — это соборное «ты» всего израильского народа. В то же время это, несомненно, «ты» каждого слушателя, а в перспективе и каждого читающего.

Обе идеи продолжали сосуществовать и в эпоху складывания «Александрийского канона». Классический библейский взгляд на наследственность имеет место, например, в такой «эллинистической» по многим формальным признакам книге, как Премудрость Соломона: τέκνα μοιχῶν ἀτέλεστα ἔσται {дети прелюбодеев будут несовершенны} (Прем 3:16). Учитывая, что совершенство, согласно этому же произведению, дается стяжавшему премудрость (ст. 6:15), угроза вполне конкретна и недвусмысленна. В то же время уже тем, что с человека никогда не снимается индивидуальная ответственность, обусловлена невозможность считать кого-либо безнадежным. Так, в более «семитской», опять же по формальным признакам, кн. Премудрости Иисуса сына Сирахова утверждается, что Бог «от начала, сотворив человека, оставил его в руке произволения его... Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и что он пожелает, то и дастся ему... Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить» (Сир 15:14–20). Обращенные к отдельному читателю, эти слова вводят ограничение на принцип наследственности: хотя наследование добродетели, как и греха, и последствий поступков, совершенных предками, не отрицается и многократно подтверждается, в то же время автор сознает, что дети праведного могут быть негодными (Сир 16:1). Обратные примеры в Ветхом Завете также хорошо известны: Иеффай был сыном блудницы, Соло-

мон рожден женщиной, ради брака с которой Давид совершил убийство, и т.д. Поэтому принцип наследования никогда не был однозначным в юридическом смысле, но представлял собой механизм распределения тяжести расплаты за грех между поколениями, который действует уже в рассказе о жизни первых людей после грехопадения.

Мысль о распределении последствий греха не имела бы силы для теодицеи, к области которой она, несомненно, принадлежит как один из способов объяснения причин зла, если бы сама не была каким-то образом обоснована с точки зрения Божественного миропорядка. Здесь могли быть представлены обоснования двоякого рода: во-первых, что наследуется кара за грех в силу наследования самого греха, т.е. наказание передается вместе с виной; во-вторых, что наказание перекладывается с виновного на невинного, потому что невинные страдания и смерть обладают очистительными свойствами. То и другое сложно понять с точки зрения современной антропологии, которая имеет дело с несводимыми друг к другу, взаимно непроницаемыми, а потому неспособными друг за друга отвечать индивидами. Согласно библейскому взгляду на вещи человек во многом, и в том числе содержательно, существует потому, что он чей-то сын¹. Получая дар жизни, он получает вместе с ним и весь тот груз ответственности, которым уже отягощен источник его происхождения.

Септуагинта не предоставляет принципиально новых сведений, по сравнению с еврейским текстом Библии, для исследования развития учения о наследственном грехе в дохристианское время. Но имеет смысл обратить внимание на один стих, обосновывающий необходимость принесения жертв за младенцев, и на те места, где рассматривается роль женщины как источника человеческой жизни.

О жертвоприношении «от [лица] младенца» (ἀπὸ νηπίου) сказано в переводе пророчества Иезекииля (45:20)², в котором уста-

¹ Впрочем, таков вообще архаический взгляд, и в этом отношении библейский мир не отличается от древней Греции времен Солона. См.: Доватур А.И. Наследственная вина в представлении Солона, Феогнида, Эсхила // Язык и литература античного мира (к 2500-летию Эсхила). Л., 1977. С. 36–45.

² Греч. пар' ἐκάστου ἀνοοῦντος καὶ ἀπὸ νηπίου {за всякого неведущего и от младенца} соотв. евр. לְמִי לִשׁ שָׂמָּה {от человека безумствующего и от простого}. Пер. термина נָפֶּשׁ, буквально — «открытый», «распахнутый», т.е. доверчивый, через νήπιος {младенец} довольно традиционен для Септуагинты. При этом он

навливается порядок освящения идеального Храма в будущем возрожденном Иерусалиме. Поскольку речь идет об эсхатологических реалиях и все описание представляет собой притчу, можно понять это иносказательно — в том смысле, что младенцы будут очищены от наследственного греха, так же как «неведущие» (ἀγνοοῦντες) — от грехов по неведению. Главное, что здесь имеет место представление о поврежденности человеческой природы с младенчества, которое достаточно прочно засвидетельствовано и ранней иудейской традицией. Наиболее яркий пример такого рода содержится в Авот де-р. Натан, где приведено рассуждение р. Реувена бен Истробилос о злом йецере¹: «Как человеку удалиться от дурного йецера, что внутри него, если первая капля, полагаемая человеком в женщину, приходит от злого йецера? Злой йецер находится у входа в сердце, как сказано: “У дверей грех лежит” [Быт 4:7]. Ребенок (רִנָּן) лежит в колыбели и кладет свою руку на змею или на скорпиона, и эти жалят его: это дело дурного йецера, что внутри него; он кладет свою руку на уголья и обжигается: это дело дурного йецера, что внутри него, ибо злой йецер властвует над ним. Теперь посмотри на козленка или ягненка: если он видит яму, он отступает назад, потому что скот не имеет злого йецера» (АН. I. XVI).

Злой йецер, отождествляемый с грехом на том основании, что берется как толкование фразы, обращенной к Каину, где назван именно грех (Быт 4:7), имеет три аспекта, важных для развития хамартиологии в том направлении, на котором позднее явится учение о «первородном грехе». Во-первых, он служит источником греховности. Во-вторых, он же служит и расплатой за нее, как показывают примеры, в которых младенец сравнивается с козленком. В этих примерах легко прочитывается отсылка к тексту пророка Исаии: «И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (Ис 11:8). Исаия пророчествует о последних днях и мессианском царстве, следова-

не является единственным вариантом пер., его применение зависит от контекста. Далеко не все рукописи LXX включают это чтение, так что Ральфс приводит его только в подстрочнике, а коммент. к современному нем. пер. LXX его игнорирует; но есть оно в арм. и слав. Библиях. Бохейрской рукописью Больших пророков наличие в оригинале слова *νῆπιος* также подтверждается.

¹ Слово *חָז* означает нечто «выделанное», обретшее форму, в т.ч. ремесленное изделие и помысл ума.

тельно, р. Реувен считает, что в это обетованное время действие злого йецера должно прекратиться. Наконец, в-третьих, злой йецер понимается как наследуемый от отца к сыну, причем механизм наследования иудейский источник описывает практически так же, как блж. Августин, использующий понятие *concupiscentia* {вожделение}.

В этой логике прочитывается также высказывание из книги Сираха: «От женщины начало греха, и через нее все мы умираем» (Сир 25:27). С одной стороны, здесь прямое указание на историю грехопадения в рай, которое началось с опрометчивого поступка Евы; с другой стороны, «начало греха» находится в женщине как месте зарождения младенца. Таким образом, высказывания об отчуждении, начиная с материнских ложесн, от Бога грешников, которые «заблудились от чрева» (Пс 57:4), находят здесь основание для вполне доктринального, а не только метафорического прочтения.

Что женщина осмыслялась как ближайшая «причина» греха именно в силу закона наследственности, подтверждается тем, что греческой Библии в целом совершенно чужды тенденции, — которые разовьются у Филона Александрийского под влиянием эллинской мысли, — представления женщины в качестве символического выражения плотского начала. Наоборот, к естественной для еврейского языка женской персонализации Премудрости¹ прибавляются сюжеты о целомудренных женщинах, которые могут рассматриваться как живые воплощения Премудрости: Сусанна, Иудифь, Сарра в книге Товит. Ассоциации с речью мудрецов вызывает молитва царицы Есфирь, наряду с другими прибавлениями в греческой версии одноименной книги. Описание силы женщин, вложенное в уста Зоровавеля во 2-й книге Ездры, при наличии в нем определенных иронических интонаций, в целом не только выдержано в серьезной и уважительной манере, но начинается с указания на всеобщее господство женщины как матери: «Жены родили царя и весь народ, который владеет морем и землею; и от них родились и ими вскормлены насаждающие виноград, из которого делается вино» (2 Езд 4:15–16). Отсюда делается вывод, что женщина сильнее двух самых могущественных на земле сил — царя и вина. Один является олицетворением порядка, другое — неистовства. Женское нача-

¹ Существительные חכמה {мудрость}, בינה {разум}, רוח {дух} — ж.р.

ло управляет и тем, и другим. Далее утверждается еще радикальнее, что οὐ δύνανται οἱ ἄνθρωποι χωρὶς τῶν γυναικῶν εἶναι {люди не могут быть без жен} (ст. 17).

Речь Зоровавеля о женщине кончается многозначительным молчанием слушателей: «Тогда царь и вельможи взглянули друг на друга, а он начал говорить об истине» (ст. 33). Вводя эту новую категорию (ἀλήθεια), еврейский юноша тем самым резко меняет уровень дискуссии, релятивизируя все предыдущие темы. Объединяющим моментом для всего, о чем говорилось ранее, оказывается несоответствие истине (ἀδικία). «Неправедно вино, неправеден царь, неправедны женщины, несправедливы все сыны человеческие и все дела их таковы, и нет в них истины, и они погибли в неправде своей» (ст. 37). Таким образом, как сильнейшее начало в мире, женщина оказывается противоположностью истине, однако связано это с ущербностью не женской природы, а самого миропорядка, который не может прийти в соответствие с требованиями Божественного Закона.

В канонических книгах Септуагинта тоже выдерживает невосприимчивость к, условно говоря, влияниям мисогинизма. Так, при переводе места из пророка Малахии, увещающего мужей не оставлять своих жен под предлогом их малоплодия, из «темного» для изъяснения еврейского текста была произведена такая сентенция: «Она супруга твоя и жена завета твоего. Не другое что сотворил [Бог], но [это] остаток духа его [т.е. Адама]. Вы же говорите: чего еще, кроме потомства, ищет Бог? Но соблюдайте [это] духом вашим: жену юности твоей не оставляй» (Мал 2:14–15)¹. Определяется как «остаток духа его» женщина ввиду того, что акт вдыхания духа жизни в человека, согласно книге Бытия, при сотворении жены не повторяется. Это значит, что часть тела Адама, взятая для создания Евы, сама по себе была одушевлена. Поскольку в мужчине и женщине один и тот же дух, Бог ищет от мужа не только его потомства, но и верности. Подчеркивая здесь наличие духовной связи между супругами, пророк призывает мужчину «соблюсти духом своим» эту заповедь.

¹ Евр. текст этих стихов считается трудным для пер. Даже Septuaginta Deutsch уклоняется здесь от коммент. Слова καὶ οὐκ ἄλλος ἐποίησε, καὶ ὑπόλειμμα πνεύματος αὐτοῦ соотв. לֹא וְשָׂאָר רִחוּתוֹ, что букв. означает: «и не один сотворил, и избыток духа ему». Таким образом, свой подстрочник LXX толковали в том смысле, что Адам был сотворен не один — часть его духа отдана жене.

Знаменитый «мисогинический» фрагмент Екклесиаста (стт. 7:25–29) в греческом переводе расшифрован таким образом, что не возникает сомнений: это рассуждение не о женщинах, а о мудрости (σοφία, σοφία) и глупости (ἄφροσύνη), которые обе уподобляются женам. Одну из них автор нашел — и она оказалась хуже смерти¹, тогда как второй не нашел даже в тысячах человек².

Из вышеизложенного понятно, что не женская природа таковая, но аспект наследственности является определяющим для развития ветхозаветной хамартиологии в Септуагинте. Особая роль женщины в греховности человека обусловлена только двумя соображениями: она есть организующий центр человеческого космоса, который весь поражен «неправдой», и она тождественна месту зарождения жизни, где с первым появлением человека его сопровождает испорченность. Во-первых, согласно 2 Езд, из-за женщины сходят с ума и решаются на преступление, а текст Авот де-рабби Натан делает злой йецер началом, руководящим при зачатии (ср. роль «concupiscentia» у Августина). Во-вторых, получив ли соответствующий импульс при зачатии через йецер отца, либо просто всеобщее Адамово наследство через его семя, юридическиотягощенное виной и генетически несправное, человек «от чрева матери» уже совращается с правильного пути, т.е. нарушает Завет с Богом. Здесь можно вспомнить, что уже приводившиеся по другому поводу процитированные бл. Иеронимом слова Бар-Акивы о «внутреннем человеке», пробу дающемуся только в том возрасте, когда начинает исполняться Закон, и «внешнем человеке», который рождается «из чрева матери».

¹ Греч.: καὶ εὗρισκω ἐγὼ αὐτὴν καὶ ἐρῶ πικρότερον ὑπὲρ θάνατον, σὺν τῇ ἡμέρᾳ ἣτις {и нашел я ее, и назову более горькой, чем смерть, — женой, которая, ...} текст лаконичнее и, может быть, отличается от прототипа LXX.

² Согласно стт. 27–28 Екклесиаст нашел μία τῇ μιᾷ τοῦ εὗρεῖν λογισμὸν ἐπεζητήσεν ἡ ψυχὴ μου καὶ οὐχ εὔρον {одну ту, которой обретается нечто, коего искала душа моя и не обрела}. Результат этих поисков излагается: καὶ ἄνθρωπον ἕνα ἀπὸ χιλίων εὔρον καὶ γυναῖκα ἐν πάσι τοῦτοις οὐχ εὔρον {и одного из тысяч я нашел, но жены во всем этом не обрел}. Весьма вероятно, что под «человеком» автор имеет в виду самого себя, жена же, которой обрел Соломон за множеством других, — это некогда столь желанная для мудрость. В так понятом переводе LXX концентрируются фактически темы корпуса Премудрости.

Поскольку грех есть именно нарушение Завета с Богом, преодолеть его последствия — значило бы стать новым человеком, способным вновь заключить расторгнутый Завет. Здесь коренится понимание смысла страданий, всегда имеющих обновляющую силу. Однако грех против Бога предполагает, в сущности, единственное наказание — проклятие (Втор 27:26)¹. Пределом страданий проклятого или отверженного является смерть; нарушившие Завет с Богом тем самым уже заключили его со смертью (Ис 28:18). Единственный способ спастись отсюда — просто получить *прощение*, как будто никакого греха вовсе не было. Но в таком случае оценка греха начисто лишается смысла; если человек может быть прощен просто так, будто ничего и не было, то прежде всего он не должен быть осуждаем. В противном случае возможность бесконечного повторения одной и той же ситуации создает комический эффект, прямо противоположный абсолютному требованию возвышенного в отношениях с Богом. Отсюда рождается идея невинного страдания как жертвы, которая сохраняет в силе однозначную оценку греха, в то же время будучи не просто «выкупом» в значении «платы», но искуплением в том исконном смысле, которое предполагает еврейское слово *לָקַח* — выкуп собственности умершего по родственному праву. С моральной точки зрения, эта идея лежит в основе любого жертвоприношения². Убивая животное за свою вину, человек понимает,

¹ «Проклят всякий человек, кто не исполнит *всех* слов Закона сего». Абсолютизация проклятия есть в LXX и самаритян, но ее нет в МТ, хотя ниже по тексту она фактически появляется (стт. 28:15–19). На различие в евр. и греч. текстах обращал внимание Иероним в комментарии на Послание апостола Павла к Галатам, где данное место цитируется в соответствии с LXX (Гал 3:10), причем апостол строит именно на *равенстве* заповедей свое доказательство того, что *всякий* человек подпал проклятию и нуждается в искуплении.

² М. Мосс полагал, что жертвоприношение как таковое содержит в себе идею искупления. Как кажется, этому противоречат все самые знаменитые акты такого рода в Ветхом Завете: жертвоприношения Авеля и Каина, заклание Исаака, обречение на смерть дочери Иеффая. Очевидно, что древний мир знал идею жертвы как ритуального отказа от материальной основы жизненных благ в пользу их источника. Поэтому отмечается, что Авель приносил Богу не просто чистых, но первородных животных мужского пола. В литературе эллинистического периода один из самых ярких связанных с этим эпизодов — окончание диалога гимнасофистов (индийских «голых мудрецов») и Александра Македонского. Возлив на огонь все подаренное царем драгоценное масло, мудрецы тем самым демонстрируют возвышенное отношение к материи как

что акт, который осуществляется им, по справедливости должен был совершиться над ним. Когда искупительной жертвой вместо животного становится человек, в жертвоприношение вносится аспект интерсубъективности, благодаря которому виновный может приобщиться к страданиям жертвы, переживая их именно как невинные. Тем самым осуществляются оценка греха, прощение и очищение совести через посильное для человека, поскольку сострадание представляет собой «то же самое» страдание, но без невыносимости, которая доступна только непосредственно страдающему.

Невинный страдалец делается представителем виновных перед Богом, именно в его лице они перерождаются и фактически с этих пор уже не существуют без него, потому что их отдельное существование было грехом. Следующий вопрос, который должен здесь возникнуть, есть вопрос о природе самого невинного страдальца. В Ветхом Завете он решается таким образом: страдалец, делающийся искупительной жертвой, невинен именно в том, в чем виновны те, представителем которых он является. Сама по себе такая жертва является здесь еще скорее метафорой, чем реальной заменой установленного религиозного культа с жертвоприношениями животных, которые всецело невинны, но смерть которых не имеет интерсубъективного измерения и не очищает совесть. Мотив жертвоприношения, таким образом, разделяется на две линии: одна из них принадлежит невинной и неразумной смерти, а другая невинному и разумному страда-

такой субстанции, символическая функция которой выше утилитарной. Таким образом, жертва сама по себе вовсе не обязательно есть выкуп. Но нельзя свести ее и к ритуальной инсценировке, потому что жертва отличается от любого другого обряда реальностью уничтожения вещества, жизненно необходимого для человека. Будучи просто истреблением или — в случае с принесением живых существ — пролитием крови, жертва выражает определенное отношение к этим актам, которым придается особая ценность, сакраментальность и торжественность. Иначе говоря, жертва противостоит тривиализации потребления вообще и убийства в частности. Но тем самым она выражает чувство *вины* за профанное совершение того же самого, потому что заставляет пережить как исключительное то, что содержательно тождественно повседневному. Поскольку же то, что совершается во время жертвоприношения, составляет основу человеческой жизни, — а именно, потребление пищи, — можно утверждать, что в акте жертвоприношения человек выражает чувство вины за свое существование как таковое, неспособное длиться без истребления живых существ.

нию. Только в 53-й главе книги пророка Исаии они воссоединяются, но ее мы рассмотрим в своем месте. Теперь для нас важно увидеть, как в Септуагинте раскрывается искупительное значение личных страданий, которое в древнейших текстах уже предчувствовалось¹.

Согласно Септуагинте, когда три юноши — Анания, Азария и Мисаил — были брошены в печь царем Навуходоносором за отказ поклониться идолу, один из них посреди огня начал возглашать молитву. Эта молитва, которая без особенных различий содержится в обеих версиях греческого текста, описывает следствия разрушения иерусалимского храмового культа в период Плена:

Дан 3:37–40 LXX

Мы умалены, Господи, паче всех народов, и унижены ныне на всей земле за грехи наши, и нет у нас в настоящее время ни князя, ни пророка, ни вождя, ни всесожжения, ни жертвы, ни приношения, ни фимиама, ни места, чтобы нам принести жертву Тебе и обрести милость Твою. Но с сокрушенным сердцем и смиренным духом да будем приняты. Как при всесожжении овнов и тельцов и как при тысячах тучных агнцев, так да будет жертва наша пред Тобою ныне благоугодно Тебе; ибо нет стыда уповающим на Тебя.

Хотя в этой молитве использован мотив метафорического жертвоприношения, хорошо знакомый Ветхому Завету, т.е. жертвоприношения смиренного и сокрушенного сердца (ср. Пс 50:19)², которое принимается Богом вместо всесожжений, од-

¹ Истории с дочерью Иеффая и приговоренным к смерти сыном Саула Ионафаном, по нашему мнению, относятся к этой же теме: невинные молодые люди, обреченные на смерть, дают почувствовать своим отцам греховность опрометчиво произнесенных закланий. Дидактический элемент в описании этих трагических ситуаций очевиден, однако такой же элемент присутствует и вообще почти во всех сюжетах Ветхого Завета. Часто встречающееся обещание раскаявшемуся грешнику наказать его потомство вместо него — также и не проявление бессмысленного волюнтаризма, и не фатализм в духе древнегреческой трагедии, а особая форма *заботы* Бога о человеке, характерная именно для Библии. Она будет понята совершенно превратно при допущении, что эти люди к своему потомству равнодушны.

² Непосредственное влияние перевода 50-го псалма представляется очевидным. Ср.: *θυσιὰ τῇ θεῷ πνεύμα συντετριμένον, καρδίαν συντετριμένην καὶ*

нако само место произнесения молитвы — пылающая печь, из которой без явного чуда невозможно было бы спастись и в которой юноши, не считая прямое вмешательство Бога непременно следствием своей веры, готовы были умереть (Дан 3:18), — очевидно, является аналогом жертвенника. Разумеется, речь здесь идет не о культовом жертвоприношении по всем правилам, записанным в Законе. Но именно поэтому возникает мотив замещающей жертвы, аналогично Ис 53:10. И если 53-я глава пророка Исаии, как повествующая об историческом лице, впоследствии могла трактоваться еврейскими экзегетами в смысле коллективной жертвы всего народа¹, то здесь, в Септуагинте, мы видим несомненное выражение личностного начала: в предыдущих главах Анания, Азария и Мисаил изображены как праведники, а в этой молитве они приносят от лица народа покаяние в грехах, которые лично не совершали (стт. 28–33). Не личность оказывается метафорой народа, но, скорее, народ реально присутствует в страдающей личности. Замечательно то, что выделение личности не противостоит архаическим коллективным представлениям, а поддерживает их: в силу сопричастности своему народу трое юношей берут на себя его прегрешения и утверждают, что «мы [т.е. наше поколение] сделались стыдом и поношением для рабов Твоих и чтущих Тебя» (ст. 33). Анания, Азария и Мисаил — не герои литературы эллинизма, отличающейся вниманием к судьбе частного человека и его специфическим, вынесенным за пределы всякой общности проблемам. У них нет личной судьбы, которая была бы отлична от судьбы «дома Израилева». Они служат знаком, «знамением» как наказания, так и помилования своего народа. Но в этой роли они выступают как праведники, мученики веры, пророки. Замечательно также, что свой благодарственный гимн после избавления от огня они поют «как бы одними устами» (ст. 51), но главную, условно говоря, «жертвенную формулу» произносит один Азария.

ταταπεινωμένην ὁ θεὸς οὐκ ἐξουδενώσει (Пс. 50:19); ἀλλ' ἐν ψυχῇ συντετριμμένη καὶ πνεύματι ταπεινώσεως προσδεχθείμεν... οὕτως γενέσθω ἡ θυσία ἡμῶν ἐνώπιόν σου σήμερον (Дан. 3:15–16).

¹ Об этой трактовке будет сказано в мессиянском разделе. Характерен вопрос, заданный читателем этой главы Исаии апостолу Филиппу: «О ком пророк говорит это? о себе ли, или о ком другом?» (Деян 8:34).

Другое свидетельство восприятия индивидуального страдания как имеющего искупительную силу для многих представляет собой жертвоприношение Иова в эпилоге одноименной книги. Согласно существующему еврейскому тексту Господь был согласен принять жертву друзей Иова, которые «говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов», только если Иов помолится о них:

Иов 42:8 МТ

Итак возьмите себе семь тельцов и семь овнов и пойдите к рабу Моему Иову и принесите за себя жертву; и раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов.

По тексту Септуагинты этот фрагмент имеет два отличия: во-первых, вина друзей Иова состоит не в том, что они неправильно говорили о Боге, а в том, что возводили ложные обвинения на самого Иова; во-вторых, именно Иов должен не только помолиться о них, но и принести за них жертву.

Иов 42:8 LXX

Ныне же возьмите семь тельцов и семь овнов, и идите к рабу Моему, Иову, и он принесет о вас жертву; Иов же, раб Мой, помолится о вас, ✠ ибо только его лицо Я приму†, и если бы не ради него, то Я погубил бы вас, ибо вы не говорили истины о рабе Моем Иове.

Тем, что именно клевета против Иова является причиной гнева Божия на его друзей, подчеркивается праведность Иова¹. Восприятие праведного страдальца как жертвы, ради которой были прощены его друзья, помимо Септуагинты, подтверждает кумранский таргум на книгу Иова, ст. 42:9, где арамейский комментатор отмечает, что Бог простил грехи друзьям Иова «из-за него» (11QarJob XXXVIII 3). Замечательно также, что при переводе слова עַבְדִּי (раб, работник) Иов называется в Септуагинте служителем (θεράπων), а не рабом (δοῦλος). Первое слово не обязательно указывает на невольника; при ясном сознании библейским человеком того факта, что человек *всегда* невольник перед абсолютной волей Бога, оно подчеркивает статус приближенно-

¹ МТ: *כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב*. LXX, видимо, читали *אלו* {на него}, и *כעבדי* {о рабе Моем}.

сти, как бы особой доверенности¹. Именно как θεράπων выступает Моисей в Септуагинте и в Послании к Евреям². Тем самым Иов наделяется как бы священническими, левитскими функциями, хотя переводчику хорошо известно, что герои этой библейской трагедии даже не являются евреями.

Следует обратить внимание также на число животных, которых велено принести в жертву: семь тельцов и семь овнов. За своих собственных семерых сыновей до их гибели Иов ежедневно «возносил всесожжения по числу всех их» и, как прибавляет Септуагинта, еще «одного тельца за грех о душах их» (Иов 1:5). Если установить точное соответствие, хотя для мышления человека библейской эпохи симметрия и не обязательна, то удвоение числа жертвенных животных (четырнадцать против семи) соответствует удвоению богатства Иова после возвращения ему милости Бога (ст. 42:10): жертва является ключом, открывающим новый этап жизни, который завершится уже безмятежной смертью: «И умер Иов в старости, насыщенный днями» (ст. 17). В таком случае тому единственному тельцу, который некогда приносился в жертву вместе с семью другими животными, теперь будет соответствовать сам Иов. Страдание наделяет его правом принести жертву за друзей, которые старше его по возрасту: среди них есть по крайней мере один, «днями превышающий отца» его (ст. 15:10). Возможно, именно эта несопоставимость возрастов — одна из причин, по которым еврейский текст не допускает, что Иов сам принес жертву. Но есть еще более существенная деталь, из-за которой жертвоприношение Иова выглядит нонсенсом: похоже, что он должен был совершить его в состоянии проказы. Так, по крайней мере, следует из контекста стиха: «И было, после того как Господь изрек все эти слова Иову, сказал Господь Елифазу Феманитянину: Ты согрешил и два друга твои, ибо вы не сказали предо Мною ничего истинного, как раб мой Иов. Ныне же возьмите семь тельцов и семь овнов, и идите к рабу моему, Иову, и он принесет о вас жертву» (42:7–8). Хотя

¹ «Слово θεράπων в самых ранних текстах, в первую очередь у Гомера, означает “оруженосец”, “спутник на войне”. В этом смысле... Ахилл и другие герои — слуги Арея» (Примечания // Пир мудрецов. М., 2004. С. 575, прим. 220).

² Так подводится итог жизни пророка: «Моисей, раб Мой (יְהוָה, הַעֲבָדָה מֹשֶׁה), скончался» (Нав 1:2). Апостол, возможно, апеллирует к этому чтению, когда пишет: «И Моисей верен во всем доме Его, как служитель (ὡς θεράπων), для засвидетельствования того, что надлежало возвестить» (Евр 3:5).

далее следует путаная фраза¹, двусмысленность в этом случае не устраняет проблемы, которая встает перед читателем и разрешается единственным образом: речь идет не о жертве по Закону, а о священнодействии, право на которое Иов приобрел своими страданиями.

Идумеянин Иов, который, согласно греческому эпилогу, «восстанет с теми, кого воскресит Господь», своими страданиями разрушает преграду между еврейским народом и народами мира. Евреи страдают, но страдает и он, причем с ним без вины совершается именно то, чем Бог постоянно утражает евреям за нарушение заповедей; евреи противостоят сатане, но противостоит и он; еврейские пророки ходят иногда по краю возмущения против Бога, как и он; евреи прославляют Бога своим существованием, и он прославляет Его тем же самым; как евреи познают смысл истории, так Иов познает в конце концов смысл *своей* истории. Мнимая бессмысленность страданий Иова оборачивается его участием в мировом целом: он — предмет удивления всех «сынов Божиих». При этом здесь, возможно, в скрытом виде наличествует известная перекличка имен $\alpha\delta\alpha\mu$ (Эдом) — $\alpha\delta\alpha\mu$ (Адам), т.е. в отнесении праведного Иова именно к идумейскому племени как бы зашифрован взгляд на него как на Человека в собственном смысле, на его трагедию — как на всечеловеческую трагедию.

Мы усматриваем развитие этой темы в корпусе литературы Премудрости, большая часть которого принадлежит так называемому «Александрийскому канону»; подготавливается выход еврейской истории из своих пределов, исчезновение ее очертаний, возвращение к общечеловеческим истокам, иными словами — переход от Авраама к Адаму. Отношение Бога к миру через Премудрость понимается как отношение *заботы, промысла*: «Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния. Ты любишь все существующее (τὰ

¹ В тексте идет ряд именных предложений, которые трудно сопоставить хронологически: $\acute{o}\ \delta\epsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \eta\breve{\upsilon}\xi\eta\sigma\epsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \text{'}\text{I}\omega\breve{\upsilon}\text{'}\ \epsilon\upsilon\breve{\chi}\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\ \delta\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\acute{\rho}\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \phi\acute{\iota}\lambda\omega\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\text{'},\ \acute{\alpha}\phi\eta\kappa\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu.$ $\epsilon\delta\omega\kappa\epsilon\ \delta\epsilon\ \acute{o}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \delta\iota\pi\lambda\acute{\alpha}\ \theta\sigma\alpha\ \eta\nu\ \epsilon\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu\ \text{'}\text{I}\omega\breve{\upsilon}\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\iota\pi\lambda\alpha\sigma\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\nu$ {Господь же возрастил Иова; когда же он помолился и о друзьях своих, [Господь] оставил им грех. Воздал же Господь Иову вдвое против того, что имел он прежде}. Возможно, глг. $\alpha\upsilon\breve{\chi}\acute{\alpha}\nu\omega$ (*возвращать*) указывает на исцеление от проказы. Так или иначе, повеление прийти к Иову с семью тельцами и овнами дается сразу же после окончания речи Бога к Иову (стт. 7–8).

ὄντα πάντα), и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел. И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою?» (Прем 11:24–27) Наряду с этим наличествует глубокий пессимизм, когда описывается праведник, который «объявляет себя имеющим познание о Боге и называет себя сыном Господа» (Прем 2:13). Такой человек, ставший живым воплощением Премудрости, непременно должен быть убит и взят «от среды», поскольку его присутствие изобличает грехи живущих. Напряжение пессимизма разрешается только в перспективе вечной жизни: «Праведник, умирая, осудит живых нечестивых... ибо они увидят кончину мудрого и не поймут, что Господь... поставил его в безопасность» (Прем 4:16–17).

Если Филон Александрийский и Иосиф Флавий создают в своих произведениях образ народа-философа, к которому могут присоединиться и философы из других народов, а для этого производятся натяжки в аллегорической или этической рационализации Синайского законодательства, то Септуагинте чужды элитистские тенденции вообще и нарочитая рационализация в частности. Она выходит на общечеловеческую проблематику с другой стороны: человек есть возлюбленное творение Божие, и потому Премудрость, как забота о мире, порождаемая любовью, в эсхатологической перспективе охватывает все человечество. Апостол Павел дополнит эту интуицию своим учением о смысле исторического разделения человечества на две неравные части: «Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11:32). Встреча Иудея и Еллина — это встреча, причем с обеих сторон, «чудес» и «мудрости», волюнтаризма и рационализма, из которых ни одно не может спастись без другого, и быть вместе они не могут без Христа.

Тыква Ионы

Эту в высшей степени характерную для древнегреческого перевода Библии открытость всему человеческому роду демонстрирует, по нашему мнению, даже «тыква», выросшая у пророка Ионы. По-еврейски растение, укрывшее Иону от палящего зноя, называется קיקיון, что интерпретируется современными филологами как *cicinus communis*, т.е. клещевина — высокий кустарник, дающий обильную тень. Переводчик, однако, передал это по-

гречески словом *κολοκύνθη* {тыква}¹. Может быть, ему не было известно точное значение слова, употребляемого из всех библейских произведений только здесь; но даже это произвольное предположение само по себе не объясняет сделанного им выбора.

Попытаться разгадать смысл этой «тыквы» — значит исследовать смысл произведения в целом. Оно посвящено сложным отношениям между Богом и Его пророком. По ходу рассказа выясняется причина бегства Ионы в Фарсис: «Потому я и побегал в Фарсис, ибо знал, что Ты Бог благий и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и сожалеешь о бедствии» (Иона 4:2). Иона, таким образом, не равнодушен к Ниневии — он активно желает ее гибели. Но Ниневия, притеснявшая его народ и прославлявшая своих идолов, прощена. Почему же пророк не уходит восвояси, а садится напротив города в тени, «чтобы увидеть, что будет с городом»? Здесь нет никакого противоречия, если учесть, что Иона знает своего Бога как любящего, а не правосудного. Его слова: «возьми душу мою от меня, ибо лучше мне умереть, нежели жить» (ст. 3), — не что иное, как шантаж любимого. Полученный ответ — «неужели это огорчило тебя так сильно?» (ст. 4) — ободряет его. Сев напротив города, Иона не просто проявляет непослушание: он, подобно ребенку, пытается как бы управлять чувствами своего Бога, давая понять, что он скорее умрет здесь от жажды, чем уйдет обратно, не увидев Ниневию разрушенной.

Дальше происходит следующее: показывая намерение надолго расположиться перед городом, Иона сооружает себе кущу, очевидно, из сухих веток. Взамен Господь повелевает живому, свежему растению вырасти над ним и дать ему тень. Пророк воспринимает это как ободрение, жест любви, «чтобы избавить его от огорчения его», и ждет уже окончательного исполнения своего желания. Но на другой день растение засыхает: «При появлении зари червь подточил растение, и оно засохло. Когда же взошло солнце, навел Бог знойный восточный ветер, и солнце стало палить голову Ионы, так что он изнемог и просил себе смерти, и сказал: лучше мне умереть, нежели жить. И сказал Бог Ионе: неужели так сильно огорчился ты за растение? Он сказал: очень огорчился, даже до смерти. Тогда сказал Господь: ты сожалеешь

¹ Возможно, имеется в виду огурец, лучшие сорта которого, как считалось в поздней античности, росли в районе Антиохии (см.: Аф. Пир. II. 59 б).

о растении, над которым ты не трудился и которого не растил, которое в одну ночь выросло и в одну же ночь и пропало: Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (стт. 8–11).

Удовлетворительно понять смысл этой концовки можно только с точки зрения сказанного выше о «детском» характере поведения Ионы. Заставляя Бога сострадать себе, пророк ставит Его на свое место, думая, что будет предпочтен языческому городу. В свою очередь, Господь по-родительски совершает воспитательный акт, заставляя Иону, наоборот, встать на Свое место: ведь Ниневия поставлена в параллель растению, которое дало Ионе свежую тень вместо тени от сухой кущи. То, что это растение подточил червь, — явный аналог змея, — как нельзя лучше характеризует судьбу человечества в целом, без изъятия из нее народа Божьего.

Бог уничтожает логику шантажа, призывая пророка как бы сострадать Себе: «ты сожалеешь... Мне ли не пожалеть?..» Представим теперь, что рядом с Ионой выросла не клещевина, как считают современные комментаторы, а именно тыква, как переведено в Септуагинте. Название *κολοκύνθη* в античности касалось одновременно двух рядов значений: оно указывало и на растение, способное быстро разрастаться до внушительных размеров, и на съедобный сочный плод. Исходя из этого, Иона имел основания вслед за быстрым ростом дерева ожидать быстрого появления плода, которым он мог бы утолить сразу и голод, и жажду¹. Однако его надежда была ниспровергнута червем. Если, как мы выяснили, по принципу перекрестного сострадания Иона ставит себя на место Бога и относится к своей тыкве так же, как Бог относится к Ниневии, то смысл притчи, заключенной переводчиками в слове *κολοκύνθη*, становится очевиден: Бог ждал от Ниневии, «города великого», не только роста, но и плодоношения. Тем самым Ниневия уподобляется Иерусалиму как «винограду избранному», а ревность Ионы к язычникам приобретает законченный характер. Сама идея, что язычники могут прине-

¹ Кроме того, дикая тыква (или дикий огурец) в древней Месопотамии считалась растением, корень которого может утолять головную боль. См.: Из книги «Злые болезни» // Ассирио-вавилонский эпос. С. 206.

сти свой плод Богу, трактуется в рамках Ветхого Завета только в эсхатологической перспективе и, несомненно, перекликается с уже цитировавшимся пассажем из Премудрости Соломона о *призванности* Богом всего сотворенного.

Если бы она была отдельно стоящей, эта «тыква» пророка Ионы могла бы быть сочтена случайностью, пригодной лишь для увлеченного толкователя. Однако есть еще несколько пассажей, которые подтверждают сказанное. В одном из них возвещается, что народам будет возвращен их «родовой язык»:

Тогда возвращу в народах язык к роду его (γλώσσαν εἰς γένεάν αὐτῆς), чтобы призывать всем имя Господне, чтобы работать им под игом единым (Соф 3:9).

Поскольку «родами» языков называлось их разнообразие, отсылка к вавилонскому столпотворению здесь представляется очевидной, как и то, что в эсхатологической перспективе пророк предвидит устранение последствий этого события. В МТ отражены подобные чаяния, но выражаются они с несколько иной спецификой: речь идет о возвращении народам «уст чистых» (שפה כרוה), т.е. о нравственном очищении¹. Между тем греческий текст клонится к тому, что все народы вновь станут «одним языком», как во времена, предшествующие выходу Авраама из Междуречья. В связи с этим примечательно также описание причины путешествия в Иерусалим царицы Савской по версии Септуагинты: она «услышала имя Соломона и имя Господа» (3 Цар 10:1). В еврейском тексте сказано иначе: «услышала слух о Соломоне во имя Господне»². Здесь может подразумеваться как то, что слух о Соломоне способствовал прославлению имени Господа, — и тогда смысл греческого текста довольно близок, — так и то, что это благодаря имени Господа, призываемому в Храме, к мудрому царю приезжали гости из дальних стран. В последнем случае религиозный мотив путешествия может быть потерян; между тем в Септуагинте он выражен совершенно недвусмысленно. Вероятно, перед глазами переводчика был не в точности тот же оригинал, который читается в МТ. Но важнее другое: он не усомнился в том, что царица Савская *услышала* Божественное

¹ Ясно, что переводчик читал כרוה {к роду ее}, а слово ж.р. שפה {край, губа} он интерпретировал как относящееся не к органу речи, но именно к самой речи.

² שמע את שמע שלמה לשם יהוה.

имя, записанное тетраграммой יהוה. Возможно, память о публичном его произнесении в Храме, — который задумывался Соломоном как место молитвы даже для «иноплеменника, который не от народа Твоего, Израиля, когда он придет из земли далекой ради имени Твоего великого» (2 Пар 6:32), — еще была свежа, или же «услышать имя» понято здесь вполне эвфемистически; существенно то, что обращение к Богу Израилеву рассматривается не как часть еврейской идентичности, а как общечеловеческое и связанное с влечением к мудрости.

Но, бесспорно, самый яркий фрагмент представляет собой окончание песни Моисея в книге Второзакония:

Втор 32:43

Возвеселитесь, небеса, вместе с Ним,
И да поклонятся Ему все сыны Божии;
Возвеселитесь, племена, с народом Его,
И да укрепятся Им все ангелы Божии:
Ибо за кровь сынов Своих воздаст,
и воздаст, и отмстит по правде врагам,
и ненавидящим отомстит,
и очистит Господь землю народа Своего.

В Синодальном переводе также имеется фраза «возвеселитесь, язычники, с народом Его», но еврейский текст удобнее понять несколько иначе: «Народы — прославьте Его народ!»¹ (РБО) Далее сразу следуют слова: «Ибо Он отмстит за кровь рабов Своих»; начало периода в МТ отсутствует². При сравнении с кумранской и масоретской версиями, греческая представляется наиболее осознанной. Она, прежде всего, представляет собой отклик на ст. 32:8: «Когда разделял Всевышний уделы племенам... поста-

¹ הָרַנְנוּ גוֹיִם עִמּוֹ. Глг. הָרַנְנוּ означает и «ликовать», и «прославлять кого-либо». Вполне возможно, что в оригинале LXX конец фразы читался как עִם עַמּוֹ {вместе с Его народом}. Соответственно, начало фрагмента читалось так: הָרַנְנוּ שְׂמִים עִמּוֹ. Но это наводит на мысль: не было ли первоначальной версией еврейского текста все-таки הָרַנְנוּ גוֹיִם עִמּוֹ, однако совершенно с иным смыслом: «Возвеселитесь, народы, вместе с Ним»?

² Кумранская рукопись 4QDeut^q поддерживает LXX: «Прославьте, небеса, Его! и да поклонятся Ему все боги, ибо Он отмстит за кровь сынов Своих». Однако здесь отсутствует упоминание о язычниках, которое имеет место как в LXX, так и в МТ.

вил пределы народов по числу сынов Божиих»¹. Теперь, значит, Моисей призывает и этих сынов, и эти народы к общей радости. Но кто имеется в виду под «сынами»? Обычно их отождествляют с ангелами², а то и богами народов, — последнее в данном случае было бы вопиющим противоречием всему тому, что требовал от своих последователей Моисей, однако весьма вероятно, что в оригинале речь шла о главах поколений человеческого рода, т.е. о *родоначальниках*, которым историческое сознание всегда и приписывает первое освоение национальной территории.

Сыны Божии в первоначальном смысле — это те, которые наследуют землю³. Вполне понятно, что для Израиля, выделенного на каком-то этапе из прочих народов как «удел Господа», была приготовлена «ничья» земля, ранее принадлежавшая Ханаану — проклятому потомку Хама, семя которого утратило право на обладание землей через ее осквернение грехом. Такова логика истории в Ветхом Завете от Пятикнижия до Премудрости Соломона. Рассматриваемый же нами фрагмент, помимо явного поэтического параллелизма, имеет еще такую логическую схему:

небеса
сыны
племена
ангелы
кровь сынов
месть
месть
очищение

¹ Так в LXX, а в МТ — «по числу сынов Израилевых». Еще до кумранских открытий высказывались предположения, что בני ישראל {сыны Израилевы} проведены здесь из בני לך, что и подтвердилось.

² В Евр 3:6 действительно цитируется так: «И да поклонятся Ему все ангелы Божии», причем апостол относит это ко Христу. Однако неясно, идет ли речь о другом варианте др.-греч. текста, или же в послании намеренно смешаны две части стиха. Есть точка зрения, что цитируется здесь кумранский текст (*De Waard J. A Comparative Study of the Old Testament in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament. Leiden, 1965. P. 15*).

³ В связи с этим их явное отождествление с ангелами в кн. Иова представляется как раз отвечающим более поздним реалиям, так же как и учение о «князьях народов» в кн. Даниила. Бог ввергает ангелам попечение об уже сильно размножившемся человечестве, перешедшем в стадию государственного строительства; эти «князья» в чем-то подобны «тениям» римских императоров. Примечательно, что в кн. Иова сатана обходит всю землю, т.е. он не имеет своего удела и, пожалуй, считает всю землю своим уделом.

В тексте разъяснен ветхозаветный смысл мести: она представляет собой очищение земли. В остальном же как на небе Богом приняты в общее ликование ангелы, так на земле — сыны вместе со всеми племенами. Причем весьма существенно, что «народ Его» занимает на земле такое же положение среди племен, какое Бог на небе среди ангелов, — это является для них источником радости.

б) Смерть и бессмертие

Танатология представляет собой один из наиболее проблемных разделов историко-религиозной интерпретации Библии. О бытии после смерти Пятикнижие, исторические писания и пророки говорят мало и темно. Встречаются отдельные высказывания, которые можно понять в положительном или отрицательном смысле, некоторые другие допускают неоднозначные интерпретации.

Молчание основополагающих текстов побуждает обратиться к засвидетельствованной в каноне религиозной практике. Так, забота евреев о костях умерших позволяет предположить, что с древнейших времен существовало не только представление о жизни за гробом, но и о воскресении¹. В греческом переводе Иеремии выбрасывание костей из могил однозначно ассоциируется со смертью и лишением жизни (Иер 8:1–3)². Хасмонейское

¹ Для периода Второго Храма это засвидетельствовано специальной практикой оссигегиев: «*Ossilegium* фактически увеличивал длительность процесса смерти, скорби и оплакивания; он состоял из двух обрядов: собственно похорон и, примерно через двенадцать месяцев, когда плоть истлевала, положения костей в оссуарий» (*Hachlili R. Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*. Leiden, 2005. P. 522). Автор считает подобное внимание к человеческим останкам следствием влияния эллинистического индивидуализма, игнорируя много более ранние свидетельства текстов.

² Такова логика перевода. В тексте предсказывается, что кости всех начальников Иудеи будут выброшены из гробов и рассыпаны по земле на виду небесных светил, которым они поклонялись: *מֵת וְנִבְחַר מֵת עַל פְּנֵי הָאֱלֹהִים יִהְיֶה וְנִבְחַר מֵת* לא יאפו ולא יקברו לזמן על פני האדמה יהיו ונבחר מת (не будут собраны, ни погребены, навозом будут на земле: и предпочтется смерть жизни для всего остатка, оставшегося от этого злого племени}. Ср. греч.: οὐ κοπήσονται καὶ οὐ ταφήσονται, καὶ ἔσονται εἰς παράδειγμα ἐπὶ προσώπου τῆς γῆς, ὅτι εἶλοντο τὸν θάνατον ἢ τὴν ζωὴν, καὶ πᾶσιν τοῖς καταλοίοις τοῖς καταλειφθεῖσιν ἀπὸ τῆς γενεᾶς ἐκείνης {не оплачут их и не похоронят, и будут примером на земле, — ибо предпочли смерть, а не

время уже знало и жертвоприношение за умерших. Во 2-й книге Маккавеев засвидетельствован, видимо, первый прецедент подобной практики, поданный Иудой Маккавеем после битвы, в которой погибли воины, на чьих телах впоследствии были найдены языческие амулеты: «Сделав сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и поступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении; ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишне и напрасно было бы молиться о мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, — какая святая и благочестивая мысль! Посему принес за умерших умиловительную жертву, да разрешатся от греха» (2 Макк 12:43–45).

Для понимания подлинного значения этого фрагмента имеет смысл обратить внимание, за что именно автор хвалит полководца: не за веру в воскресение, а за мысль о соответствии благочестивой кончине «превосходной награды» после смерти, откуда следует вывод об утрате такой награды по причине совершенного перед смертью греха. Иуда считал, что должен позаботиться о павших воинах, которые согрешили непосредственно перед смертью. Заботу он проявляет в полном согласии с принципом Иерусалимского храмового культа, т.е. искупает грех закланием жертвенных животных, с той разницей от привычных и зафиксированных в Писании норм, что здесь плата вносится не живым человеком за самого себя, а как бы от лица умершего. Таким образом, вера в воскресение мертвых и праведный суд, подобная той, что выражена в книге Даниила, намного старше этого деяния Иуды и не рассматривается сама по себе как нечто новое и требующее обоснования.

Однако, вообще говоря, термин «бессмертие» для контекста библейской мысли в высшей степени несвойственен и встречается только в одном довольно сомнительном фрагменте кано-

жизнь, — и для всех оставшихся, кто останется из этого рода}. Понятно, что вместо וְלֹא переводчик читал וְלֹא {в пример}, что и позволило ему связать две разорванные части предложения; форму וְלֹא он понял в прямом залоге, а не возвратном. Остаток народа противопоставлен убитым в силу традиционных эсхатологических представлений (см. раздел III. 2.3). Все это говорит о том, что к тексту толковник подходил с экзегетическим инструментарием.

нической книги на еврейском языке¹. В неканонических книгах он появляется, но тоже как бы не в собственном смысле. Например, при характеристике юношей-мучеников: «Они все, как бы соревнуясь на пути бессмертия (ἀθανασίας), устремились к болезненной смерти» (4 Макк 14:5). Нигде не утверждается прямо, что душа бессмертна — потому, очевидно, что «жизнь» прочно ассоциируется с жизнью тела, а при смерти «возвратится дух к Богу, Который дал его» (Екк 12:7, ср. Сир 28:23). Специального слова, аналогичного славянскому «воскресение»², в еврейском языке также не было. С определенного момента в этом смысле стал интерпретироваться глагол «вставать» (קם), однако более древним было, вероятно, употребление понятий, связанных с прорастанием, прозябанием растений, что имеет аналоги в других ближневосточных культурах³. Проблема смерти начинает обсуждаться в еврейской литературе Премудрости, но тут мы вместо ответа на недоумения, связанные с молчанием текстов менее рефлексивного характера, находим парадоксальную особенность: отношение таких книг, как Иов и Екклесиаст, к смерти амбивалентно. Круговое движение мыс-

¹ בארץ צדקה חיים ודרך נתיבה אל מות (Притч 12:28). Вен: «На пути правды жизнь и уровненная тропа к бессмертию»; Син: «На пути правды — жизнь, и на стезе ее нет смерти». Поскольку сказано не מות יין, а именно מות לא {букв.: не-смерть}, можно говорить о проникновении в текст определенного понятия, содержание которого практически совпадает с тем, что выражается словом «бессмертие». (Напр., Smick E. The Bearing of New Philological Data on the Subjects of Resurrection and Immortality in the Old Testament // Westminster Theological Journal. 1968. № 11. P. 17; Vawter B. Intimations of Immortality and the Old Testament // Journal of Biblical Literature. 1972. № 6. P. 168–169). Но ср. пер. РБО: «Стезя правды — к жизни, а кривые пути — к смерти»; аналогично читают древние пер. Pesh и Vulg. Передача этого стиха в LXX: ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης ζωὴ, ὁδοὶ δὲ μνησικακῶν εἰς θάνατον {На путях правды жизнь, пути же злопамятных — к смерти}. Различие пер. проистекает от разного огласования слова לא (в МТ оно звучит как аль {не}, в прототипе LXX и др. — эль {к}) и вариативности определения во второй части фразы: редакторы современного штуттгартского изд. МТ предлагают вместо נתיבה {[направление] тропы ее} конъектуры משובה {отступничество} и תועבה {мерзость}.

² От глг. «кресати» {возжигать огонь}.

³ Напр., в представлениях шумеров «колосся, встающие из земли, несут в себе порчу Подземного мира, поэтому в это время принимаются различные меры по очищению работающих на поле людей» (Емельянов В.В. Шумерская эпическая песня. С. 375).

ли в этих книгах иногда принимают за выражение скептицизма¹, однако, как будет показано далее на примере Премудрости Сираха, оно сохраняется и в тех произведениях корпуса, где явно наличествуют положительные воззрения. Септуагинта представляет интерес и для уточнения других из названных выше вопросов.

ΑΔΗΣ

Систематическая передача еврейского слова שְׁאוֹל {Шеол, пропасть} греческим ἄδης {Аид, ад} указывает на определенную интерпретацию: Шеол в эпоху Семидесяти, вероятно, понимался как царство теней. Действительно, если пытаться представить себе это место, где нет никакой деятельности², допускающим все-таки наличие каких-то форм человеческого бытия³, то древнегреческий Аид, каким он описан в «Одиссее», при посещении Улиссом тени Ахилла, будет наилучшим примером по сравнению с другими, либо менее хорошо известными, либо значительно менее сходными представлениями о посмертной участи челове-

¹ Об Иове в таком духе отзывается Рижский, за что его справедливо, по нашему мнению, критикует Кирсберг. О Екклесиасте пишет Шнейдер, что его мировоззрение представляет «популяризированный эпикуреизм» и к тому же выражает «усталость человека большого города» (*Schneider. Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1. S. 885*). Вряд ли можно характеризовать подобные оценки иначе как поверхностные.

² В сохранившейся только на греческом кн. Варуха продолжается эта классическая для библейских описаний смерти линия: ὅτι οὐχ οἱ τεθνηκότες ἐν τῇ ἄδῃ, ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχων αὐτῶν, δώσουσιν δόξαν καὶ δικάσιμα τῷ κυρίῳ {ибо не умершие, [что] в аду, которых дух вышел из утроб их, воздадут славу и оправдание Господу}, в отличие от страдальцев (Вар 2:17–18). Важно, что слава ставится здесь в пару с оправданием, т.е. культовой практикой преодоления греха. Это располагает к трактовке славы как такого же деятельного и овнешненного акта. Иными словами, в могиле верующий не может ни искупить свои грехи, ни быть полезным Богу. В то же время он, видимо, сохраняет способность к такому интериоризированному акту, как молитва: «Услышь молитву умерших Израилевых (τῶν τεθνηκότων Ἰσραὴλ) и сынов, согрешивших пред Тобою» (Вар 3:4). Правда, может быть, об «умерших» говорится здесь метафорически; но то же самое касается и первой цитаты: ад в целом используется Варухом как метафора исторического состояния Израиля.

³ Согласно А.-М. Дюбарль, это место покоя и апатии, однако «пронизывающейся вспышками сознания» (см.: *Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев, 2006. С. 28*).

ка в мировой культуре¹. С воззрениями народов Междуречья и Ханаана израильскую антропологию сближает почитание предков, хотя его культовый характер в древнем Израиле, который некоторые исследователи предполагают на основании весьма ограниченного круга текстов², как несовместимый с Синайским откровением, к собственно библейской религии в любом случае не относится. Вероятно, символами умерших предков были терафимы, похищенные Рахилью у ее отца Лавана (Быт 31:19), и в таком случае этот поступок имеет, по замыслу священного текста, определенное символическое значение, обеспечивая новому народу преемственность с отделившим его человечеством³. Сохранившиеся в Септуагинте выражения вроде θεοὺς οὐ κακολογῆσις {богов не злословь} (Исх 22:27, ср. Пс 81:1) свидетельствуют если не о почитании умерших, то, во всяком случае, об особой роли, которая отводилась главам родов и поколений, а также о связи самого еврейского слова бог (אֱלֹהִים) с идеей родового начала, — связи, которая неожиданно и как бы с другого конца будет актуализирована апостолом Павлом во время проповеди в Афинском ареопаге (Деян 17:28). Сюда же относится многократно засвидетельствованная, начиная с книги Бытия (50:25), забота о костях умерших: библейскому человеку важно не просто умереть, а «приложиться к отцам своим» или «к народу своему», т.е. по смерти вновь обрести свое родовое начало, утраченное на земле

¹ И наоборот, Шеол, видимо, не отождествляется с бездной, а его самовластным хозяином не считается Рахав, аналог хананейского Муту, как полагает Отвелл на основании мифологического анализа (*Otwell J.H. Immortality in the Old Testament: A Review of the Evidence // Encounter. 1961. № 22. P. 20*). Все сближения такого рода представляют собой либо поэтические аллюзии, либо нравственные умозаключения, связанные с осознанием смерти как последствия грехопадения.

² Имеем в виду выше упоминавшуюся статью: *Тищенко С. Книга договора и культ предков // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 165.*

³ В этом случае Септуагинта предоставляет нам важный религиозный материал, когда передает евр. слово תְּרָפִים {терафимы} при помощи греч. κενόταφος {кенотаф, пустая могила}. Поскольку речь идет о предмете, который Мелхола положила на постель, чтобы обмануть подосланных к Давиду ночью убийц (1 Цар 19:13), понятно, что переводчик этого фрагмента понимал под «терафимами» фигуры в человеческий рост, каким-то образом заменявшие покойников. С высокой долей вероятности можно предположить, что это были символические изображения предков, еще почитавшиеся в Израиле.

вследствие «отрезанности от основы» (Ис 38:12, ср. Пс 88:6 МТ; Наум 2:2) и других состояний, под которыми метафорически подразумевается смерть.

Погребение, судя по всему, имело самостоятельное значение наряду со смертью. Так, раскаявшийся в своем языческом нечестии царь Манассия «почил с отцами своими», но погребен был в саду при доме (4 Цар 21:18). Само разделение этих топосов наводит на мысль о том, что слово «почить» в еврейском тексте имело несколько более идеальное значение, чем то, которым наделяется обычно физическая смерть. Можно «почить с отцами своими» (יָכַח עִם אֲבוֹתָיו), но не лечь с ними в одну могилу. Подобно Манассии, благочестивый царь Озия тоже «почил с отцами», даже «был похоронен с отцами его» (יָכַח עִם אֲבוֹתָיו וְנִקְבְּרָם), однако фактически лег все-таки не с ними в гробницу, а «на поле царских гробниц», потому что был прокаженным (2 Пар 26:23). Невозможность для костей больного проказой (которая в случае Озии воспринималась как явный признак Божьего гнева за злоупотребления второй половины его царствования) лечь с костями других покойников указывает на то, что сохранение костей не было просто *преданием* земле, но имело значение именно *пребывания* останков человека в течение неопределенного времени в могиле. В книге пророка Варуха состояние костей покойника увязывается со способом его смерти, как общая характеристика посмертной участи: «Ты исполнил слова Твои, которые говорил чрез рабов Твоих, пророков, что вынесены будут кости царей наших и кости отцов наших из места своего. И вот, они выброшены на дневной зной и ночной холод, а умерли они от злых болезней, от голода, от меча и изгнания» (Вар 2:24–25). Человек, сбившийся с пути справедливости, согласно греческой версии, «водворится» среди тех, которые первыми подали миру пример нечестия (ср. Быт 6:4–5) — ἐν συναγωγῇ ὑγῖαντων {в собрании испоинов} (Притч 21:16)¹. Поскольку испоины считались находящимися под водой вследствие их истребления потопом (Иов 26:5), отсюда также можно заключить о некоей доле идеальности в трактовке посмертного «местопребывания».

¹ Евр.: בְּקֶהֱל רִפְאִים יָנוּחַ {упокоится в собрании рефаимов}. Син интерпретирует рефаимов как «мертвецов»; РБО переводит: «в царстве теней». Традиция LXX понимает под ними древних (преимущественно допотопных) могущественных злодеев, которые сошли в ад.

Ад, как уже было показано, есть место безжизненности. Общее мнение в книгах Екклесиаста и Сираха — человек не должен быть скупым по отношению к себе, поскольку ад отнимет у него все утешения: «Не лишай себя доброго дня, и часть доброго желания да не пройдет мимо тебя. Не другим ли оставишь ты стяжания твои и плоды усилий твоих для раздела по жребию? Давай и принимай, и утешай душу твою, ибо в аде нельзя найти утех» (Сир 14:14–17). Но уже здесь заметна двойственность, о которой подробнее будет говориться ниже. Первый призыв — «давай» (δός), а не «принимай» (ср. Екк 11:1–2). Человек призывается быть первым при участии в жизненном обмене, а это наводит на мысль о том, что смерть и жизнь также обмениваются друг на друга. Все спускаются в ад, но все ли останутся в нем навсегда? В книге Товита недвусмысленно утверждается, что «милостыня избавляет от смерти и не попускает сойти во тьму» (Тов 4:10). Упоминается также, в качестве примера из прошлого, что «Ахиахар спасен», а Аман «сошел во тьму» (Тов 14:10). В книге Сираха смерть названа судом, который никого не минует (Сир 28:22), а «пламень огненный» (φλόξ πυρός) и «пропасть адова» (βόθρος ᾧδου) представляются наказаниями, постигающими грешников «в конце пути» (ἐπ' ἑσχάτῳ αὐτῆς), т.е., очевидно, после смерти. Моральное зло считается здесь порождающим наказание из самого себя, ведущим к нему посредством своего собственного преуспевания: «Сборище беззаконных — куча пакли, и конец их — пламень огненный. Путь грешников вымощен камнями, но на конце его — пропасть ада» (Сир 21:10–11). Соотнесение двух указанных видов наказания с «вечным огнем» и «тартаром» христианской эсхатологии напрашивается само собой.

Все это заслуживает внимания именно ввиду того, что ад описывается в Ветхом Завете как общая участь, которой избежать нельзя и которой каждый сподобляется в свое время. В греч. прибавлениях к Есфири враги угрожают евреям с горечью свести их в ад: *μὴ βιάιως εἰς τὸν ᾗδην κατελθόντες*, Есф. 3:13g. Даже в Маккавейской книге благочестивые иудеи перед истреблением, на которое их обрек царь Птолемей, «стоят при вратах ада» (*πρὸς πύλας ᾧδου*, 3 Мак 5:36). Неизбежность состояния безжизненности делает актуальным совет — успеть оказать благодеяние себе самому. «Сын мой! по состоянию твоему делай добро себе и приношения Господу достойно приноси. Помни, что смерть не

медлит, и завет ада не открыт тебе: прежде, нежели умрешь, делай добро другу, и по силе твоей простирай твою руку и давай ему» (Сир 14:11–13). Прочитированный текст имеет непростую структуру, которая требует анализа. Можно заметить смысловой параллелизм: делать добро себе / делать добро другу; приносить жертвы Господу / бескорыстно давать человеку. Формула καθὼς ἐὰν ἔχῃς {по состоянию; букв.: поелику имеешь} вводит призыв не скупиться на «добро себе», но тратиться при всякой возможности. Понять это вразумительно можно в двух вариантах: либо речь идет о средствах развлечения, приобретение которых потребует сокращения хозяйственных трат и ограничения наследства, приготавливаемого человеком для своих потомков; либо подразумевается будущая жизнь. Контекст поддерживает вторую версию. Так как параллелизм обычно служит развитию одной и той же темы, т.е. подчиняет свои элементы закону тождества, исходя из структуры фрагмента можно построить цепочку отождествлений: делать добро себе → приносить жертвы → делать добро ближнему → оказывать милость. Понятно, что эти тождества не абсолютны, а сугубо контекстуальны, так как, в частности, Сирах не отрицает необходимости храмовых жертвоприношений как самодостаточных актов (ср. стт. 7:33–34). Но он, во-первых, фактически приравнивает к ним проявления милосердия, а во-вторых, то и другое считает важным в связи с приближением смерти. Смысл оказывается тем же, что и в сентенции о милостыне из книги Товита. При этом отношения человека с адом описываются в терминах «завета» (διαθήκη ἁδου), т.е. человек как бы «завещан» аду и в свое время, для него самого неизвестное, должен быть ему отдан. Благочестие противопоставляется этой неизбежности, что наводит на мысль о другом «завете» — с Богом, Который, согласно одному из псалмов, «не оставит душу» Своего служителя «во аде» и не даст «преподобному Своему видеть тление» (Пс 15:10). На то, что из ада есть выход, косвенно указывает восхваление пророка Илии, который воскресил умершего ребенка: «Ты воздвиг мертвого от смерти и из ада словом Всевышнего» (Сир 48:5). Важно, что названо конкретное орудие воскрешения — «слово Всевышнего» (λόγος ὑψίστου), т.е. слово, которым был сотворен мир¹. В молитве автора книги приближение к смерти отождеств-

¹ Это заставляет усомниться в верности противопоставления танатологий Премудрости Сираха и Премудрости Соломона, которое проводится как само

вляется с близостью к аду: «Душа моя близка была к смерти, и жизнь моя была близ ада преисподнего (греч. ἄδου кáτω, евр. לשאול תחתיו)» (ст. 51:6).

ΘΑΝΑΤΟΣ

Выше мы говорили об амбивалентном отношении библейского человека к смерти. Теперь проиллюстрируем эту особенность конкретными примерами. В книге Екклесиаста смерть представляется последним рубежом человеческого существования; за ним ничего больше не предусмотрено, кроме одного — Божьего суда. В некоторых местах может показаться, что смерть и суд совпадают, что смерть и есть тот суд, на который человек, вне зависимости от того, что он делал, будет приведен «за все это» (Екк 11:9). Однако другие фрагменты такому пониманию противоречат (напр., стт. 3:17, 8:11). Противостоит однозначной трактовке смерти как последнего и всеобщего приговора также общая моральная тематика книги: если Бог являет Свою милость и наказание только в отношении качества или продолжительности жизни, то почему праведные часто бедствуют, и злые благоденствуют многие годы? Теодицея, таким образом, оказывается не просто неудовлетворительной — она здесь отсутствует. Собственно говоря, с опорой на такое прочтение книги Екклесиаста ее и числят среди «скептических» произведений древнего мира. Так же, как и по отношению к Песни песней, включение этой книги в канон часто рассматривают как вынужденное — вследствие популярности. Однако Екклесиаст отнюдь не одинок со своими «скептическими» пассажами на фоне библейской литературы Премудрости. Другие произведения, несомненно проникнутые верой в посмертное воздаяние, в то же время воспроизводят основные черты, присущие структуре и логике книги Екклесиаста.

Эта логика в греческом переводе той же книги описана глаголом κατασκέπτω {осматриваться, обращаться}¹, который напоминает о терминологии школы скептиков². Герой книги, не случай-

собой разумеющееся в некоторых исследованиях: *Collins J.J. Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. P. 352 ff.

¹ За ним стоит евр. глг. חָקַר {исследовать; ходить, петлять} (см.: Словарь-указатель. С. 377).

² Скептик, по определению Секста Эмпирика, есть как бы осматривающийся кругом себя, и это движение оглядывания удерживает его от принятия за истину тех или иных умозрительных положений (Пирр. I. 3).

но названный «созывателем» или «собирателем» (ἐκκλησιαστής, ἑκκληστής), — при явной сюжетной апелляции к образу царя Соломона как коллекционера мыслей, вещей, животных и людей¹, а также, может быть, с косвенным указанием на саму смерть как величайшего коллекционера — «дом собрания всех живущих» (Иов 30:23), — в своей мудрости «осматривал кругом» все, что совершается под небом: «Потому что дурное шатание (περίπλοσμον πονηρὸν) дал Бог сынам человеческим, чтобы шататься в нем» (Екк 1:13). Последняя фраза в греческом тексте звучит просто как констатация, объясняющая причину, по которой Екклесиаст начал свои поиски; не само искание знания представляется здесь как «злое задание» (ἔργον ἰσχυρὸν), а бессмысленность «шатания» человека в круговом движении мира вызывает потребность в поиске истины, результаты которого, впрочем, оказываются тоже безотрадными: прирост мудрости производит прирост знания (πλήθος γνώσεως), а прибавляющий знание прибавляет боль (ст. 1:18). В последних словах предчувствуется одно из многочисленных раздвоений этой книги — раздвоение в оценке мудрости. Как уже отмечалось выше, мудрость оживляет; в свою очередь, «от печали бывает смерть» (Сир 28:18); но знание, с которым неразрывно связана мудрость, приносит безвременную печаль.

Екклесиаст ничего не доказывает и не опровергает — он просто переходит «по кругу» от одного высказывания к другому, не расходясь в целом с общебиблейской поэзией жатвы созревших душ: трудись, бойся Бога и умри с миром. Последнее слово остается за утверждением: если даже исключить дидактическое послесловие², хотя, на наш взгляд, нет никаких оснований сомневаться в его аутентичности, учитывая дидактизм всего произведения, — они соотносятся как толкование притчи и

¹ Ср. игру со значением греч. слова в коммент. св. Григория Нисского: «Сей Екклесиаст всей твари, взыскующий погибшее и заблудшее собирающий воедино, Он самый назирет земную жизнь» (Точное истолкование Екклесиаста Соломонова. Беседа 3).

² Стт. 12:9–11 и 12:12–14 большинство современных исследователей считает прибавлениями разных редакторов, с позицией второго из них Екклесиаст, якобы, фактически «не соглашался и спорил» (*Швинхорст-Шёнбергер Л.* Книга Экклесиаста // Введение в Ветхий Завет. С. 501–502). Ср., однако: *Шифман.* Ветхий Завет и его мир. С. 170–171, где утверждается, что заключение книги «логически вытекает» из ее основного содержания и, кроме того, «эти воззрения очень близки к идеям книги Иова».

сама притча, — все равно последняя, самая поэтическая часть книги обрамлена словами «помни Создателя твоего» и «дух возвратится к Богу, Который дал его» (Екк 12:1–7). Это итог книги, в которой вопрос о бессмертии как вопрос не ставится и не решается. В чем будет заключаться суд Божий, на который приведет всякое дело, не объясняется. Что значит возвращение духа к Богу — личное бессмертие или отрицание самой возможности такого — не раскрывается¹. Однако невозможно не заметить одной особенности, которая проходит через всю книгу и существенным образом оживляет ее: это сходство самого Екклесиаста с Богом. Кроме и помимо смерти только Бог обладает прерогативой собирать *всех*. Поэтому образ автора книги тоже двойится: он «созывает» к себе все вещи, подобно смерти, но и подобно Богу, о Котором сказано в другом месте: «Как сохранилось бы то, что не было призвано (κληθέν) Тобою?» (Прем 11:26) Примечательно, что термин *екклесия* никогда не употреблялся применительно к локальной еврейской общине². Но это значит, что Когелет, как *Екклесиаст*, в глазах своих переводчиков не локальный пропо-

¹ «Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?» (Екк 3:21). Обычно эту фразу приводят как пример горького сомнения в бессмертии человеческого духа, в то время как, если понимать ее в этом залого, она в не меньшей степени служит выражением сомнения в смертности духа животных. Впрочем, сходжение в землю не обязательно есть метафора смерти, равно как восхождение вверх не означает непременно продолжения индивидуальной жизни. Если же речь идет все-таки о бессмертии, то под восхождением подразумевается, скорее всего, воскресение из мертвых, а не бессмертие в том смысле, как учит о нем античный идеализм. К такому пониманию располагает контекст: «Все произошло из праха и все возвратится в прах... кто приведет его посмотреть на то, что будет после него?» (стт. 20, 22) В свою очередь относительно «скота» (אֲנִיָּוָה, κτήνος) введено допущение, что его дух не спускается в землю, т.е., видимо, перерождается на земле. Именно эта вероятность обесмысливает все человеческие предприятия исходя из самоценности жизни, которая у человека и скота, в сущности, одна и та же. Заметим, что мысли о перевоплощении человеческого духа здесь не придается ценности, — хотя она имплицитно должна быть включена в гипотезу о перерождении животных, — поскольку идея воскресения, сохраняющего идентичность того, кто хотел бы «посмотреть на то, что будет после него», для библейского сознания несравненно ценнее.

² Поэтому, например, такой ранний христианский памятник, как *Дидахе*, подспудно противопоставляет христиан иудеям как *екклесию* — *синагогу*. См.: Stanton G. Other Early Christian Writings: 'Didache', Ignatius, 'Barnabas', Justin Martyr // *Early Christian Thought in its Jewish Context*. Cambridge, 1996. P. 28.

ведник — его аудитория всемирна. «Воззывая прошедшее», Бог тоже является Екклесиастом и, возвращая все то, что было, по логике вещей, возвращает и жизнь¹. В греческом переводе книги отождествление автора с Премудростью Божией выглядит стилистически несомненным: сообщается, что он ἐδίδαξε γνῶσιν σὺν τὸν ἄνθρωπον, καὶ οὗς ἐξίχνιασεται κόσμιον παραβολῶν {научил знанию человека, и ухо исследует красоту притчей} (Екк 12:9 LXX)².

«Круговая» структура, в наиболее чистом виде представленная у Екклесиаста, служит одним из принципов композиции для еще нескольких произведений из корпуса Премудрости.

В книге Иова круг создают речи главного героя и его друзей. У круга есть вход — это сюжетный пролог произведения и выход — это речь Элиу, затем диалог Бога с Иовом и сюжетный финал. И.В. Кирсберг отмечает не-интеллектуальный характер центральной части книги, хотя она и представляет собой классический «разговор мудрецов». Приточная речь льется таким образом, что практически невозможно определить фиксирован-

¹ וַיְהִי כִּשְׁנֵי יָמִים וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים יְבָקָשׁ אֶת נַדָּרָהוּ {и Бог воззовет прошедшее} (Екк 3:15 Син) переведено в LXX καὶ ὁ θεὸς ζητήσῃ τὸν διωκόμενον {и Бог взывает гонимого}. Это букв. пер. (ζητῶ означает в собственном смысле «преследовать», а בקש — «искать»). Но примечательно, что толковник избрал мужской, а не средний род объекта, как будто речь идет о восстановлении справедливости относительно человека, подвергнутого преследованию. Если учесть контекст главы, которая посвящена времени (а конкретно этот ст. начинается словами «что было, то и есть»), можно понять этот пассаж как выражение уверенности в повторном обретении жизни теми, которые были «вытеснены» из нее.

² В МТ למד לך העם ואין חקר תן משלים הרבה {...он учил народ знанию. Он [все] испытывал, исследовал, [и] составил много притчей} (Син). Все четыре глг. стоят в имперфекте породы *пи'эль*. Однако LXX читает не *иззен*, а *озен*, «ухо» (זן), вместо *тиккен* усматривает, видимо, *текен*, «изыщество» (תקן), а слово *гарбе*, «много» (הרבה) относит к следующему ст.: «Много потрудился Екклесиаст, чтобы найти слова желанные, письма правые, слова истинные» (Екк 12:10 LXX). Таким образом, Септуагинта в общем транслирует смысл 9-го стиха, каким он известен по МТ, в 10-й ст., а сам 9-й ст. приобретает в ней совершенно особый смысл, прежде всего потому, что вместо *га-ам*, «народ» (עם, λαός), в оригинале LXX, видимо, читалось *га-адам*, «человек» (אדם, ἄνθρωπος): такое чтение засвидетельствовано большинством рукописей, а также слав. пер. Екклесиаст, научивший знанию человека вообще, ассоциируется с библейской Премудростью, благодаря которой «ухо уразумеет красоту притчей». Еще сообщения об отождествлении Пастыря с Премудростью в эпилоге греч. Екк см. в статье: *Fabry H.-J. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 274.*

ные точки зрения: слова беседующих пересекаются и перетекают друг в друга. Друзья «не цитируют Иова, а как бы случайно ро-няют его слова», и такая «укорененная в самой жизни речь представляется мыслью лишь в глазах исследователя, привыкшего иметь дело с сознанием»¹. Сказанное в полной мере относится также к Екклесиасту: полифония таких произведений создается накручиванием нитей жизненной мудрости (а не «мысли» как рассуждения, имеющего начальную и конечную точку) вокруг непересекающихся осей утверждений: «Иов виновен», «Иов невиновен»; «человек умрет», «человек оживет»; «есть справедливое воздаяние», «нет справедливого воздаяния»; «есть польза от мудрости», «нет пользы от мудрости». Здесь мы имеем дело с подобием стихийной созерцательной диалектики, которая не заботится о снятии противоречий, но не потому, что они не осознаются как противоречия, а потому, что все они уже сняты в Боге, — Премудрость Божия, главная смысловая фигура произведений этого корпуса, перекрывает все человеческие рассуждения и высвобождает все практические наблюдения для свободного звучания в области полифонии смыслов.

В книге *Премудрости Соломона* к эллинизирующей тенденции может быть отнесена полемическая заостренность, нацеленность на «доказательства» и «опровержения», хотя следует отметить и то, что решающее слово здесь оказывается за временем: оно призвано явить праведнику правоту его терпения, а злодеям безумство их преступлений. Так называемый «эсхатологический раздел» книги состоит из перечисления стандартных аргументов отрицательного мнения по поводу личного бессмертия, во многом совпадающих с аналогичными сентенциями Екклесиаста, за которыми следует развертывание положений о неизбежности суда и воздаяния, а также теодицея, осмысляющая страдание и безвременную гибель праведника. Здесь впервые появляется утверждение, в дальнейшем широко употребительное в христианской теодицеи: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих, ибо Он создал все для бытия, и все в мире спасительно, и нет пагубного яда, нет и царства ада на земле. Праведность бессмертна, а неправда причиняет смерть: нечестивые привлекли

¹ Кирсберг. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. С. 23.

ее и руками и словами, сочли ее другом и исчахли, и заключили союз с нею, ибо они достойны быть ее жребием» (Прем 1:13–16).

В книге Премудрости Иисуса сына Сирахова выделяется проходящая сквозь целый текст антропологическая линия, для которой характерна та же самая оппозиция во взглядах на смерть, обозначенная не столь явно, как в Премудрости Соломона, но в то же время достигающая большей определенности, чем в нарочито беспристрастном слогЕ Екклесиаста.

Негативное восприятие смерти определяется набором стандартных воззрений.

1. Смерть — прекращение всякой деятельности, в частности духовной. «Кто будет восхвалять Всевышнего в аде, вместо живущих и прославляющих Его?» (Сир 17:24).

2. Мертвый называется «как бы больше не существующим» (ὥς μὴδὲ ὄντος), у которого поэтому «пропадает» или, дословно, «погибает исповедание» (ἀπόλλυται ἐξομολόγησις) Господа (ст. 17:25).

3. Смерть — общечеловеческая реальность и неизбежность. «Не бойся смертного приговора: вспомни о предках твоих и потомках. Это приговор от Господа над всякою плотью. Итак, для чего ты отвращаешься от того, что благоугодно Всевышнему? десять ли, сто ли, или тысяча лет, — в аде нет исследования о времени жизни» (стт. 41:5–7).

4. Ограниченность дней жизни человека противопоставляется бесчисленности дней жизни народа (ст. 37:28).

5. Смерть может восприниматься не только как наказание, но и как избавление. «О, смерть! как горько воспоминание о тебе для человека, который спокойно живет в своих владениях, для человека, который ничем не озабочен и во всем счастлив и еще в силах принимать пищу. О, смерть! отраден твой приговор для человека, нуждающегося и изнемогающего в силах, для престарелого и обремененного заботами обо всем, для не имеющего надежды и потерявшего терпение» (стт. 41:1–4).

6. Смерть — венец жизни, после достижения которого можно подводить итоги. «Прежде смерти не называй никого блаженным; человек познается в детях своих» (ст. 11:28).

Помимо приведенных цитат, есть и другие фрагменты, отражающие те же воззрения. Обратим внимание теперь на высказы-

вания, которые им как будто противоречат, и попытаемся также суммировать их смысл.

1. Смерть не является пределом личных человеческих устремлений: существует и нечто «вечное», чему не суждено погибнуть. «Боящемуся Господа благо будет напоследок, и в день смерти своей он получит благословение» (ст. 1:13), поэтому представители данной категории людей призываются к *вере* в скорбных обстоятельствах жизни: «Боящиеся Господа! веруйте Ему, и не погибнет награда ваша. Боящиеся Господа! надейтесь на благое, на радость вечную и милости» (ст. 2:9).

2. Смерть не является пределом также для нечестивых. Автор говорит о «гневе в день смерти» (ст. 18:24), а это значит, что в событии смерти нельзя спрятаться от наказания за грех. «Легко для Господа — в день смерти воздать человеку по делам его» (ст. 11:26). Поэтому память о неизбежности смерти не есть то, что могло бы помочь избавиться от страха перед Богом, наоборот: «Припоминай о гневе в день смерти и о времени отмщения, когда Господь отвратит лице Свое» (ст. 18:24).

3. Верующий делает смерть своей целью на пути исполнения заповедей, потому что знает, что именно в этом случае он получит помощь: «Подвизайся за истину до смерти, и Господь Бог поборет за тебя» (ст. 4:32). Долгота жизни не важна (ст. 41:6–7), потому что доброе имя ценнее, чем благоденствие на земле (ст. 41:16)¹.

4. Умерший блаженнее глупца (ст. 22:9–11). Это утверждение прямо противоположно сентенции Екклесиаста, по которой «псу живому лучше, нежели мертвому льву» (Екк 9:4).

5. Смерть или жизнь — альтернатива, решение которой зависит от свободного выбора. «Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (Сир 15:17).

6. Смерть называется в числе предметов, которые «созданы для отмщения» (ст. 39:36) и «для беззаконных» (ст. 40:9, ср.: 41:13). В последнем случае она ставится в один ряд со всемирным потопом, что характерно также для христианской традиции, где потоп становится прототипом смерти, а по экспликации также

¹ Ср. аналогичное утверждение в кн. Екклесиаста: «Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти — дня рождения» (ст. 7:1). Оно прямо противоречит поверхностной «жизнеутверждающей» установке, которая иногда приписывается автору книги.

таинства крещения. Смертные вещи — сделанные из земли и воды, а также «подарок [т.е. взятка] и несправедливость», которые подлежат истреблению, — в этом своем качестве противопоставляются категории *верности* (πίστις), которая «будет стоять вовек» (ст. 40:12). Имеется в виду как верность человека Богу, так и верность Господа Своим обетованиям.

7. Умерший, подобно живым, нуждается в «милости», т.е. в заупокойных ритуалах (ст. 7:36).

На представление о смерти как не абсолютном, а лишь относительном окончании жизни, точнее переходе в другое состояние бытия, которое не называется «жизнью» (например, загробной) и «деятельностью» в силу зауженности самих этих понятий по сравнению с их употреблением в современном языке, а не в силу представления об окончательном уничтожении человека, — указывает и понимание автором Премудрости Сираха некоторых библейских сюжетов. Так, видение царю Саулу тени пророка Самуила, вызванного волшебницей в Аэндоре, он интерпретирует следующим образом: «[Самуил] пророчествовал и по смерти своей, и предсказал царю смерть его, и в пророчестве возвысил из земли голос свой, что незаконный народ истребится» (ст. 46:23). Еще примечательнее истолкование им событий, связанных со смертью пророка Елисея: «Ничто не одолело его, и по успении его пророчествовало тело его; и при жизни своей совершал он чудеса, и по смерти дивны были дела его» (стт. 48:14–15; ср. 3 Цар 13:14–21). В сущности, все это подразумевает, что Елисея «не одолела» и сама смерть. Эсхатологическим звучанием также наделяется утешение в бездетности: «Лучше один праведник, нежели тысяча грешников, и лучше умереть бездетным, нежели иметь детей нечестивых, ибо от одного разумного населится город, а племя незаконных опустеет» (ст. 16:3–5). Это высказывание выглядело бы абсурдным, как будто бы от «умершего бездетным» сможет «населиться город», если бы мировоззрение автора не включало в себя веры в воскресение и вечную жизнь праведных.

Подобный пассаж, подтверждающий нашу интерпретацию, есть и в книге Премудрости Соломона: «Блаженна бесплодная, которая нескверна, ибо не познала ложа в падении; она получит плод при воздаянии святых душ. И скопец, который не сделал рукой беззакония и не помыслил на Господа зла, — дастся ему

избранная благодать веры и жребий в Храме Господнем приятнейший» (Прем 3:13–14). Поскольку скопцы не могли даже присутствовать на богослужении, подчеркнуто эсхатологический смысл данного фрагмента вполне очевиден. Причем восходит эта эсхатология к пророку Исаии, который первый делает перспективу вечности утешением для евнухов и язычников: «Да не говорит сын иноплеменика, присоединившийся к Господу: “Господь совсем отделил меня от Своего народа”, и да не говорит евнух: “вот я сухое дерево”. Ибо Господь так говорит об евнухах: которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, — тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится» (Ис 56:3–5). Получение «плода» (καρπὸν) бесплодной женщиной (στῆῖρα) или девой, почему-либо не выданной замуж, «при воздаянии святых душ» — яркое свидетельство того, что за границей истории полагается новая реальность, которая обладает всеми признаками жизни: в ней есть рост, прибавление, плодоношение.

Как и в книге Екклесиаста, в книге Сираха обладающим выходами смерти (ср. Пс 67:21) оказывается Господь. Рассмотрим следующее рассуждение: «Возвратись ко Всевышнему, и отвратись от неправды, и сильно возненавидь мерзость. Кто будет восхвалять Всевышнего в аде, вместо живущих и прославляющих Его? От мертвого, как от несуществующего, нет прославления: живой и здоровый восхвалит Господа. Как велико милосердие Господа и примирение с обращающимися к Нему! Не может быть всего в человеках, потому что не бессмертен сын человеческий» (Сир 17:23–29). На первый взгляд, оно содержит хотя и взаимно переплетенные, но не связанные друг с другом суждения двух различных порядков: а) Бог принимает обращающихся грешников, б) человек смертен. Однако эти высказывания можно понять и как логически связанные друг с другом, а также с более широким контекстом произведения. Так, «мерзость», «скверна» (βδέλυγμα) в Ветхом Завете часто связаны с признаками смертности¹. Поэтому слова об аде — не повисающее в воздухе напоминание, а предостережение от греха и его последствий. Следующее за тем утверждение — «живой и здоровый (ζῶν καὶ ὑγιής)

¹ Это, кажется, общее место для всей человеческой религиозности. Ср.: Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 164.

восхвалит Господа» — претендует на двойной смысл: во-первых, только живой и физически (а также психически) полноценный человек мог войти в собрание молящихся; во-вторых, вспомним о связи категорий «исцеление» и «воскресение». Далее отмечается, что в человеках не может «быть всего» (πάντα εἶναι) именно потому, что человек не бессмертен (οὐκ ἀθάνατος). В другой части книги (ст. 43:29) о Боге сказано, что «Он есть всё» (τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός). Таким образом, недостаточность человека не позволяет измерить милости Бога, в связи с чем констатация смертности (она возобновляется в гл. 8) остается ситуативной, не приобретает характера общезначимой истины.

Наконец, только в перспективе эсхатологии осмысливаются следующие советы сына Сирахова: «Помни последнее и перестань враждовать; помни исление и смерть и соблюдай заповеди; помни заповеди и не злобствуй на ближнего; помни завет Всевышнего и презирай невежество» (Сир 28:6–8). Почему смерть, исление могут быть стимулом для прекращения вражды? Если только в силу того, что человек, постоянно сознающий свою конечность, меланхолично воздерживается от борьбы за существование; тогда тем более непонятно, как эти размышления должны придать ему силы для соблюдения заповедей, многие из которых сформулированы как положительные предписания, с угрозой прещений самому нарушителю и его потомству. Что такое «последнее» (τὰ ἔσχατα), память о котором прекращает вражду и вообще пресекает всякий грех (ст. 7:29)? Ответом на эти вопросы, по нашему мнению, должен был служить конец приведенного периода: заповеди были даны в связи с Заветом, поэтому сумма всех воспоминаний, избавляющих от зла, есть память о Завете, который был клятвенным обещанием благословения и умножения рода. В текстах пророков предмет Завета уточняется — это эсхатологическое царство Мессии, в котором теряет значение успех, приобретенный народом в исторической жизни, в силу той же причины, по которой забываются все его исторические поражения и катастрофы: новый народ будет произведен для вечной жизни из «остатка» старого (см. подробнее в раздел III. 2.3). Поэтому критерием оценки индивидуальной продуктивности становится здесь לָחַץ уже не как потомство, а как τὰ ἔσχατα {конец жизни}. Если это подлежит судебному разбору, то речь идет об индивидуальном бессмертии. Поскольку же

все, что помещено за пределами опыта земного бытия, остается предметом веры, а следовательно, должно быть часто приводимо на ум, Сирах советует своему читателю «презирать невежество» (ἄγνοϊαν), помня о «завете Всевышнего».

Отмеченные нами для литературы Премудрости черты отношения к смерти создают контекст для более полного понимания других произведений из узкого состава канона. Так, объективной двойственности во взглядах на смерть соответствует и субъективная двойственность в отношении к ней. Библейский человек, с одной стороны, боится смерти больше всего другого, с другой стороны, часто презирает ее, а иногда жаждет и просит. Эти различия наличествуют и даже соседствуют в текстах, которые могут считаться нормативными для духовной саморегуляции верующего, поэтому они не должны быть взаимоисключающими, как, например, великодушие и малодушие, смелость и трусость. Их следует интерпретировать в контексте ситуации. Например, после заклания пророков Ваала пророк Илия скрывается от царицы Иезавели, поклявшейся убить его тем же способом. Он уходит в пустыню и там просит себе смерти: «Довольно уже, Господи; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих» (3 Цар 19:4). На первый взгляд противоречивый поступок пророка в действительности объясняется исходя из представления о цели человеческой жизни: библейский человек, особенно наделенный пророческим или царским достоинством, существует ради прославления Господа. Если бы Илию убила Иезавель, то доказательство бессилия ложного бога Ваала в заклании его пророков могло бы потерять силу в глазах народа, поэтому он предпочитает уйти в пустыню и там умереть в одиночестве.

Открытость библейской антропологии объективному или внешнему измерению человека никогда не должна недооцениваться. Правда, ведущую роль играет личная верность человека Богу, на идее личной верности строится этос Завета, и в главной молитвенной книге — Псалтири — личная верность составляет едва ли не единственную добродетель, которая никогда не ставится под сомнение. Однако человек есть существо, являющееся одновременно субъектом и объектом, осознающее эту свою двойственность и задающее себе вопросы о предназначении, смысле своего бытия с обеих точек зрения. Бог не просто требует верности от Своего слуги, но являет на нем Свою славу, т.е. уси-

ливаает через человека (и, конечно, для человека) знание о Себе, разлитое в мире. Соответственно, ценность человеческой жизни объясняется тем, что «душа его жизнью его благословлена будет: он станет исповедовать Тебя, когда Ты подашь ему благо» (Пс 48:19). Без этой возможности человек мертв. Невидимый во тьме ада, он и сам ничего не видит — в силу отмечавшейся уже особенности библейской гносеологии, согласно которой познание подчинено закону взаимности. Поэтому смерть не только состояние, но и *место*, «темное», где «посажены» все «мертвецы от века» (Плач 3:6), «земля вечной тьмы, где нет света и где не увидишь жизни смертных» (οὐδὲ ὅρᾱν ζωὴν βροτῶν, Иов 10:22)¹. Вероятно, именно темнота служит непосредственной причиной бездеятельности человека в аду, и этим смерть напоминает ночь (ср. Пс 103:20). В ночи человек спит — так же, как звери спят днем, в чем псалмопевец усматривает особенную премудрость Бога, дающего всем свое время для пропитания (Пс 103:22–23). Поэтому состояние беспробудного сна нормально для смерти, оттого и являющейся «упокоением» (ἀνάπαυσις). Ад — это место *вечного* сна (ср. Сир 46:22), поэтому именно с кончиной *века* совершается пробуждение умерших.

Отмеченные антропологические представления проясняют характер восприятия жизни и смерти: жизнь — овнешненное состояние личности, в смерти ее бытие как бы сворачивается, перестает быть явленным, уходит в минимум; жизнь подобна дневной деятельности, смерть — ночному сну; в жизни есть знание, в смерти — память. Следовательно, смерть, застигшая человека в состоянии печали, сетования, плоха, — видимо, потому, что последнее прижизненное состояние покойник уносит с собой в царство теней. Описания погибших, запустелых городов у пророков напоминают кошмарные сны, в преддверии собственной гибели человек нередко встречается с «ужасами». В литературе более позднего времени наблюдается и обратное прочтение связи: «Отвратителен обычай спать не вовремя: сон ведет в Шеол,

¹ «Жизнь смертных» (в книге Иова βροτός часто выступает как синоним слова ἄνθρωπος) — оксюморон, выражающий ту истину, что в смерти уже не может быть никакого содержания, свойственного жизни, потому что человек смертен по определению, он и жизнь должны расстаться друг с другом. Кажется, переводчик вольно передал смысл сохранившегося до нашего времени евр. текста: פֶּלֶא כְּמָא עָלָן — «и свет как тьма». Ср. сходные по смыслу библейские выражения: Пс 138:12, Мф 6:23, Лк 11:35.

сновидения приводят к общению с умершими» (Сир. Менандр. 22). Напротив, смерть «исполненного днями» хороша, она имеет признаки удовлетворенности, отсюда — умиротворенный покой, как крепкий и невозмутимый сон.

Связка смерть-сон придает эсхатологические коннотации целому ряду псалмических строф¹. Например: «Я уснул и спал, [но] восстал, потому что Господь заступится за меня» (Пс 3:6). Отчего пробуждение связывается с заступничеством? С одной стороны, в силу иной традиционной связки: дремота-печаль. Дурному расположению духа, согласно библейской антропологии, свойственна сонливость (ср. Сир. Вар. XXXVI. 1). С другой стороны, в этом псалме Сам Бог призывается «восстать» (ст. 8). Бездействие Господа в исполнении Завета представлялось как подобие сна, что видно из упоминания «левитов-будителей» в Маасер Шени. Подобие между Богом и человеком здесь действительно существовало: сон выражал не только уныние, но и бездействие, т.е. состояние, которое свойственно небытию, смерти. Да и смерть человека была связана с бездействием Бога по отношению к нему: «Я вменился с нисходящими в ров, был как человек без помощи, свободный — среди мертвых, как раненые, которые спят в могиле, о которых Ты больше не вспоминаешь, они отринуты рукою Твоею. Положили меня в рове преисподнем, в темноте и тени смертной» (Пс 87:5–7). Соответственно, надписание 21-го псалма «О заступлении утра» (ὁ ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς) должно быть отнесено к его эсхатологическому содержанию, особенно ввиду конечных стихов: «Насытились и преклонились все могучие на земле; пред Ним припадут все нисходящие в землю, а моя душа живет Ему, и семя мое будет служить Ему» (Пс 21:30)². Встреча утра представляется встречей нового века, в который все будет по-другому: «Будут есть убогие и насытятся, восхвалят Господа ищущие Его, проживут сердца их во век века. Опомнятся и обратятся ко Господу все концы земли, поклонятся ему все отечества народов» (стт. 27–28). Отсюда уже ново-

¹ Ср.: Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 63.

² Сама душа может быть как живой, так и мертвой (ср. Пс 118:175). В Пс 21:30 проводится противопоставление умирающего тела «могучих» и души самого Давида, которая *живет Богу* (ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῆ). В МТ др. чтение: הִנֵּן לֹא יִפְּשֶׁנִּי {и душа его не оживет}). Этот псалом в LXX — описание оклеветанного праведника (ст. 2), связанного по рукам и ногам (ст. 17).

заветная интерпретация того *сна*, при котором человек «уснул и почил в мире» (ἐν εἰρήνῃ), так как Бог «вселил» его «с надеждой» (ἐλ' ἐλπίδι), — как ожидания будущего воскресения (Пс 4:9, ср. Пс 15:9–10, Деян 2:26–28).

ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ

Сам термин ἀνάστασις {воскресение} наличествует только в книгах Маккавеев и 3-й Ездры. Так называется «воскресение в жизнь» (2 Мак. 7:14), дающее «возобновление жизни навеки» (αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς, ст. 7:9). Его широкое использование в Евангелиях предвосхищается, несомненно, эсхатологическими воззрениями, господствовавшими в среде создания перевода Септуагинты, которые, в свою очередь, имеют еще более древние происхождение. Жизнь и смерть нередко соотносятся в Библии как свет и тьма. Убеждение в том, что Бог «выводит на свет сень смертную» (Иов 12:22), если его не прочитывать как только метафору, выражает мысль о способности Бога животворить без каких-либо предварительных онтологических условий — так, как лучи света прогоняют мрак. В контексте подобных взглядов органично смотрится утверждение, согласно которому, «когда скончается праведный муж, не погибнет надежда, но [только] похвальба нечестивых погибает» (Притч 11:7)¹. Греческий перевод книги Притчей Соломоновых содержит ряд подобных утверждений, которые выстраиваются в определенную систему.

I. Праведник спасается от смерти. Фраза из послания апостола Петра: «И если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?» (1 Пет 4:8) — представляет собой цитату из Септуагинты: εἰ ὁ μὲν δίκαιος μόλις σώζεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; (Притч 11:31). МТ в этом стихе читает: כִּי רָשָׁע וְחַטָּאִים יִשְׁלַח בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל {так праведнику воздается на земле, тем паче нечестивому и грешнику}. Таким образом, в греческой версии смещен акцент в сторону «спасения», а не «воздаяния»².

¹ МТ: בְּמוֹת דָּם רָשָׁע תֵּאבֵד תְּקוּה וְחוֹלָל אֲנִים אֲבֵדָה {Со смертью человека нечестивого исчезает надежда, и ожидание беззаконных погибает}. Септуагинта здесь проявляет свое обычное понимание притчи как противопоставления (Septuaginta Deutsch, ad loc.). Возможно, в прототипе читалось וְחַטָּאִים вместо וְרָשָׁע.

² Septuaginta Deutsch (ad loc.) приводят мнение Дж. Барра: «Хотя слово μόλις само по себе является существенным отклонением от имеющегося у нас еврейского текста, в целом конструкция фразы отвечает форме и логике оригинала, создавая при этом ощущение соответствия глубоким потребностям

То, что это «спасение» может пониматься только в эсхатологической перспективе, представляется очевидным: слова «едва спасается» не соответствуют какой-либо стандартной жизненной ситуации, но указывают на крайность нужды в спасении.

II. Праведник спасается с помощью мудрости: ἐὰν γὰρ εὖρης, ἔσται καλὴ ἡ τελευτὴ σου, καὶ ἐλπίς σε οὐκ ἐγκαταλείψει {если ты обретешь ее, будет добра кончина твоя, и надежда тебя не оставит} (Притч 24:14)¹. Вероятно, именно трудностью обретения мудрости обусловлена нелегкость избавления от смерти, о чем говорилось в предыдущем пункте. У Екклесиаста мудрости усваивается животворящая функция (Екк 7:11–12)². Это связано с тем, что мудрость есть собственное свойство Бога; для человека же она не отделенная от прочих сил души рациональная способность, а прикосновенность или присоединенность к Богу как источнику жизни через познание тайны Его замысла о человеке.

эллинистического иудаизма». Можно предположить, что выражение שׁוֹמֵר אֶת הָאָרֶץ {букв.: получит мир на земле} переводчик интерпретировал в том смысле, что праведник останется жить по воскресении, и тогда уже для грешников на земле не будет места. В таком случае слово μόλις — разъяснение, которое должно быть понято в своем широком смысле: не просто «едва», но «с трудом» и «наконец» (см. значение слова в Словаре Вейсмана).

¹ МТ: כִּי תִמְצָא אֶת הָאֵלֶּה וְהָאֵלֶּה אֵלֶּיךָ וְהָאֵלֶּה אֵלֶיךָ {Если ты нашел ее, то есть будущность, и надежда твоя не потеряна}. Особенность греч. пер. — интерпретация πῦσις {букв.: окончание, последующее} в эсхатологическом смысле (ἡ τελευτή).

² LXX: ἀγαθὴ σοφία μετὰ κληρονομίας καὶ περισσεΐα τοῖς θεωροῦσιν τὸν ἥλιον· ὅτι ἐν σκιά αὐτῆς ἡ σοφία ὡς σκιά ἀργυρίου, καὶ περισσεΐα γνῶσεως τῆς σοφίας ζωοποιᾷ τὸν παρ' αὐτῆς {Блага мудрость с наследством — это [как] избыток для видящих солнце; ибо в сени ее — мудрость, как сень серебряная, и избыток знания мудрости животворит тех, которые от нее}. Ключевое слово — περισσεΐα {избыток}, эквивалент евр. слова חֵרֶן, которое служит в книге для постановки проблемы: «Что пользы (חֵרֶן) מה, τίς περισσεΐα) человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?» (ст. 1:3) В стт. 7:11–12 МТ оно не повторяется дважды, варьируется лишь корень: «Хороша мудрость с наследством, и особенно (חֵרֶן) для видящих солнце: потому что под сенью ее [то же, что] под сенью серебра; но превосходство (חֵרֶן) знания в [том, что] мудрость дает жизнь владеющему ею» (Син). Таким образом, греч. тексту этого фрагмента присущ больший параллелизм, который подчиняет себе и обозначающиеся оппозиции: наследство / продолжение жизни; солнце / тень. Оказывается, что «наследство» мудрости есть «избыток» солнечного света, т.е., метафорически, избыток жизни. Даже в тени мудрости (жизни?) есть мудрость, подобная серебряному навесу, из-под которого, видимо, выходит оживотворенный человек. Таким образом, рассматриваемая фраза служит ответом на вопрос: что пользы человеку от мудрости? Эта польза усматривается в возобновлении жизни.

III. Праведник спасается и от своего собственного греха: «Умирая, праведник оставил сожаление (μετάνεμος), а гибель нечестивых близка и вызывает смех» (Притч 11:3). Первая часть фразы, своеобразие которой объясняется соответствующим пониманием еврейского текста¹, объективно служит переходом от проблематики книги Иова, где смерть рассматривается как избавление от страданий (Иов 3), к утверждению в книге Премудрости Соломона, согласно которому праведник «восхищен, чтобы злоба не изменила разума его, или коварство не прельстило души его» (Прем 4:11). Слово μετάνεμος означает буквально «перемена ума», поэтому смысл речи клонится к тому, что со смертью праведного его мысли перестают меняться. Отсюда положительное значение смерти.

IV. Контрастность путей праведного и нечестивого постоянно подчеркивается в книгах Премудрости. Псалмы Соломона прямо подводят один из них к вечной гибели, а другой — к воскресению: «Он пал дурным падением, и не встанет: гибель грешника навеки, и он не опомнится, когда посетит [Господь] праведника. Такова участь грешников навеки: боящиеся же Господа восстанут для жизни вечной, и жизнь их во свете Господнем, и уже не угаснет» (Пс Сол 3:10–12).

Почему, однако, в других текстах воскресение так явно не провозглашается? Здесь возможны два варианта ответа: или потому, что в среде возникновения этих текстов идея воскресения была либо совсем неизвестна, либо не пользовалась полным доверием; или же потому, что она была слишком хорошо известна, так что проговаривать ее без особого повода не имело смысла. Принимая первый вариант ответа, мы должны признать, что во многочисленные (в том числе уже приведенные) эсхатологические коннотации учение о воскресении мертвых нами было вчитано, тогда как на самом деле оно появляется сравнительно поздно, ближе к христианскому времени, по большей части в устных и неортодоксальных письменных источниках. Только с усилением влияния фарисеев оно проникает в широкие слои образованных традиционалистов, потесняя более древнюю и удивительно

¹ МТ: תָּמַת יִשְׂרָאֵל תְּנַחֵם {совершенство правых наставит их}. Можно предположить, что LXX в оригинале читали: תְּמוּתָּה יִשְׂרָאֵל תְּנַחֵם {досл.: смертью праведника умрет раскаяние}. Ср.: Septuaginta Deutsch, ad loc.

скудную эсхатологию священников-саддукеев¹. Проблема с этим вариантом ответа лежит на поверхности: все фрагменты, истолкованные нами в смысле учений о жизни после смерти, становятся непонятными или с трудом понимаемым. Превратить их в метафоры, как обычно поступают исследователи с видением Иезекииля (Иез 37)², — значит создать новую проблему: каким был источник художественного мышления, породившего *такую* метафору? Аргумент к метафоре, на наш взгляд, успешнее поддерживает как раз второй вариант ответа на исходный вопрос. Вполне известные вещи тогда и проговариваются вновь, когда они делаются символами менее известных вещей. Так, Иезекииль действительно пророчествует и о политическом воскрешении своего народа, но именно потому, что физическое восстание праведников для него не подлежит сомнению. Так же все подобные эпизоды в Псалмах Соломона не новое откровение, а утешение человека, оказавшегося в специфически новых условиях распада религиозно-государственной общности.

То же самое заметно в источниках раннего христианства: Евангелия специально почти не говорят о всеобщем воскресе-

¹ Следует оговорить, что мнение, согласно которому саддукеи вовсе не признавали бессмертия, не является единственным и, к тому же, рисует слишком странную для истории религии картину. Представляется обоснованным мнение, приписывающее им доктрину «астрального бессмертия» (термин М. Хенгеля), или «бестелесного существования», в силу которой они «исключали не само дальнейшее существование как таковое, но возвращение души в новом теле» (Тарасенко А.А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. СПб., 2010. С. 223).

² В древности этот знаменитый фрагмент в смысле учения о воскресении толковали св. Иустин, св. Ириней, Тертуллиан, блж. Феодорит, блж. Иероним, а в смысле метафоры политического «воскресения» Израиля — Ориген, св. Ефрем, Иаков Эдесский. Среди ученых нового времени, напр., Гезений усматривал здесь идею восстания из мертвых, относя ее на счет персидского влияния (см.: Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 114). В современных комментариях, по непонятным для нас причинам, возобладало мнение, согласно которому как Иезекииль, так и Осия (ст. 13:14) «говорят о национальном обновлении и возвращении народа к Господу в этих терминах» (Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев, 2006. С. 30). Но если даже принять это мнение, хотя оно далеко отстоит от имманентной герменевтики самих текстов, то остается вопрос, откуда взялись термины? Метафора должна иметь основание в мышлении; при отрицании веры в воскресение человека говорить о «воскресении» народа — значит, в каком-то смысле, ставить под сомнение предмет своей речи.

нии (кроме Ин 5:29 все остальные упоминания контекстуальны, а большинство из них включено в полемику с саддукеями), но грозно возвещают всеобщий суд, — реалья, действительно появляющаяся у пророков сравнительно поздно, — уточняя и связывая с явлением Иисуса Христа соответствующие предсказания Даниила (Ин 5:29, Дан 12:2). Значительно чаще упоминается в Евангелиях воскресение самого Иисуса — как из ряда выходящее событие. Говорится и о Его способности воскрешать, причем здесь неизвестное определяется через известное: «как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин 5:21). В свою очередь Апокалипсис Иоанна вновь проговаривает истину о всеобщем воскресении — так он утешает малоазийские церкви в гонениях, сходных с будущими гонениями антихриста. Очевидно, что для культурно-исторического контекста проповеди Нового Завета учение о воскресении не было новостью. «Что недостоверного вам видится в том, — вопрошал апостол Павел, — что Бог мертвых поднимает (ἐγείρει)?» (Деян 26:8). В Ветхом Завете воскресение мыслилось как пробуждение от сна (Дан 12:2) и как прораствание из земли (Ис 58:11, 66:14)¹. Соответственно, в первом случае смерть ассоциировалась с ночным покоем (Дан 12:13), а во втором случае с увяданием (Пс 102:15). «И процвела плоть моя» (Пс 27:7)², — говорит праведник. Сирах желает пророкам, чтобы их кости «процвели

¹ Чтение Ис 58:11 особенно интересно в плане интерпретативного перевода. В МТ: וְעָצְמֶיךָ יְחִיִּיץ וְהָיָה כֵּן רוּחַ וּכְמוֹת מַיִם אֲשֶׁר לֹא יִכְזָבוּ מִמֶּי (и кости твои укрепят, и ты будешь, как сад напоенный и как источник воды, который не оскудеет от вод своих). В LXX другой порядок слов и наличествуют глоссы: ἔσθι ὡς κήπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ καὶ τὰ ὀστά σου ὡς βοτάνη ἀνατελεῖ καὶ πλανθήσεται καὶ κληρονομήσουσι γενεὰς γενεῶν {ты будешь как сад напоенный и как источник, не оскудевающий водой, и кости твои как трава взойдут и утучнятся, и наследуют роды родов}. Здесь метафора сада поставлена в соответствие прорастванию костей, а в параллель источнику воды ставится их оживление, которое продлится в роды родов. Кажется несомненным, что 37-я гл. пророка Иезекииля оказала влияние на этот перевод; кроме того, нельзя исключать, что за текстом LXX лежит иная редакция евр. оригинала.

² МТ: וַיִּצְלַח לִּי {и возрадовалось сердце мое}. Комментаторы Septuaginta Deutsch, ad loc., отмечают, что слово צֶלַח {сердце} регулярно интерпретируется как σάρξ {плоть, живое тело}, особенно если в ближайшем ст., как это имеет место в данном случае, оно уже переводилось термином καρδία {сердце}. Что касается передачи слова וַיִּצְלַח, LXX поддерживают Феодотион (ἀναθάλλω) {вновь расцветать} и Симмах (ἀνθῆω) {процветать}, что указывает на глг. וַיִּצְלַח. (См.: Боголюбский. Замечания на текст Псалтири. С. 7).

от места их» (Сир 46:15), т.е., очевидно, из мест их погребения или гибели¹. Кости могут быть отягощены грехом²; в этом случае они, вероятно, не оживут. Вопрос, обращенный к пророку Иезекиилю: «Оживут ли кости сии?» — связан, вероятно, именно с этой перспективой, т.е. Бог спрашивает его не о возможности воскресения как таковой, а о том, сможет ли воскреснуть «весь дом Израилев», скончавшийся на чужбине в наказание за свои преступления. Существенный аргумент в пользу именно такого понимания темы роста костей предоставляет нам одно чтение греческой версии книги Царств, где некий пророк, умирая, просит похоронить себя вместе с ранее умершим праведником: «Погребите меня в этой гробнице, где погребен был человек Божий, с костями его положите меня, *чтобы спаслись* (ἵνα σωθῶσι) *кости мои с костями его*» (3 Цар 13:31)³.

Не случайно, по-видимому, прорастающие кости сравниваются именно с травой, хотя для метафоры физической силы можно было бы найти более подходящие эквиваленты. Обычно человек метафорически называется «травой» и «цветом полевым» именно в силу мимолетности своей жизни (Ис 40:6–8 и мн. др.). Вместе с тем в аккадских источниках именно трава представляет собой пищу бессмертия, — ее уносит Гильгамеш из дома своего предка и похищает Этана с неба⁴, — видимо, именно в силу того, что на земле трава является как бы элементарной и легко приспособляющейся, но в то же время и уязвимой формой жизни. В свою очередь отсюда можно понять, что жизнь мыслится как рост, направление (очевидно, к небу), с чем связана художественная метафора воскресения как «прозябания» подобно растениям. Но метафора имела в своей основе бытийную аналогию, так как общим основанием для веры в воскресение из мертвых и для ожидания ежегодного плодоношения земли было представление об избыточной и животворящей силе Бога, проявленность которой в природе — сначала натуралистически, а затем уже и метафорически — воспринималась не только как солнечный свет, но

¹ Сравнение костей и растений прочно укоренилось в традиции. Так, АН I. XXXI говорит: «В мире деревья, и в человеке деревья — это его кости».

² «И осталось беззаконие их на костях их, потому что они, как сильные, были ужасом на земле живых» (Иез 32:27).

³ В МТ этого окончания фразы нет, но оно могло быть в евр. прототипе Септуагинты (см.: Septuaginta Deutsch, ad loc.).

⁴ Крамер. Мифология Шумера и Аккада. С. 151, прим. 43.

и как вода. На это указывает изречение пророка Исаии, которое мы цитируем по Септуагинте: «Воскреснут (ἀναστήσονται) мертвые, и восстанут (ἐγερθήσονται) те, что в могилах, и возрадуются те, кто в земле (οἱ ἐν τῇ γῇ): ведь роса, которая от Тебя, исцеление (ἰαμα) им, а земля (ἡ δὲ γῇ) нечестивых погибнет» (Ис 26:19)¹.

Обращают на себя внимание следующие особенности греческого извода этого пророчества.

1. Глаголом ἀνίστημι {воскресать} проинтерпретирован глагол πῖπ {жить}.

2. Отождествлением понятий עפר {прах} и ἔρκα {земля} через перевод их одним и тем же словом γῇ {земля} толковник отделяет часть покойников, — а именно, «землю нечестивых», — от воскресших.

3. Выражение לראש טל может быть понято неоднозначно: «роса растений» (Син) или «светоносная роса» (РБО). Ассоциативную связь между ростом растений и лучами света в Библии мы уже отмечали. Толковники говорят здесь о целительных свойствах росы, что ставит данный текст в ряд с другими фрагментами, где рассматривается вопрос об «исцелении» мертвецов.

Автор Премудрости Соломона, выдвигая заведомо ложный тезис от лица «нечестивых», пишет, что «нет исцеления (ἰασίς) в кончине человека» (Прем 2:1). Таким образом, смерть понимается как болезнь, однако болезнь особого рода. В той же 16-й главе греческой книги пророка Исаии несколько выше процитированных строк об исцеляющей росе утверждается, что «мертвые не увидят жизни, и даже врачи не воскресят» (Ис 26:14). Слово «врачи» здесь — буквальный перевод еврейского רופאים (рофеим), однако МТ читает здесь רפאים (рефаим), т.е. в иудейском варианте речь идет об исполинах или тенях умерших и вместо «не воскресят» (что звучало бы как בל יקמו) о них утверждается что они «не воскреснут» (בל יקמו). Между тем чтение LXX в этом месте традиционно. Похожий прецедент есть и в переводе Псалтири: «Разве для мертвых Ты творишь чудеса? Или врачи воскресят [их], и будут благодарить Тебя?» (Пс 87:11) Перевод книги Иова подобным

¹ МТ: יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלך וארץ רפאים תפיל {Будут жить мертвецы Твои, встанут трупы и пробудятся лежащие в прахе, ибо роса светлая — роса Твоя, и земля рефаимов извергнет}. Последнее слово можно интерпретировать и как «провалит», т.е. куда извергнет, неясно. Отגלג נפל означает в том числе «выкидыш».

образом интерпретирует глагол 𐎧𐎺𐎠: «Он изливает бесчестие на князей, а смиренных Он исцелил» (Иов 12:21). Возможно, что *рефаимов* толковники отождествляют с *рофеимами* сознательно, в каждом случае понимая под ними не простых «умерших», а могущественных древних «исполинов», которым приписывались магические способности, в том числе цельбы. Неспособность их воскресить кого-либо наглядно демонстрируется тем, что сами они погибли при потопе. Сходные представления о врачебной магии были у вавилонян, которые связывали врачебное искусство с «пробуждением мертвых»¹.

Итак, если приведенные выше примеры рассматривать с точки зрения холистского анализа, то картина получается следующая: немоющее искусство древних «врачей», которое обличается в никчемности особенно тем, что сами они давно лежат в местах своего упокоения, противопоставляется (особенно явно в 26-й главе Исаии) естественным целительным свойствам Божьей росы: «Ведь роса, что от Тебя, исцеление им». Роса связывается с жизнью, как уже отмечалось, во многих местах Ветхого Завета. Именно с ней сравнивается благословение на «жизнь до века» (Пс 132:3), а также, по версии масоретов, рождение идеального царя, который «от потока на пути будет пить, и поэтому поднимет голову» (Пс 109:7). Согласно Септуагинте в другом псалме сам идеальный царь сойдет на землю, «как дождь на руно и как капля, росящая на землю» (Пс 71:6). Все эти представления характеризуют ожидание эсхатологической эры, когда Сам Господь «уврачуе отпадение их... будет росой для Израиля» (Ос 14:5–6). К этому стоит добавить, что традиционные иудейские молитвы упоминают о силе дождей в славословии о воскресении мертвых (см.: Берахот V. 2).

Наиболее явно, если говорить о своеобразных чтениях древнегреческого перевода Библии, вера в воскресение из мертвых представлена в книге Иова. Свидетельство этого памятника ценно прежде всего тем, что интересующие нас фрагменты хорошо прочитываются в более широком контексте, позволяя предположить наличие разночтений уже в еврейском оригинале. Причем

¹ См.: Делич Ф. Библия и Вавилон. 6-е изд. М., 2007. С. 59. В.К. Шилейко отмечает, что «вавилонская религия приписывала способность оживлять мертвых богам врачевания Мардуку (аналог шумерского целителя Асарлухи) и Гуле» (Ассирио-вавилонский эпос. С. 604).

если более достоверным считается более связный текст, то Септуагинта вправе претендовать здесь на историческое первенство. Рассмотрим вначале 14-ю главу, которая представляет собой законченный в смысловом отношении отрывок, воспроизводящий речь самого Иова:

Иов 14 LXX

¹Человек, рожденный женою, недолговечен, и гнев пребывает на нем¹; ²или он подобен цветку, который зацвел и опал; он убегает как тень и не стоит на месте. ³Но не его ли Ты сделал предметом рассмотрения² и заставил предстать на суд пред Тобою? ⁴Ибо кто тот, который чист будет от скверны?³ Никто, ⁵если даже один день проживет на земле⁴; но и месяцы его исчислены Тобою, срок Ты положил ему, и не преступит [предела]. ⁶Отступи от него, чтобы он мог передохнуть и счесть свою жизнь благом, как наемник. ⁷Ведь и дереву есть надежда: если срубят его, зацветет опять, ибо отросток его сохранится; ⁸если же состарится в земле корень его, или на камне иссякнет ствол его, ⁹то зацветет [снова] под влиянием воды, даст побеги посаженное вновь. ¹⁰А человек умерший отошел, пал, и больше нет его⁵. ¹¹Со временем оскудевает море, опустелая река пересыхает: ¹²человек же, уснув, не встанет, пока не будет небо сошвено⁶, ✕ и не пробудятся [все] от сна своего.†

¹ Греч. πλήρης ὀργῆς является пер. с евр. גָּזַע רַע, что в новых пер. интерпретируется как «пресыщен печальями» (Син), «полон тревог» (РБО). Слово גָּזַע означает как «волнение», так и «гнев», поэтому и древние толковники не погрешили против букв. смысла.

² Евр. עָלָה לְפָנַי עֵינַי {на него отверз очи Свои} соответствует в греч. τοῦτοῦ λόγου ἐποίησάω {букв.: его сделал Ты словом}, т.е. избрал в качестве предмета мысли, речи, заботы и т.п.

³ МТ: מִי יִתֵּן טָהוֹר מִטָּמֵא {кто извлечет чистое из нечистого?}. В прототипе LXX (τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ρύπου;), видимо, подразумевается фраза מִי יִתֵּן טָהוֹר מִטָּמֵא. Но может быть и так: переводчик истолковал букв. пер. подстрочника из МТ — «Кто даст чистое от нечистого?»

⁴ МТ.: אִם יִגְדַּל יָמָיו {если дни его ограничены}. В прототипе LXX (ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ θὸς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς), видимо, אִם יִגְדַּל יָמָיו {если ограничил [один] день [все] дни его}.

⁵ МТ: וְאֵי {и где он?}, LXX οὐκέτι ἐστὶ {и нет его} соответствует евр. וְאֵי.

⁶ МТ: לֹא יִקְצוּ שָׁמַיִם בְּלֹחֵי עָד. Начиная с блж. Иеронима эта фраза трактовалась в смысле: «До скончания неба не проснутся». LXX, видимо, графему קָצוּ читали не куц [пробуждаться], а коц [колоть], в значении «шить». Мотив сшивания неба имеет очевидные апокалиптические параллели.

¹³ О, если бы во аде Ты сохранил меня, скрыл бы меня, пока не пройдет гнев Твой: назначь мне время, когда Ты вспомнишь обо мне. ¹⁴ Ведь если умрет человек, окончив дни жизни своей, жив будет¹; я потерплю, пока вновь не стану быть². ¹⁵ После этого Ты призовешь меня, и я послушаюсь Тебя; Ты же созданий рук Твоих не отвергни. ¹⁶ Но Ты исчислил мои деяния, ни один из грехов моих не пройдет мимо Тебя: ¹⁷ Ты запечатал мои беззакония в мешке, отметил все то, что я преступил невольно. ¹⁸ ✠ Поистине, и гора расседаясь рассядется, и скала сдвинется с места своего; ¹⁹ воды стирают камни, воды покрывают доверха высоты земли: так и ожидание человека Ты губишь.† ²⁰ Отринул его до конца, и он отошел: с изменившимся лицом отпустил его. ²¹ Много ли сыновей у него, не ведает, мало ли их стало, не знает: ²² но тела его болели, душа его саму себя оплакивала.

Процитированный текст, рассматриваемый как целое, содержит и утверждение, и отрицание веры в воскресение из мертвых, причем они логически согласуются друг с другом в рамках общей композиции. Жалобную речь Иова можно разделить на следующие части.

1. Преамбула (стт. 1–3). В ней Иов ограничивается замечанием, что смертный человек (βροτός) недолговечен и непостоянен. Он объясняет это тем, что человек подлежит гневу Божию. Он также указывает на причину этого: «рожденный женою» (ср. п. II. 3.1. б). Отсюда делается вывод об абсурдности предположения, что Бог может испытывать подобное существо или судиться с ним.

2. Рассуждение о найме и образ дерева (стт. 4–10). Иов просит себе расчета, которым, по всей видимости, является спокойная смерть, упокоевание с отцами. Если в МТ концовка фразы *עד ירצה כשכיר יומו* {доколе не окончит, как наемник, дня своего}, то в LXX на место *יום* {день} подставляется βίος {жизнь}, — это сознательная интерпретация переводчика, в которой речь идет об

¹ МТ: הֲיִחַי {будет ли жив?} В прототипе LXX, видимо, יִחַי {и будет жив}.

² МТ: כָּל יְמֵי עַבְדִּי אֶחָל עַד בֹּא פְלִיפִּי {Пока тянется моя служба, буду ждать, не придет ли избавление} (РБО). В LXX первая часть фразы относится к предыдущему ст., причем читается כָּל יְמֵי עַבְדִּי {все дни службы / силы его} и толкуется как «закончив дни жизни своей», т.е. сколько есть сил жить (см. далее в п. 4). В конце фразы слово פְּלִיפִּי {смена, очередь} понято переводчиками в смысле указания на *новое бытие* умершего человека.

удовлетворенности окончанием жизни как срока службы. Указывая на дерево, которое может оправиться даже после самой тяжелой болезни, герой намеком просит себе смерти. «Ответом» на эту просьбу в конце книги будет многочадие исцеленного Иова, символически совпадающее с тем, что было сказано им о сухом дереве в данном фрагменте.

3. Рассуждение о воскресении (стт. 11–12) объясняет, почему смерть в качестве оплаты по найму признана удовлетворительной. В предыдущем стихе вода была упомянута как источник жизни, здесь пересыхающий водоем становится символом оскудевшей жизненной силы. В ст. 19 вода уже однозначно знаменует собой смерть. Вообще водные символы в книге Иова чаще указывают на враждебную человеку стихию (стт. 12:15, 22:11, 26:5 и др.); только «чистые», проточные воды, а также дождь и роса дают жизнь (ст. 8:11, 11:15). В данном случае, возможно, только река есть жизнь, а соленые воды моря указывают на смерть: человек не встанет из могилы, как пересохшее русло реки не наполнится водой; но и смерть оскудеет, подобно морю, когда небо восстановится в своей целостности, каким оно было до потопа (ср. ст. 26:8), и умершие восстанут¹.

4. Рассуждение об аде (стт. 13–15). В этой части монолога излагаются традиционные взгляды на Шеол, состоящие в гармонии с верой в воскресение из мертвых: а) это место, где человек «скрыт»; б) место, где человек «забыт»; в) место, где человек «спит»; г) место, пребывание в котором не может считаться «бытием» или «наличием»². Из отрывка также следует, что акт воскрешения понимается как окончание гнева, воспоминание и призывание человека, его пакибытие (παλιγγενεσία); воскреснуть — значит отозваться³. Жизнь (βίος), которая заканчивается

¹ Современные комментаторы, однако, ставят под сомнение интерпретацию ст. 12 в смысле учения о воскресении, особенно ввиду отсутствия в старой редакции LXX второй половины стиха (Septuaginta Deutsch, ad loc.). Дальнейший контекст главы этого мнения не поддерживает.

² Ср.: ἀνέσ μου, ἵνα ἀναψύξω πρὸ τοῦ με ἀπελθεῖν καὶ οὐκέτι μὴ ὑπάρξω {отпусти меня, чтобы мне передохнуть, прежде чем отойду и больше не будет меня}. Глг. ὑπάρξω {быть в наличии, присутствовать} с двойной частицей отрицания οὐκέτι μὴ {больше [никогда] не} употреблен для пер. евр. отрицания ׀לן {и нет меня}.

³ Рост растений также описывается как *отклик* и *слух* (Ос 2:21–22). В кумранском документе «Мессиянский апокалипсис» (4Q521) можно заметить

смертью, соответствует здесь евр. *קֶזֶז* {служба, сила}, т.е. проводится параллель с темой наемника, представленной в ст. 6.

5. Песнь отчаяния (стт. 16–22). В финальной части речи трагического героя выясняется, что все сказанное выше было исповеданием веры, отражающим только желательное положение дел. На собственном же примере Иов убеждается в ином: Бог обращает внимание на каждый грех, отмеривает преступления, как сельский чиновник зерно, не прощает долгов. Даже если бы человеческое терпение было высоким, как гора, твердым, как скала, то и ему приходит конец. В описании «холмов земли», покрытых водой, очевидны коннотации с рассказом о всемирном потопе. Здесь же автор возвращается к рассуждению о найме: обманутый хозяином в своих ожиданиях, наемник уходит с «изменившимся лицом». Иов не оспаривает онтологию пребывания в Шеоле, не настаивает на полном прекращении восприятия после смерти, — такие вопросы, по-видимому, вообще не входили в поле зрения древнего читателя, ввиду отсутствия умозрительной психологии они были невозможными, — он только выражает неверие в будущее возобновление жизни.

Проведенный анализ композиции требует пересмотра сложившихся взглядов на выражение веры в воскресение в книге Иова Септуагинты, согласно которым «она [вера] представляет собой не ожидание эсхатологического восстановления народа Божия, — коллективный аспект здесь полностью сходит на нет, — а проявляется в ходе решения ключевого для Иова вопроса о человеческих страданиях, об отношениях между Богом и человеком, о Божественном правосудии»¹. Автор процитированного суждения располагает идеи не в том порядке, в каком они действительно появляются и связываются между собою в тексте. Он справедливо замечает, что в книге Иова смещен акцент с коллективного на индивидуальное, причем это касается не собственно греческого перевода, но самого первоначального текста, более того — сюжета, в центр которого поставлен нееврей, что заведомо снижает для древнееврейского читателя коллективную

корреляцию между тем, что Мессию должны *услышать* небеса и земля, и тем, что он воскрешает умерших. Ср. тж. *Кирсберг*. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. С. 46.

¹ *Schnocks J.* The Hope for Resurrection in the Book of Job // *The Septuagint and Messianism*. P. 291.

ценность его истории. Можно наблюдать, однако, такое же смещение акцента в целом ряде псалмов, да и вообще нет такого раздела Библии, где примат рода над индивидом был бы выдержан вполне последовательно. Тем не менее в основе рассуждений Иова, как их воспроизводит греческая редакция, лежат обычные древнееврейские представления об аде и о пробуждении мертвых, которое понимается и как восстание по «зову» Господа, и как аналог весеннего пробуждения природы. Эти воззрения, именно в качестве *обычных и общепринятых*, Иов подвергает глубокому, трагически окрашенному сомнению, основанием для которого является поступок Бога, производящий впечатление вероломного.

Уже отмечалось (в разделе II. 2.2), что ключевой проблемой кн. Иова является самоубийство. Свою завязку диалог мудрецов получает еще до прибытия друзей Иова, в реплике, которую бросает ему жена: «Похули Бога, и умрешь» (Иов 2:9)¹. Сам образ жены для темы настоящего раздела более чем примечателен: она советует Иову покончить с собой, и она же рождает ему новых сыновей и дочерей. Жена символизирует жизнь и смерть, в точном соответствии с общей библейской трактовкой женщины как «Евы» {Оживляющей} (Быт 3:20) и в то же время той, через которую «все мы умираем» (Сир 25:27). Дуализм трактовки сближает образ жены с водной стихией, так что главным противоречием книги становится разлад природного и личностного начал: Иов терпит вопреки всем доводам природы, вопреки очевидности того, что его страдания невыносимы и безнадежны. Вопрос: на чью сторону встанет разум, этот сторонний наблюдатель и ре-

¹ Так по пер. РБО. В Син: «Похули Бога, и умри». В евр. тексте эвфемизм: בָּרַךְ אֱלֹהִים {Благослови Бога и умри}, который Септуагинта переводит эвфемизмом же: εἰπὼν τι ρῆμα πρὸς κύριον καὶ τελευτά {Скажи некое слово ко Господу, и умри}. Кроме того, греч. версия существенно расширяет речь жены, воссоздавая ее аргументацию следующим образом: «Доколе ты будешь терпеть [и думать:] вот, подожду еще немного в надежде спасения моего? Ибо погибли с земли память твоя, сыновья и дочери, болезни чрева моего и труды, которыми напрасно трудилась. Сам ты сидишь в смраде червей, проводя ночь без покрова, а я скитаюсь и служу, перехожу с места на место, из дома в дом, ожидая, когда зайдет солнце, чтобы успокоиться от трудов моих и болезней, которые ныне удручают меня...» (Син). Таким образом, традиция, стоящая за греч. изводом, понимала первоначальное молчание Иова как терпение *в надежде на спасение*, а речь жены — как призыв к прекращению терпения.

зонер? Он и приходит к Иову в лице трех мудрецов, старший из которых «днями превышает отца его» (Иов 15:10). В диалоге с ними разыгрывается самая грандиозная драма Ветхого Завета, с которой по глубинному трагическому накалу может сравниться, по нашему мнению, лишь история Давида и Авессалома: герой ведет свою речь на грани хулы против Бога, только что не переступая эту грань. Мысль Иова в своем движении логически образует полукруг, касающийся той точки, за которой начинается столь желанная ему смерть; мысль его друзей — другой полукруг, отрицающий самооправдание Иова и выдвигаемыми против него ложными подозрениями восстанавливающий равновесие во вселенной: Бог милует праведников, наказывая нечестивых. В итоге логика Иова оказывается более правдивой (ст. 42:7), так как именно ей возможно родить призыв к чистому «терпению Господа» (ср. Пс 26:14).

Итак, в сущности кн. Иова воспроизводит стандартный расклад библейской мысли, хотя делается это под особым углом зрения. Осмысление судьбы человека в категориях завета и найма, трудности, возникающие при таком осмыслении, переход на новый уровень, где испытание и терпение становятся самоценными, наконец, возвращение к идее Божественной справедливости уже на этом новом уровне, — когда она становится воздаянием за чистое терпение, перекрывающее праведность в исполнении религиозного закона, — всем этим человеческая вера как бы «выталкивается» в область учения о бессмертии, потому что иллюстративное земное благополучие последних лет жизни героя, конечно, не считалось общим правилом для всех терпящих праведников, и самое число лет, которое он прожил после своего выздоровления (два раза по 70), является, скорее всего, символическим удвоением «недели» бытия мира, т.е. отзвуком библейского выражения «век века». Ввиду всего сказанного вполне органично выглядит приписка в конце перевода по версии Септуагинты, которая сообщает о родословии героя по некой «Сирийской книге» (Συριακῇ βιβλῶς), а начинается такими словами: «Написано, что ему надлежит воскреснуть (ἀναστήσεσθαι) с теми, которых воскресит Господь». Где именно это «написано», с точки зрения эсхатологического сознания не так уж важно — по всей вероятности, даже не в упомянутой «Сирийской книге», а у Господа на небесах, в «Книге жизни».

Согласно с круговым алгоритмом движения мысли, уже отмечавшимся нами для книг из корпуса Премудрости, скептическая позиция Иова относительно жизни после смерти также не остается окончательной. В одной из дальнейших глав она опять сменяется верой в спасение, которая придает смысл страданиям праведника:

Иов 19:21–29 LXX

²¹ Помилуйте меня, помилуйте меня, о други! Ведь рука Господня, она коснулась меня. ²² Почто и вы гоните меня, как Господь? Не можете насытиться плотью моей? ²³ О, если бы написаны были слова мои, запечатлены в книге навек¹, ²⁴ на доске железной и оловянной, или на камнях изваяны! ²⁵ Но я знаю, что присносущен², Кто искупит меня на земле³, ²⁶ воскресит кожу мою⁴, терпящую [все] это: ведь от Господа [все] то мне свершилось⁵, ²⁷ что я сам знаю в себе⁶, что мои очи видели, а не иной: ибо все у меня свершилось внутри⁷. ²⁸ А если вы скажете: Что будем говорить против него? причину случившегося в нем самом найдем! ²⁹ — то убойтесь и вы меча, ибо ярость падет на беззаконных, и тогда узнают они, где их вещество⁸.

¹ В МТ *לעל* {навсегда}, в Pesh *לחלח* {навек}. Это слово в LXX перемещено из середины следующего ст. в конец 23-го, тем самым «книга», о которой идет речь, отождествляется с неразрушимыми материалами, на которых герой хотел бы запечатлеть свою речь.

² Словом *ἀΐνναός* {букв. присно-текущий} передано сочетание слов *ἰὼν καὶ μέλλων* {живой и будущий}, которые в МТ отнесены, соответственно, к концу первой и началу второй полустроф данного ст.

³ Греч. *ἐπὶ γῆς* соответствует евр. *עַל עָפָר* {над прахом}. Ср. Pesh: *עַל אֲרָצָה* {над землей}. Возможно, как это имеет место в Слав, данные слова относились первоначально к следующему ст.: «над землей воскресит кожу мою».

⁴ Вероятно, *קוּם וְאָחַז* {поднимет; и затем...} прочитано как *קוּם וְאָחַז* {поднимет и соберет воедино}.

⁵ МТ: *וּמִבְשָׂרִי אֶחָז אֱלֹהִים* {и я во плоти моей узрю Бога} (Син), вариант: {лишаясь плоти, я увижу Бога} (РБО). Вероятно, пер. LXX представляет собой эвфемистическую передачу фразы, тождественной по своим графическим элементам: *וּמִבְשָׂרִי אֶחָז הָאֱלֹהִים* {а от плоти моей отнял Бог}.

⁶ Евр.: *אֲשֶׁר אֲנִי אֶחָז לִי* {букв.: то, что я увижу себе}.

⁷ По всей видимости, чтение LXX в этом ст. связано с глг. *כָּלָה* {кончатся, прекращаться}, который передан как *συντελέω*.

⁸ В греч.: *τότε γινώσκονται πού ἐστὶν αὐτῶν ἡ ὕλη*. Вместо *ἵδω* {что [есть] суд}, переводчики читали, скорее всего, *ἵστα* {что [за] основа [у них]}. Ср.: *Septuaginta Deutsch, ad loc.*

Единство и законченность этому отрывку придает хиастически организованный параллелизм, в котором соответствия располагаются следующим образом:

ст. 21: призыв к друзьям; рука Господня.

ст. 29: призыв к друзьям; меч [Господень].

ст. 22: друзья «гонят» Иова.

ст. 28: друзья говорят против Иова.

ст. 23: речь, запечатленная в книге.

ст. 27: знание, находящееся внутри.

ст. 24: письмо по металлу, резьба по камню.

ст. 26: болезнь и воскресение покровов тела.

В центре структуры находится стих 25-й. В нем, как и подобает, речь идет о Боге, Который «присносущен». Так вера в неисчерпаемость Божественной жизни оказывается интегральной для двух родов ожиданий Иова: он хочет, чтобы его слова сохранились на века, и он ждет воскресения своего тела, пораженного проказой. Тем самым вечность «книги», о которой говорится в первой половине речи, переносится на тело Иова, и это более явное свидетельство веры в воскресение, чем сам по себе глагол ἀνίστημι {воскрешать}. Иов находит *смысл* воскресения в своем свидетельстве об истине, которую он «сам знает в себе... внутри», т.е. он сам — запечатанная книга, и его собственное тело будет вечным материалом для хранения его слов. Поэтому друзья, которые хотят найти причину страданий праведника в нем самом, как бы поедают его тело, уничтожая то писание истины, которым является его слово. Сами они при этом забывают, что состоят из вещества (ὕλη) и будут подвержены в точности тем же испытаниям за свои беззакония. Очевидно, что «беззаконником» (ἄνομος) здесь, как это неоднократно повторяется в разных местах книги, называется всякий человек от рождения до смерти. Человек беззаконен по природе, поскольку не в силах исполнить Закон Божий. Следовательно, судьба Иова есть судьба человека вообще. Исходя из такого смиренного понимания своей судьбы он исповедует, что «все это совершилось» ему «от Господа». Само терпение Иова, таким образом, оказывается процессом записи книги, его прокаженная кожа и огорченная душа уподобляются

исписанному отвне и изнутри свитку, и тем осмысливается страдание на данном этапе диалога мудрецов.

Итак, для греческой книги Иова имеет силу замечание Й. Шнокса, согласно которому в истории библейской эсхатологии «Септуагинте принадлежит ключевое место, так как она остается верной еврейскому оригиналу в буквальном переводе даже тех пассажей, где воскресение мертвых прямо отрицается, однако... при переводе трудных пассажей переводчики дают волю собственным представлениям, для которых идея воскресения вполне вероятна»¹. Добавим к этому, что отмеченный ранее на основе множества примеров и параллелей с другими традициями религиозной мысли ближневосточных народов натурализм древнееврейских представлений о воскресении свидетельствует в пользу их древности, не давая повода заподозрить какие-либо эллинистические влияния, связанные с философскими доктринами дуализма. Это придает значительный вес тем чтениям Септуагинты, которые касаются данного вопроса. Таким образом, можно считать результатом развития интенций, уже существовавших с глубокой древности, ту положительную доктрину бессмертия человека, которая, наряду с произведениями сектантского цикла (кнн. Еноха, Юбилеев и др.), появляется в кн. Премудрости Соломона и представляет собой синтез известных положений античной философской космологии с ключевыми данными ветхозаветной теодицеи: «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος)². Но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем 2:24).

в) Внешний и внутренний человек

Отдельным заслуживающим рассмотрения вопросом является определение места Септуагинты в истории учения о душе как субстанции, которое в Средние века тяготело к психофизическому дуализму (наиболее полно выраженному впоследствии

¹ Schnocks J. The Hope for Resurrection in the Book of Job // The Septuagint and Messianism. P. 299.

² Ср. с учением Платона о космосе как «втором божестве», которое полностью отсутствует в «Александрийском каноне». Радикальная антропологизация эллинской мысли, свойственная христианской эпохе и предопределившая все догматические споры, а также — при ее отрыве от теологии — всю специфику западной цивилизации, начинается отсюда.

Декартом) не без влияния традиции платоников. Роль платонической аргументации, сыгравшей решающую роль в процессе становления, например, подхода блж. Августина к этому вопросу (ср. его диалог «Против академиков»), однако, в целом не следует преувеличивать. Тем более нельзя экстраполировать особенности данного философского течения, не самого влиятельного в эпоху перевода Септуагинты, на греческую мысль раннего александрийского периода и зависимую от нее культуру в целом.

Платон свои рассуждения о бессмертии начинает не с априоризма, которым они бы характеризовались как в своей основе общепризнанные или общеизвестные, но предпосылает им широкое обоснование общеидеалистического порядка. В его диалогах прежде всего формируется представление об истинном, т.е. божественном мире как умопостигаемом, затем о богах как об умопостигаемых сущностях, наконец, о душе как постигающей этот род бытия и потому — исходя из того, что все реальное познается посредством сродного ему, — самой принадлежащей к разряду существ умопостигаемых, а значит, неразрушимых и вечных¹.

Это учение не было типичным для эллинского мировосприятия и, обладая известной преемственностью с пифагорейской философией, а также с орфической мистикой, больше апеллировало к мудрости Востока, чем к общим понятиям греков. Аристотель, в свою очередь, отрицал вечное бытие души человеческой исходя из своего учения об умопостигаемых предметах, которое отличалось от учения Платона: душа не является бессмертной не потому, что не может быть бессмертного интеллекта (напротив, он как раз существует), а потому, что сама она не является интеллектом, как и универсалии не являются умопостигаемыми сущностями, т.е. идеями. Для стоиков, по крайней мере в римское время, бессмертие души составляло предмет постоянных тяжелых раздумий и сомнений. Марк Аврелий впервые, наверное, ставит в связи с этим вопрос о бессмысленности жизни, которая лишена личной бесконечной перспективы, и решает его в своих дневниковых записях только гипотетически.

Итак, рассуждая об эллинистических влияниях в связи с «проникновением» в библейскую веру элементов дуализма, важ-

¹ Аргументация бессмертия души в диалоге «Федон», представляющаяся самодостаточной, может быть, сознательно сделана философом достаточно слабой, чтобы показать ее принципиальную несамодостаточность.

но удерживать во внимании тот факт, что сама интерпретация, данная сложнейшим философским вопросам и их трактовкам у Платона и последующих мыслителей в иудейской и христианской традициях, имела свои основы вне собственно эллинской культуры мысли.

Ключевым звеном при ретроспективном изучении этого вопроса является учение о человеке апостола Павла, которое содержит, с одной стороны, некоторые признаки дуализма, но, с другой стороны, представляется терминологически, да и по существу независимым от греческого философского контекста. Дуалистические различия апостол проводит главным образом между духом и плотью, а не между душой и телом, и они более корректно могут быть охарактеризованы не с точки зрения дуализма субстанций, а с точки зрения дуализма «помышлений». Иными словами, различие «внутреннего» и «внешнего» человека в посланиях Павла имеет прежде всего психологическую природу, и можно сказать, что «дух» и «плоть» представляют собой в его языке два аспекта «души» — как области, преобразующейся под воздействием процесса мышления. «Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном. Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:5–7). Отсюда и повеление предать грешника «сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор 5:5), может быть истолковано как отлучение от участия в сакраментальной жизни Церкви, чтобы в борьбе с искушениями преступник «износил» свои плотские помышления, утомился от них и ощутил живую потребность в обновлении духовной стороны своей природы.

В Септуагинте различие «внутреннего» и «внешнего» человека также имеет место, причем именно внутренний аспект личности признается существенным: «Глубже всего сердце — вот человек, и кто познает его?» (Иер 17:9)¹ Сокровенное течение

¹ МТ: לֵב הָאִישׁ מִי יֵדָע {Лукаво сердце более всего и крайне испорчено; кто узнает его?} (Син). LXX читают שֵׁן לֹא אִנּוּשׁ {лукавый}, а אִנּוּשׁ {человек}. Слово שֵׁן можно перевести как «след», что иногда является метафорой неисследимости (ср. Пс 76:20). Подстрочник LXX, скорее всего, выглядел так: «След сердца — [глубок] паче всех, и это человек, кто узнает его?»

мысли, как и сама мудрость, признается животворящим: «Слово в сердце человека — глубокая вода, река ключом бьющая и источник жизни» (Притч 18:4)¹. В целом ряде книг от Иова до 4-й книги Маккавеев эквивалентом евр. לֵב {сердце} выступает греч. νοῦς {ум}, причем такое словоупотребление, вообще характерное для архаики², возводится исследователями к Гомеру³. Еврейский язык не имел термина, который точно можно было бы перевести как νοῦς. В некоторых грекоязычных текстах Библии «сердце» так и сохраняет ключевое значение в описании внутреннего мира человека, причем здесь уже предвосхищается известный богословский тезис о том, что невыразимость человеческой личности служит отображением непостижимости Бога: «Вам не постигнуть глубины сердца у человека и не понять слов мысли его: как же испытаете вы Бога, сотворившего все это, и познаете ум Его, и поймете мысль Его?» (Иудиф 8:14)⁴

Поводом для рассмотрения души как самостоятельной сущности является несоответствие двух уровней человеческого бытия, вписанное в более широкий контекст основной для библейского человека проблемы несоответствия нормативного и реального, предписанного и совершаемого, — проблемы, которая разрешается в теодицею. Так Иов, желая доказать свою невинность, хотел бы вынуть из себя душу и локализовать ее для рассмотрения: «Раскрою зубами плоть мою, и душу свою положу на ладони. Пусть убьет меня Сильный, как Он и начал уже, но я намерен говорить и оправдываться перед Ним. Это будет мне спасением, потому что лезть не войдет к Нему» (Иов 13:14–16). В том, что Иов открывает покровы плоти, дабы явить непорочность своей души, видится и символический смысл его прокла-

¹ В МТ: «Слова уст человеческих — глубокие воды; источник мудрости — струящийся поток». Представляется, что эта цитата из LXX больше помогает понять «Логос» евангелиста Иоанна, чем все сочинения Филона вместе взятые.

² Например, в др.-кит. текстах (напр., Гуань-цзы), не говоря уже о будд., мы встречаем регулярное употребление слова «сердце» в значении сознающего и влаждующего в человеке.

³ *Dafni E.J. Noûs in der Septuaginta des Hiobbuches // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. 2006. № 1. P. 54.*

⁴ Данный тезис впоследствии встречается у апостола Павла (1 Кор 2:11) и играет заметную роль в антропологии св. Григория Нисского, изложенной им в трактате «Об устройении человека».

зы¹. Такова нравственная сторона представлений, имеющих общие черты с доктриной дуализма.

Другой выход на учение о субстанциальности души связан с идеей эсхатологического спасения: «Мы умрем смертью, и [будем] как вода, пролитая на землю, которая не соберется, и примет Бог душу, думая, отвергать ли от Себя отверженного» (2 Цар 14:14)². По смыслу греческого чтения, Бог принимает душу с намерением судить ее. Тема отвержения и принятия вновь прослеживается также в других текстах, например: «Ты не отвратил (ἀποστρέψης) человека в унижение (εἰς ταπεινώσιν), и сказал: Возвратитесь (ἐπιστρέψατε), сыны человеческие!» (Пс 89:3). Сказано это в контексте рассуждений о краткости человеческой жизни, которая как бы стремится к ничтожеству (ἐξουδενώματα). Поэтому возвращение человечества из «унижения» вызывает ассоциацию с восстанием из того состояния, в котором оно «исчезло от гнева Твоего» (ст. 8). Именно гнев считается здесь причиной смертности:

- а) Ибо мы исчезли от гнева Твоего,
- б) Смятены яростью Твоей.
- б) Ты положил беззакония наши пред Тобой,
- в) Век наш — в просвещение лица Твоего.
- в) Ибо все дни наши оскудели,
- а) И от гнева Твоего мы исчезли.

«Просвещение лица» (מאור פניך, φωτισμὸν τοῦ προσώπου σου) — это, по всей видимости, один взгляд или мигание глаз³. Таким образом, параллель получается полная: Бог смотрит на человечество, видит его греховность, и потому именно человек

¹ Ср. у апостола Павла: «Если внешний наш человек и глеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16).

² МТ: מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו ולא ישא אלהים נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח {ибо смертью умрем, и как вода, вылитая на землю, которая не соберется, и не примет Бог душу, а думая подумает, чтобы не отвергнуть от себя отверженного}. Речь эта приточна, и в ней возможно переплетение смыслов. Так, согласно некоторым пер. (напр., Син), во второй части ст. речь идет о Боге, Который думает, как бы не отвергнуть умершего, а согласно другим (напр., РБО), она относится уже к Давиду, как призыв «думая подумать» о снятии опалы с Авессалома. LXX прежде всего вместо מות נמות {не примет Бог душу}, т.е. «Бог не принимает никакого человека», читают καὶ λήψεται ὁ θεὸς ψυχὴν {и примет Бог душу}, что должно соответствовать евр. וישא אלהים נפש. Далее, конструкцию חשב מחשבות, которая выражает усиленное размышление, они передают глг. λογίζομαι {обдумывать}.

³ С учетом неоднократно упоминавшейся «световой» природы зрения.

существует не дольше, чем Бог на него смотрит, а из-за греховности Он больше уж не захочет его видеть. Разумеется, все это можно было бы отнести не к человеческой природе как таковой, а к еврейскому народу в один из трудных для него исторических периодов, когда сознание собственной греховности становилось в нем особенно острым. Но как бы в предупреждение такого взгляда псалом назван «Молитвой Моисея, человека Божия»¹. Если подразумевается, что Моисей выражает в нем скорбь о том поколении евреев, которое не вошло в землю обетованную, как и он сам, то в целом он апеллирует, безусловно, к состоянию всего человечества. При этом смысл недолговечности человеческой жизни полагается в том, «чтобы пришла на нас кротость, и мы бы научились» (ст. 10)². Человеческая жизнь, какая она есть, краткая и болезненная, наделяется смыслом, однако этот смысл — обучение (παιδεία). Познание десницы Божией, т.е. значения Его гнева, есть удел «обученных сердцем в мудрости» (τοὺς πεπαιδευμένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ)³. Псалмопевец призывает Господа также «обратиться» (ἐπιστρέψον) к человечеству, чтобы утешить рабов своих. Он говорит о том, что Бог утешит их «утром» (τὸ πρωῒ), дав полноту Своей милости, так что «во все дни наши мы возвеселимся — за дни, в которые Ты унизил (ἐταπείνωσας) нас, за лета, в которые мы видели злое» (ст. 15). Он просит Бога посмотреть на людей и сделать лице Свое светлым для них, наставить их сыновей, исправить «дела рук наших и дело рук наших» (ст. 17)⁴.

¹ מִשְׁחָא לְמֹשֶׁה אִישׁ אֱלֹהִים, προσευχή τοῦ Μωϋσῆ ἀνθρώπου τοῦ θεοῦ. Такое наименование Моисея было традиционным. Ср.: 1 Пар 23:14, 2 Езд 5:48.

² МТ: כִּי גַזְרָא חַיִּים וְנֹכַח {ибо проходит быстро, и мы изнемогаем}. LXX: ὅτι ἐπὶ ἤλθε πρᾶξις ἐφ' ἡμᾶς, καὶ παιδευθησόμεθα. Комментаторы Septuaginta Deutsch находят восстановление прототипа греч. пер. затруднительным. Мы предполагаем, что различие могло корениться в устной практике чтений, и возможна такая конъектура: כִּי גַזְרָא חַיִּים וְנֹכַח {чтобы пришло помышление о гневе их}, т.е. о причине быстро текущих лет.

³ МТ: נָבִיא לְבַב כֶּחֱמָה {дай обрести мудрость сердца} (РБО). LXX: τοὺς πεπαιδευμένους τῇ καρδίᾳ ἐν σοφίᾳ. Восстановить прототип затруднительно. Возможны варианты реконструкции: נְבִיאִים {пророчествующие}, נְבִיאִים {плодоносящие}, נְבִיאִים {успокоившиеся}, но все они довольно произвольны.

⁴ Греч.: καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ἡμῶν κατεύθυνον ἐφ' ἡμᾶς καὶ τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ἡμῶν κατεύθυνον. В МТ дважды повторяется «дело рук наших» (דְּמַעַל דְּיָדֵינוּ). Вероятно, lectio difficilior здесь древнее. Греч. текст, с учетом всего контекста, обобщает человеческую жизнь как «дело рук», состоящее из множества дел, тем самым интерпретируя тему псалма как *итог жизни*.

Для сетований о краткости жизни концовка этой молитвы звучит слишком оптимистично; кроме того, непонятно, в чем будет заключаться та радость бытия, о которой в нем возвещается, если человек продолжит умирать после недолгой и, в общем, бессмысленной жизни. С учетом того, что поколение Моисея умерло в пустыне, эсхатологическое прочтение псалма не вызывает сомнений.

Мысль о зависимости бессмертия от отношения Бога к человеку как единственного фактора имеет параллели в междузаветной литературе, в частности в том положительно выраженном учении о бессмертии, которым характеризуется книга Еноха: «Никто не погибнет пред Господом духов, и никто не может погибнуть» (1 Ен X. 61). Четвертая же книга Маккавеев содержит тезис, практически совпадающий с евангельским аргументом в пользу воскресения: «Богу не умирают, как не умерли праотцы наши Авраам, Исаак и Иаков, но Богу живут» (4 Макк 7:19, Ср. Мф 22:32, Мк 12:27, Лк 20:38). Во всех этих текстах именно Бог выступает в качестве целевой причины бессмертия души, которая сохраняется лишь в силу того, что на нее направлено Его неотступное внимание.

Юнгеров принимал это положение также для еврейского текста Библии, считая его неотъемлемым признаком ветхозаветной антропологии. «Непоколебимая вера Давида в Бога, — писал он, — стояла выше обыкновенных, ежедневных фактов. Не признавая прекращения душевного общения с Богом по смерти, Давид считает невозможным даже разрушение своего тела... В чем убеждался Иов на основании идеи правосудия, в то верует Давид на основании глубокой религиозности... Псалмопевцы не могут думать, что смерть порвала их отношения к Иегове»¹. Септуагинта здесь обогащает наше понимание древнееврейской традиции некоторыми характерными чтениями, явно принадлежащими к тому же типу мышления, но по какой-либо причине стершимися в еврейском тексте. Например, это уже приводившееся прекрасное выражение «а душа моя Ему живет» (ή ψυχή μου αὐτῷ ζῇ, Пс 21:30). Напомним, что сказано это в контексте противопоставления героя псалма тем, которые «спускаются в землю». Не потому жива душа человеческая, что представляет

¹ Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 80.

собой нечто самосущее, а потому, что создана Богом для Себя. В отличие от платонизма, где активность в познании усваивается только душе, стремящейся к Благу и потому бессмертной, здесь воспроизводится уже отмечавшееся выше диалектическое отношение взаимного соответствия, описываемого речением апостола Павла «*познаю, так как я познан*»: душа и может искать Бога потому, что прежде Бог взыскал ее. При этом «намерение спасти», о котором идет речь во 2 Цар 14:14 LXX, может относиться только к воскресению из мертвых.

На пересечении веры в реальность посмертного пребывания с перспективой восстания из могил возникает образ Божественной десницы, сохраняющей в своей длани собор умерших, который позднее найдет свое развитие в христианской иконографии: «Души праведных в руке Божией, и мучение не коснется их. В глазах неразумных они казались умершими, и исход их считался погибелью, и отшествие от нас — уничтожением; но они пребывают в мире. Ибо хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия. И немного наказанные, они будут много облагодетельствованы, потому что Бог испытал их и нашел их достойными Его. Он испытал их как золото в горниле и принял их как жертву всесовершенную. Во время воздаяния им они воссияют как искры, бегущие по стеблю» (Прем 3:1–7). Переход через смерть, согласно этому тексту, дает человеку очищение, но таким образом, что выявляется изначальная чистота его природы; аналогия между блеском золота и сверканием искр, бегущих по стеблю, очевидна; между тем образ бегущих искр как символ жизни, а не смерти («во время воздаяния», т.е. после всеобщего суда, «они воссияют»), к тому же связанный с растительной тематикой, указывает именно на воскресение в теле.

Необходимая связь души с телом, которая после смерти проявляется в ожидании будущего воскресения и позволяет охарактеризовать пребывание в царстве теней как заведомо неполноценное бытие, накладывает ограничение на эллинизирующую трактовку библейского дуализма: здесь больше сходства с гомеровским эпосом (и аналогичными сюжетами аккадского и др. ближневосточных эпосов), нежели с развитым идеализмом Платона или стоическими допущениями. В Септуагинте понимание неразрывности связи между внутренним и внешним полностью сохраняется: смерть здесь рассматривается не как освобождение

из «темницы» тела, согласно классическому платоновскому сопоставлению σῶμα {тело} и στήλη {могила, надгробие}, а как «переселение» из шатра (Пс 51:7)¹, который делается опустевшим (Иер 10:20). Душа без тела сиротеет, становится бездомной, и ей волей-неволей приходится снова «вселиться», но теперь уже в могилу (Пс 48:12). Выше мы отмечали важность захоронений для древних евреев. Этим поддерживается предположение о непосредственной связи местопребывания костей с посмертным обиталищем души. Возможно, ветхозаветный ад — это могила как таковая, темное место в земле: пещера, ров, колодец, расщелина и т.п. Отсюда корректным выглядит эсхатологическое понимание фразы: «И плоть моя поселится с упованием (ἐλ' ἐλπίδι), что Ты не оставишь душу мою в аду, и не дашь преподобному Твоему видеть тление. Ты показал мне пути жизни» (Пс 15:9–11)². В контексте вышеизложенного «пути жизни» суть выходы из царства теней на «живую землю». Смерть имеет ворота, стены, засовы (Пс 9:14), у нее есть проходы (αἱ διέξοδοι τοῦ θανάτου), которыми владеет Господь (Пс 67:21)³. Праведники будут наследовать землю и «вселются» на ней навсегда (Пс 36:27, 29).

¹ LXX: «Бог разрушит тебя до конца: исторгнет тебя и переселит тебя из селения твоего, и корень твой — из живой земли». Фраза построена хиастически, подчеркнутый фрагмент может быть вынесен в конец. Выражение «земля живых» (γῆ ζώντων, ארץ חַיִּים) представляет собой идиому, регулярно воспроизводимую LXX в виде гебраизма. Важно, что глг. פוּל {сдвигать} истолкован как μεταβάλλει {переселять}. Переводчик рассматривает смерть как пространственное перемещение — из живой земли в мертвую.

² Этот ст. сделан основанием проповеди воскресения Христа (как пророческого прототипа героя псалма) в Деян 2:25–28. Вообще в различных контекстах «вселение с надеждой» означает обеспеченное, главным образом, плодами будущего урожая существование, что в контексте «вселения» плоти в могилу (как толкует апостол Лука) выглядит намеком на ее воскресное «прорастание». Иногда смысл этого выражения контекстом не разъясняется и, по-видимому, клонится просто к «безопасности» (Зах 14:11). Но не так в Пс 15, где «надежда» плоти состоит именно в том, что душа не будет оставлена в аду. По этому поводу Юнгеров замечает, что «избавление от Шеола как следствие всей настоящей жизни не может быть отождествлено с избавлением от какой-нибудь временной опасности» (Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 91). Ср.: Schaper J. Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie // Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. S. 46.

³ Евр. לְמִלְחָת מוֹת интерпретируется как «врата смерти» (Син), литературно — «путь, уводящий от смерти» (РБО), ближе всего к варианту LXX пер. «выходы из смерти» (Т-Ав).

Возможно, надо представить себе быт кочевников, чтобы понять, как далеки подобные идеи от учений о переходе души из тела в тело, с обретением в каждом случае новой индивидуальности, либо, тем паче, о ее свободном переселении в небесные сферы. То «жилище», которое, согласно Библии, принадлежит душе, она сохраняет за собой, а не просто гостит в нем. Его разрушение она оплакивает, как бы оставаясь без крова. Его останки она бережет, надеясь восстановить их. Отсюда изначальная двусмысленность фразы «Господь очистит всякого мужа праведного и дом его» (Пс Сол 3:8), — «домом» называется и семья, род, но «домом» также служит человеку его собственное тело (ср. Пс 90:10¹, Иер 10:19–20). Типологически «вселению» души в место ее пребывания соответствует «вселение» Бога в храм, о котором сказано, что «Господь вселится до конца» (Пс 67:17). В то же время Господь именуется Сущим как не привязанный по бытию ни к какому конкретному месту или времени. В отличие от Него, человек всегда локализован во времени и пространстве. В соотнесенности с Богом, а связь эта никогда не теряет своей силы, душа оказывается несамодостаточной, ее надежное «вселение» — только у Бога (ср. Пс 22:6).

Душа определяется как ψυχή ἐνεργούσα {деятельная душа}, она развивается, и в зависимости от уровня ее развития находится ум — отсюда выражение ἀφρονέστατοι... ὑπὲρ ψυχὴν νηπίου {более безумные, чем душа младенца} (Прем 15:11,14). Душа есть орган нравственного сознания, так что человек призывается «верить» собственной душе «во всяком деле», поскольку именно голос души призывает его к соблюдению заповедей (Сир 32:24). В соответствии с этим она отождествляется с другим органом — сердцем: «Держись совета сердца твоего, ибо нет никого для тебя вернее его; душа человека иногда более скажет, нежели семь наблюдателей, сидящих на высоком месте для наблюдения» (Сир 37:17–18). Как злое начало, душа объективируется и отде-

¹ В этом ст. происходит как бы мерцание терминов: σκήνωμα {шатер} в одних рукописях, σῶμα {тело} в других, что можно было бы объяснить и ошибкой в орфографии, но более вероятно истолкование одного слова при помощи другого, так как в контексте перевода говорится о биче (μάστιξ), который «не приблизится» к тому, что является, в зависимости от редакции, «шатром твоим» или «телом твоим». В евр. это וַיּ {удар, рана}.

ляется от личности¹: «Душа лукавая погубит своего обладателя и сделает его посмешищем врагов» (Сир 6:4). Однако душа ни в коей мере не является злым началом сама по себе, она может быть лишь како́техвос {неискусной, злоискусной}, т.е. «лукавой» в смысле употребляемых ею средств. О том, что душа по природе блага, говорит предостережение от несправедливости по отношению к своей собственной душе, которая здесь поставлена в параллель с «жизнью» (ст. 10:31–32).

Называя в Пс 34:17 душу «единородной», библейский текст явно предполагает одновременное творение тела и души, вместе с тем отделяя душу от постулируемого поэтической речью субъекта. В греческой версии книги Притчей впервые появляется представление о «нечистоте души» (Притч 6:16)², которому легче найти параллели в античной, нежели в древнееврейской эсхатологии. Потом оно повторяется в неканонической книге, клеймящей евреев-эллинистов, которые «оставляли сынов своих необрезанными, и оскверняли души их всякою нечистотою и мерзостью, для того чтобы забыли Закон и изменили все постановления» (1 Мак 1:48–49). Здесь явно постулируется связь душевных способностей (память, дисциплина) с практическим отношением к святыне. Хотя нечистота как причина смерти в Библии осмысливается постоянно, само словосочетание «нечистота души» в канонических произведениях не встречается; термин «осквернение душой» относится к практике похоронных ритуалов, т.е. «душа» здесь — эвфемизм смерти, которая оскверняет живущих. В платонической традиции тема душевной чистоты возводится к мистериальным культам: «Как гласит древнее сло-

¹ Так же, как и *нафс* в араб. источниках. В русск. пер. Корана *нафс* (نفس) букв. передается словом «душа», ср. евр. *нефеш* (נפש). Душа признается обладающей пропорциональностью и благочестием; она может быть не только предана греху, но и очищена (сура 91. 7–10). Тем не менее чаще это слово употребляется в негативном смысле, что указывает на общую для всех авраамических религий мысль об изначальной нравственной поврежденности человека.

² МТ: *שש הנה שנא יהוה ושבע תועב נפש* {вот шесть, что ненавидит Господь, и семь, что мерзость душе Его}. LXX: *ὅτι χαίρει πάντιν, οὗς μισεῖ ὁ θεός, συντρίβεται δὲ δι' ἁκαθαρσίαν ψυχῆς* {ибо он радуется всему, что ненавидит Бог, но сокрушится он из-за нечистоты души}. Реконструкции прототипа LXX в целом спорны, но ясно, что «мерзость души его» переводчики отнесли к человеку, используя для интерпретации такую категорию, которая предполагает возможность «очищения души».

во, и благоразумие, и мужество, и все добродетели суть очищения — и даже сама мудрость. Поэтому мистерии говорили темно и истинно: не очистившийся попадет в болота Аида» (Плотин. Эннеада I. 6, 6; ср.: Платон. Федон 69 ВС). Есть разница, однако, между практикой очищения души в платонизме, которое достигается созерцанием, и в библейской литературе Премудрости, где ведущими остаются религиозные средства, от исполнения Закона до молитвы о стяжании мудрости.

В отличие от души, человеческий дух, являющийся животворящим началом (πνεῦμα ζωτικόν, Прем 15:11), как правило, отождествляется с субъективным самопредставлением (которое обычно в речи от 1-го лица выражает местоимение «я»). Особенно это заметно по книге Екклесиаста, где словосочетание לִבּ לְרוּחַ {томление духа} (Син)¹ систематически переводится как προαίρεσις πνεύματος {произволение духа}. «Произволение» здесь означает произвол, упрямую и слепую устремленность, которая погружает человека в «суету сует». В другом тексте вводится понятие πνεῦμα ἡγεμονικόν {владычественный дух} (Пс 50:14)². Поскольку, исходя из контекста, речь идет о Духе от Бога, здесь подразумевается, что именно Божий Дух занимает место владычественного начала в человеке, когда он, со своей стороны, представляет Богу πνεῦμα συντρεπίμενον {дух сокрушенный} (Пс 50:19). Итак, если душа выполняет по преимуществу функции восприятия и деятельности, то дух служит конечной инстанцией восприятия и причиной действия. Это не отличительная особенность Септуагинты, а то, что помещает ее в контекст междузаветного религиозного сознания. Например, в халдейском парафразе книги Екклесиаст имеет место высказывание: «Дух души твоей возвратится, чтобы стать на суде пред Господом, который дал его тебе»³. Как начало, которое оживляет тело, дух считается наравне с душой (Прем 16:14), даже преимущественно перед ней (см. выше), и бессмертные духи праведных людей называются наряду с их душами (Дан 3:86).

¹ РБО: «погоня за ветром».

² Евр. רוּחַ נְדִיב, что можно перевести и как «дух благородный» (Т-Ав), и как «дух благой» (РБО), «дух доброй воли».

³ Цит. по: Юнгеров. Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. С. 95.

Септуагинта формировалась в процессе, который объективно можно считать подготовкой словаря для новозаветной антропологии. В посланиях апостола Павла дух, душа и плоть уже выстроены строго иерархически, так что к духу относятся высшие способности души, а к плоти — ее низшие потенции, которые полностью подчинены высшим в области целеполагания. И если в Премудрости Сираха еще говорится о том, что человек может «поползнуться духом (τῷ πνεύματι) в погибель», когда душа его «склонится» к чужой жене, то в Послании к Евреям духовное состояние однозначно понимается как высшее: «Вы приступили... к торжествующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства (πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων)» (Евр 12:22–23). «Скверна духа», упоминаемая наряду со «скверной плоти» (2 Кор 7:1), относится, видимо, к области «различения духов» (ср. 1 Ин 4:1), т.е. воздействия верных и лукавых духовных существ на человеческий дух. Отсюда, из Нового Завета, берет начало идея духовности как таковая, т.е. идея иерархически правильно устроенного человеческого существа, в котором владычественный дух является звеном, связующим природу и Бога.

г) Человек и ангелы

Учение об ангелах не так широко представлено в «Александрийском каноне», чтобы делать его предметом особой темы, но при сопоставлении с антропологией оно и само по себе проясняется, и добавляет определенности в картину человека.

Прежде всего следует сказать о том, что эти посредники Божественной деятельности в мире наделяются персональностью, в чем обнаруживается близость Септуагинты к междузаветной и новозаветной литературе, но не к Филону, в философии которого происходит обратное движение¹. Показательным в этом отношении является греческий перевод 4-го стиха 103-го псалма, который в оригинале выглядит следующим образом:

עַשֵׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מִשְׁרָתָיו אֵשׁ לֵהט

¹ Хотя Филон Александрийский часто называет «ангелами» Божественные силы, так же как и Логос у него именуется Ангелом, в сущности они представляют собой безличные принципы, категории, акциденции, которыми характеризуется миротворящая и миросодержащая деятельность Бога.

Особенностью этого стиха является то, что в нем отсутствуют ясные указания на подлежащее и сказуемое. Можно сопоставить его со славянским переводом, который, через посредство греческого, является дословным: *творѣи ѿг҃лы своѣ дѣхн, и слуги своѣ пламень ѿг҃ненный*. Им вполне передана двусмысленность еврейского текста, в котором отсутствуют падежи, а потому не представляется возможным ответить на вопрос, творит ли Бог ангелов духами (ветрами), а слуг Своих пламенем огненным¹, или наоборот — стихии делают Его посланниками. Септуагинта этот момент проясняет, вводя артикли, которых не было в оригинале: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα* {Творящий вестников Своих духами, служителей Своих пламенем огненным}. По правилам древнегреческого языка, отсутствие артикля отличает имя-сказуемое от подлежащего и прямого дополнения. Это правило переводчики Псалтири неукоснительно соблюдали (ср.: Пс 2:6, 60:4 и др.), поэтому не может быть сомнений в том, что всякую двусмысленность данный перевод устраняет, — именно ангелов их Творец делает и духами, и огнем. Интерпретировать это можно по-разному: как в смысле их возвышения и уподобления Богу, так и в смысле служебной роли ангелов как управляющих определенными стихиями².

Кроме личностного характера, утверждаемого за Божественными посланниками, они еще наделяются духовной природой, однако не в том смысле, который придает им идеалистический спиритуализм, т.е. не абсолютной бесплотностью, а уподоблением наиболее тонким и стремительным веществам — духу и огню. Заслуживает внимания также само наименование *ἄγγελος*,

¹Ср. Сир. Вар. XXI. 7.

²Ср. в кумранских Благодарственных гимнах: «Он создал их вечными духами во их владычестве, светилами ради их тайн, звездами ради их троп, [буйными ветрами] ради их ноши; зарницами и молниями ради их службы, кладовыми запасов... ради их тайн» (1QH I. 11–12). В неканонической части кн. Даниила по пер. Феодотиона «духом» ангел обладает как силой ветра: «Ангел Господень взял его за темя и, подняв его за волосы головы его, поставил его в Вавилоне над рвом шумом (ροῖζφ) духа своего» (Дан 14:36). Ср. тж. в кн. Премудрости Сираха: «Есть духи / ветры (πνεύματα), которые созданы для отмщения и в ярости своей усиливают удары свои, во время устремления своего изливают силу и удовлетворяют ярости Сотворившего их» (Сир 39:34–35).

которое благодаря Септуагинте становится родовым понятием для всех подчиненных Богу духовных существ¹. Его буквальное значение — «вестник», «посол». Таким образом, ангел по определению не действует от своего собственного лица, но является только глашатаем или исполнителем воли Бога; тем самым огромная и весьма значимая для древнего человека область сверхъестественного, духовного мира поставляется в строгое и упорядоченное подчинение Творцу, причем не остается никакого места для произвола духовных деятелей с вверенными под их начало стихиями вне прямого противления Его воле, т.е. вне сферы персонального зла². В целом это согласно с логикой библейского текста (ср. Иов 1–2) и этимологически верно, учитывая, что прецедентным для употребления термина ἄγγελος

¹ В язычестве «ангел» обычно выражает функцию, которую одно божество выполняет в субординации другому, более великому. Распространение инскрипций с упоминанием ангелов в Малой Азии происходит в эллинистическое время, вероятно, уже не без влияния Востока. Некоторые из них явно принадлежат иудеям и христианам. (*Stuckenbruck L.T. Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and the Christology of the Apocalypsis of John. Tübingen, 1995. P. 181–183*). Затем термин заимствуют в его библейском и христианском значении поздние неоплатоники, начиная с Юлиана Отступника (IV в.). Прокл во введении к своему комментарию на диалог Платона «Парменид» выражает убеждение, что «ангельские хоры» сообщают философу «подлинную явленность божественного».

² Значит, поскольку в духовном мире не предполагается никакой нейтральности, благие и злые силы концентрируются на двух полюсах, и как первые получают название «ангелов», т.е. вестников Божественной воли, так вторые — «демонов», т.е. автономных духовных деятелей, этой воле противящихся. Слово «демон» в его новом отрицательном понимании (в античности оно было нейтральным) также принадлежит Септуагинте. Но такое его употребление имело причины. Переводчики знали, что состояние одержимости, которым отличались языческие оракулы, считалось имеющим «демоническое» происхождение. Отсюда отождествление демонов и языческих богов с приданием последним характера враждебных Богу частных духовных начал: «Ведь все боги народов — бесы (δαίμονια); а Господь небеса сотворил» (Пс 95:5). Евр. текст читает здесь לַאֱלֹהִים, что означает нечто пустое, суетное. Возможно, переводчики дают интерпретацию исходя из своих задач в полемике с язычеством. Но может быть иначе: они читают אֱלֹהִים {боги}, но не желают писать здесь «ангелы», или же усматривают общий корень с לַיְלִית {ночное приведение}. В Пс 97:7 לַיְלִית переведено как «идол», что еще яснее дает понять: в 95-м псалме толковнику важно было указать на бесовское происхождение многобожия в противоположность вере в Творца.

в Септуагинте был перевод еврейского слова מַלְאָךְ¹. Однако в самом древнееврейском тексте Библии оно не является единственным для указания на ограниченных духовных существ; наряду с ним используется ряд других: כֹּחַ {сила, божество}, בֶּן כֹּחַ {сын силы}, אֲבִיר {крылатый} и др. Поэтому Септуагинта, почти всегда используя для перевода в соответствующих контекстах слово ἄγγελος, представляет важное свидетельство экзегетической традиции своего времени.

Например, фраза לֶחֶם אֲבִירִים אֵל אִשׁ {хлеб крылатых ел муж} (Пс 77:25), о ядении евреями манны в пустыне, — поскольку слово אֲבִיר также означает «вельможа» и вообще «сильная особь» человека или животного, — может быть понята в том смысле, что всякий человек, даже самый незнатный, во время сорокалетнего путешествия ел «хлеб вельмож», т.е. чистый белый хлеб из отборной муки, что и соответствует описанию манны, по вкусу напоминавшей лепешки с медом (Исх 16:31). Однако LXX понимают ее в более возвышенном смысле: ἄρτον ἁγγέλων ἔφαγεν ἄνθρωπος {хлеб ангельский ел человек}. Тем самым подчеркивается больше неземное происхождение манны, чем ее качество и консистенция, а перевод этот близок традиции книги Премудрости Соломона, в которой манна описывается следующим образом: «Народ Твой Ты питал пищею ангельскою и послал им, нетрудящимся, с неба готовый хлеб, имевший всякую приятность по вкусу каждого» (Прем 16:17). Итак, в данном случае за переводом стоит определенное предание, а читатель узнает из него, что, во-первых, ангелы тоже питаются какой-то свойственной им пищей, а во-вторых, что человек способен питаться пищей духовной, которая всегда будет соответствовать его собственному устройству².

¹ В евр. языке утрачен глг., объясняющий эту этимологию: ср. араб. لاء {посылать}, ملك — в зависимости от огласовки, «царь» (малик) и «ангел» (малак). Эфиоп. መለከ — «ангел», но также «князь», «правитель», «начальник» и т.п., от глг. ለከ — «посылать», «наделять властью». Таким образом, в основе слова מַלְאָךְ, как и родственного ему слова מֶלֶךְ {царь} лежал, очевидно, глг. со значением «делегировать полномочия», а царский титул изначально понимался как дающий право назначать от своего имени областных правителей. Пер. LXX делает акцент на посланничестве, а не на власти ангелов.

² Подробнее о значении манны см. в п. II. 3.2.2 а.

Вместе с тем Септуагинта не поддерживает характерного для енохитской традиции¹, а также для ряда западных раннехристианских авторов и европейского средневековья представления о способности ангелов к переходу некой естественной границы, отделяющей их от человека. Мнение, что противоестественный союз ангелов с женщинами стал причиной «развращения человеков на земле» и всемирного потопа, который за этим последовал, основывалось на прочтении одного фрагмента из книги Бытия в свете книги Еноха и зависящих от нее источников².

Быт 6:1–7 Син

¹ Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, ² тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал. ³ И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет. ⁴ В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле

¹ Енохитская традиция, как показал Франкель, в целом чужда Септуагинте: слова в кн. Бытия о том, что «преложил (μετέθηκεν) его Бог» (Быт 5:24), и упоминание о его покаянии в кн. Сираха, согласно которой Енох «преложился» (μετέτεθη) и стал «образом покаяния» (ὁμοεικὸς μετανοίας Сир 44:150), указывают на то, что его не считали безусловно праведным, тем более воплощением предвечного Мессии, а скорее прообразом того праведника, который, «как живший среди грешников, преставлен (μετέτεθη), восхищен, чтобы злоба не изменила разума его, или коварство не прельстило души его» (Прем 4:10–11). См.: *Frankel. Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. S. 44.*

² Начиная, наверное, с Минуция Феликса: «Есть лживые нечистые духи, ниспавшие с небесной чистоты в тину земных страстей. Эти духи лишились чистоты своей природы, осквернив себя пороками» (Октавий, XXVI). Эта версия поддерживалась также св. Иустином Философом, Климентом Александрийским, св. Амвросием Медиоланским. У блж. Августина она уже не находит поддержки. Вероятно, средневековые представления о суккубах и инкубах были как-то связаны с этим, хотя происходят они, скорее всего, из языческих суеверий. Но даже применительно к апокрифической литературе нельзя говорить о тотальности таких представлений. Например, версия 1 Ен вовсе не известна славяно-русской рукописной традиции. См.: *Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. М., 2005. С. 2.*

славные люди. ⁵И увидел Господь [Бог], что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время; ⁶и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. ⁷И сказал Господь: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их.

Этот краткий рассказ о причинах потопа в кн. Еноха, гл. 2, пересказывается с расставлением акцентов и значительным расширением содержания: сыны Божии трактуются как «ангелы, сыны неба»; они сознательно совершают деяния, за которые могут быть наказаны, для чего предварительно вступают в сговор; каждый из них взял за себя одну жену; через женщин они научили человечество колдовству, медицине, астрологии, астрономии, украшению тела, обработке драгоценных металлов и камней — словом, открыли им «небесные тайны мира»; зачатые ими дети оказались великанами, «рост которых был в три тысячи локтей». Следовательно, «развращение» человечества имело двоякий характер: во-первых, через тайное знание, которым завладели все люди; во-вторых, через насилие, которое учинили на земле исполины, которые, съев на земле все плоды человеческого труда, стали пожирать самих людей и заниматься сырьедением. Кроме того, сами ангелы «осквернились» от плотского союза. Потому и наказание, которое предсказывает Енох, должно было коснуться обеих сторон: человечеству предстояло погибнуть во время потопа, а согрешившие ангелы, увидевшие преждевременную гибель своих сыновей, были приговорены к заключению в недрах земли до конца света, когда они будут отданы на вечные мучения.

Пророчество о наказании ангелов служит основой утверждения, согласно которому версия кн. Еноха поддерживается в Новом Завете, а именно — в посланиях апостолов Петра и Иуды, которые содержательно связаны между собой:

2 Пет 2:1–11

Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель. И многие последуют их разврату, и через них путь истины будет в поношении.

И из любостязания будут уловлять вас льстивыми словами; суд им давно готов, и погибель их не дремлет. Ибо, если Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания; и если не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил семейство Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых; и если города Содомские и Гоморрские, осудив на истребление, превратил в пепел, показав пример будущим нечестивцам... то, конечно, знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания, а наипаче тех, которые идут вслед скверных похотей плоти, презируют начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших, тогда как и ангелы, превосходя их крепостью и силою, не производят на них пред Господом укоризненного суда.

Иуд 5-17

Я хочу напомнить вам, уже знающим это, что Господь, избавив народ из земли Египетской, потом неверовавших погубил, и ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня. Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за иною плотию, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример, — так точно будет и с сими мечтателями, которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти. ... Это безводные облака, носимые ветром; осенние деревья, бесплодные, дважды умершие, исторгнутые; свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими; звезды блуждающие, которым блюдетс я мрак тьмы на веки. О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: «се, идет Господь со тьмами святых ангелов Своих — сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких словах, которые произносили на Него нечестивые грешники». Это ропотники, ничем не довольные, поступающие по своим похотям нечестиво и незаконно; уста их производят надутые слова; они оказывают лицепрятие для корысти.

Во втором из этих отрывков, развивающих, в принципе, одну и ту же тему, — осуждение церковных расколов и злоупотребле-

ний христианской свободой, подобных николаитству, — имеются почти дословные совпадения с текстом кн. Еноха: упоминание «мрака» и «суда великого дня»¹, а также цитата «се, идет Господь»². Однако это не означает, что апостолы обязательно были читателями апокрифа. Они могли знать эти слова или мотивы из сборников пророческих изречений, которые имели в то время большое хождение³. Кроме того, могли почерпнуть их из неизвестного нам источника, который был использован также автором кн. Еноха. Важно, что в апостольском тексте нет никакого упоминания о браке ангелов и последующем рождении сыновей. Слова «не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище» подходят как под енохитскую интерпретацию, так и под традиционное для христианства учение о доисторическом падении части небесных стражей во главе с сатаной на землю, которое было выпадением их из своего чина (ср. Ис 14:12–14). Последний сюжет отражен в Апокалипсисе апостола Иоанна (Откр 12:4), где больше всего параллелей с кн. Еноха из всего новозаветного корпуса, но ни одна из них не намекает на земной брак ангелов. Сама возможность плотского союза небесных духов с кем бы то ни было в учении Нового Завета, по-видимому, не предполагается (ср. Мф 22:30).

Свидетельство Септуагинты важно здесь для понимания аутентичного смысла как Нового, так и Ветхого Завета. Если для апостолов она во многом была контекстом, то для иудейской традиции толкования Торы — не менее древним свидетелем, чем кн. Еноха, формирование которой датируется между 300 и 200 гг.

¹ Ср.: «И сказал опять Господь Рафуилу: «Свяжи Азазела по рукам и ногам и положи его во мрак; сделай отверстие в пустыне, которая находится в Дудаэле, и опусти его туда. И положи на него грубый и острый камень, и покрой его мраком, чтобы он оставался там навсегда, и закрой ему лицо, чтобы он не смотрел на свет! И в великий день суда он будет брошен в жар»» (1 Ен 2:35–37).

² Ср.: «И вот Он идет с мириадами святых, чтобы совершить суд над ними, и Он уничтожит нечестивых, и будет судиться с всякою плотью относительно всего, что грешники и нечестивые сделали и совершили против Него» (1 Ен 1:9).

³ Такие сборники обычно составлялись по тематическому принципу на основе канонических книг и устного предания, либо впоследствии утраченных книг, ранее претендовавших на канонический статус; они засвидетельствованы в ряде свитков из Кумрана; можно думать, что они были источником ряда цитат новозаветных авторов, для которых мы не находим эквивалента в каноне Нового Завета.

до н.э.¹ Поэтому имеет смысл рассмотреть все аспекты эпизода из 6-й гл. кн. Бытия в свете древнегреческого перевода.

Исполины. Прежде всего, само слово «исполины» (γίγαντες) как перевод евр. אַנְּנִי является интерпретацией LXX². Однако речь, вероятно, не идет о мифических «гигантах», отличающихся по своему происхождению от простых смертных³. Слово γίγας продолжает употребляться и дальше по отношению к человеку, обладающему большой силой или возможностями. Так, «исполинами» названы: Нимрод, сын Хуша, «сильный зверолов пред Господом» (Быт 10:8, 1 Пар 1:10)⁴, обитатели Астарофа и Карнаина, которых поразила еламский царь Ходоллогомор (Быт 14:5)⁵, сыны Енаковы, своим ростом устранившие израильтян перед входом в землю обетованную (Чис 13:34; Втор 1:28, ср. Нав 12:4, 13:12)⁶, несколько необычайно рослых филистимлян (2 Цар 21:16–22)⁷, человек, с радостью пробегающий длинный путь (Пс 18:6), и всякий сильный воин (Пс 32:16, Ис 3:2, 49:24, Иез 32:12, 39:18), будущие разрушители Вавилона (Ис 13:3)⁸, находящиеся в преисподней «вожди земли» (Ис 14:9, ср. Иез 32:21)⁹. В неканонических книгах это рослые воины (Иудифь 16:6), такие, как Голиаф

¹ Charlesworth J.H. A Rare Consensus among Enoch Specialists: The Date of the Earliest Enoch Books // Henoch: The Origins of Enochic Judaism. P. 234.

² Слово происходит, вероятно, от глг. נָפַל {падать}, что может означать как собственно падение (נָפַל выкидыш, изверг), так и *выпадение* из нормы (ср. נִפְלְאוּ чудеса). Но на араам.название קְלַלְנִי носило созвездие Ориона, т.е., видимо, за ним признавалось и значение ненормально большого человека.

³ В сектантской традиции, а именно в кн. Исполинов, сохранившейся фрагментарно (1Q23–4, 2Q26, 4Q203, 530–33, 6Q8), среди них называются герои аккадского эпоса Гильгамеш и Хобабис (Хумбаба). Первый — сын бога и смертной женщины, второй — чудовище. Книга эта принималась манихеями, следы ее употребления наличествуют и в средневековой иудейской литературе (Vermees G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. Revised Edition. London: Penguin Books, 2004. P. 549). О сыновьях Стражей Небесных, т.е. исполинах, упоминает и Дамасский документ (CD II. 19). 2 Вар 56:10–12 утверждает, что ангелы пали из-за людей. В целом нет оснований считать это предание, носящее, судя по рецепции в манихейской среде, явные черты дуализма, более ранним или аутентичным для самого Пятикнижия.

⁴ Евр. גִּבּוֹר {сильный муж}.

⁵ Евр. רִפְאִים, «рефаимы». Точное значение этого слова неизвестно.

⁶ Евр. נְפִילִים.

⁷ Евр. רִפְאִים. По др. спискам LXX — «сыны Рафы».

⁸ Евр. גִּבּוֹר.

⁹ Евр. רִפְאִים, גִּבּוֹרִים.

(Сир 47:4), или тяжеловооруженные латники: например, об Иуде Маккавее рассказывается, что он «облекался броней, как исполин, опоясывался воинскими доспехами своими и вел войну, защищая ополчение мечом» (1 Мак 3:3).

Таким образом, те исполины, которых родили сыны Божии, были первыми, но далеко не единственными в истории. Способ перевода Быт 6:4 это подтверждает: «Исполины же бывали на земле в те дни, и после того; а когда входили сыны Божии к дочерям человеческим и рождали себе, то были исполины что от века, [т.е. самые древние,] люди именитые»¹. Эти первые на земле исполины упоминаются систематически как синоним дерзости. Они «мятутся под водами» (Иов 26:5) — очевидно, водами потопа, которые их покрыли²; а человек, «заблуждающий с пути правды», утихнет в их «собрании» (Притч 21:16). Неканонические тексты возлагают на них вину за их собственную гибель: «Не умолен был [Бог] о древних исполинах, которые совершили отступничество (ἀλέσθησαν) мощью своей» (Сир 16:8); «Ибо и вначале, когда погубляемы были гордые исполины, надежда мира, управляемая Твоею рукою, прибегнув к кораблю, оставила миру семя рода» (Прем 14:6); «Там были изначала славные исполины, весьма великие, искусные в войне. Но не их избрал Бог, и не им открыл пути премудрости; и они погибли оттого, что не

¹ οἱ δὲ γίγαντες ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ μετ' ἐκείνο ὡς ἂν εἰσεπορεύοντο οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐγεννῶσαν αὐτοῖς ἐκεῖνοι ἦσαν οἱ γίγαντες οἱ ἀπ' αἰῶνος οἱ ἄνθρωποι οἱ ὀνομαστοί. Ср. нов. англ. пер. LXX (Оксфорд, 2007). Передавая רשק через ὡς ἂν, LXX оттеняет предшествующую часть фразы, которую поэтому правильно переводить как в Слав: во дни ѿны ѿ потопѣх. Ср. Быт 12:12, Исх 13:11, 1 Цар 2:13 и др. — словосочетание ὡς ἂν везде выражает момент времени, с которого начинается новое действие; его значение точнее, чем у רשק.

² МТ: הַרְפָּאִים יְחַלְלוּ מִתַּחַם מִי וּשְׁכַנְנִי (Рефаимы трепещут под водами, и живущие в них). Греч. текст этой фразы взят из версии Феодотиона: μή γίγαντες ματαιωθήσονται ὑποκάτωθεν ὕδατος καὶ τῶν περιτόνων αὐτοῦ; {не мятутся ли исполины под водой и окрестностями ее?} Более распространен, однако, вариант μαιωθήσονται {повиваются}, который соответствует тому же יחללו, понятому в пассивном залоге как «рождаться» (ср. Притч 8:25 LXX). Наличие альтернативного пер. с евр. показывает, что Феодотийон не является единственным источником этого ст. Смысл его в этом варианте таков: «Разве рожают исполины под водой и окрестностями ее?» Это ставит фразу в контекст предыдущей: «Чье же дыхание, что исходит от тебя?» Исполины под водой не производят потомства, потому что источник жизни (дыхания) — только Бог.

имели мудрости, погибли от неразумия своего» (Вар 3:26–28); «Ты некогда погубил делавших беззаконие, между которыми были исполины, надеявшиеся на силу и дерзость, и навел на них безмерную воду» (3 Мак 2:4).

Как можно заметить, нигде не упоминается об их происхождении, но есть намеки, позволяющие предположить, что исполины могли бы выжить, если бы действовали по-другому. Они не были обречены на смерть самой противоестественностью своего рождения, как это имеет место в кн. Еноха. Есть, впрочем, один отрывок, в котором причиной потопа называются не современники этого события, а их предок. Речь идет о Каине, отступившем от премудрости «во гневе» и погибшем «от братоубийственной ярости. Ради него потопляемую землю опять премудрость спасла, сохранив праведника посредством малого дерева» (Прем 10:3–4). Греческий текст не дает полной ясности: называется причиной потопа сам Каин или его ярость (θυμός), которую наследовали потомки. Во всяком случае братоубийство, которое растлило землю, происходит здесь не от избыточного роста и прожорливости гигантов, но от нравственной испорченности людей.

Дочери человеческие. Одна из версий, которой пользовались отцы Церкви (особенно антиохийского направления, преп. Ефрем Сирин и др.), состояла в том, что дочерьми человеческими называются женщины из проклятого рода Каина, с которыми стали смешиваться мужчины из благословенного семени Сифа. В Библии основанием для такого взгляда служат, с одной стороны, отдельные генеалогии Каина и Сифа, с другой стороны — внимание иудейского Закона к чистоте рода. В то же время преп. Ефрем акцентирует внимание не столько на духовной недоброкачественности дочерей человеческих, сколько на их бедности вследствие того, что проклятая из-за первого убийства земля не давала Каину своих произведений. Сифиты были физически сильнее и материально несравненно богаче; это подтолкнуло их к тому, чтобы беспорядочно набирать себе жен из числа «бедных», что привело к увеличению численности богатых и распространению угнетения на всей земле. Таким образом, родословия Сифитов и Каинитов подводят преп. Ефрема к толкованию, которое было глубоко укоренено в иудейской традиции. А именно,

мнение, что речь идет о *filii magnatum* и *puellas plebeias*, отражено в таких древних источниках, как Самаритянское Пятикнижие, таргумы Онкелоса и Ионафана, перевод Симмаха, а также арабские переводы Саадии Гаона и Ерпения, комментарий ибн Эзры¹. Только в новейшее время оно было предано забвению, и среди ученых библеистов возобладала точка зрения, согласно которой речь в отрывке идет о части небесных сил². Недавно А.С. Десницкий аргументировал новую, политеистическую гипотезу³, согласно которой в 6-й гл. Бытия речь идет об учреждении ритуального брака, через который человечество приобщилось к «сынам богов», т.е. языческим божествам, причем это предание, вероятно, должно восходить к предполагаемым политеистическим слоям самого Пятикнижия⁴.

Вопрос о «сынах» мы рассмотрим следующим, а выражение «дочери человеческие» (בָּתָרִין בְּנֵי אָדָם) само по себе не обязательно указывает на принадлежность именно к *человеческому* роду — в его родовом отличии от какого-то другого. Это не «дочери Адама», потому что слово «Адам» имеет здесь артикль, т.е. они именно что θυγατέρες τῶν ἀνθρώπων {дочери людей}. Можно сопоставить это с понятием «сын человеческий», которое выражает принадлежность к *человеческому* роду вообще, т.е. вне всяких частных, без возможности выделения в особую касту⁵. Оно противопоставляется любой частной специализации, но в особенности привилегированной: «Я не пророк, а сын человеческий, и земледелец от юности» (Зах 13:5). В Псалтири «сыны человеческие» — часто употребляемое словосочетание, и выражает оно следующие реалии: все человечество (Пс 4:3, 10:4, 13:2, 32:13, 89:4, 106, 113:24), человека как абстракцию (Пс 8:5, 20:11,

¹ См.: Глаголев. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. С. 201–205, прим. 1.

² Там же.

³ Десницкий А.С. Сыны Божьи: люди или духи? История толкований на Бытие 6:2 // Вестник древней истории. 2007. № 3. С. 184–199.

⁴ Еще ранее в литературе на русск. языке об интерпретации «сынов Божиих» как хананейских богов упоминалось в источнике: Мень А., *свящ.* Библиологический словарь. Т. 1. С. 61.

⁵ Ср.: «Много трудов предназначено каждому человеку, и тяжело иго на сынах Адама со дня исхода из чрева матери их до дня возвращения к матери всех» (Сир 40:1).

35:8, 65:5, 88:48, 145:3), *обычного человека* (Пс 44:3)¹, *некоего человека* (Пс 80:19), *остальную часть* человечества по отношению к верным и праведным (Пс 11:2,9, 30:20, 56:5, 57:2, 61:10), живых в противоположность мертвым (Пс 113:24)², возможно, также *бедных* в противоположность богатым (Пс 48:3)³. Называя Себя «Сыном человеческим», Иисус Христос всегда подчеркивал еще нечто кроме того, что Он есть Сын Давида и Авраама. Это нечто само по себе — общность со всем человечеством⁴.

Если «дочери человеческие» отличались от своих мужей, как *обычные* люди от людей же, но *необычных* по своему статусу, положению, физическим данным и т.д., тогда надобность в «ангельской» гипотезе, которая в целом очень экстравагантна для Библии, хотя созвучна с некоторыми ближневосточными культурами и хорошо известна сектантской традиции, отпадает. А такие необычные люди на земле в действительности были: это допотопные праотцы, которые имели продолжительность жизни в

¹ Ср. в кн. Сираха при характеристике доброй жены: «если есть на языке ее приветливость и кротость, то муж ее выходит из ряда сынов человеческих» (Сир 36:25).

² שמים שמים יהיה והארץ נתן לבני אדם {небо — небо Господне, а землю дал сынам Адама} — ο οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ τῷ κυρίῳ, τὴν δὲ γῆν ἔδωκε τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων {небо небес Господне, землю же Он дал сынам человеческим}. Сказано это в контексте благословения Господом, сотворившим небо и землю, Которого будут хвалить «не мертвые... и не все те, которые нисходят в ад». Иными словами, здесь под сынами человеческими подразумеваются жители земли, в отличие от жителей преисподней. Это ближе всего к «ангельской» гипотезе относительно Быт 6, но и здесь ангелы не упомянуты даже намеком.

³ בני אדם גם בני ארץ עשיר ואביון {как сыны Адама, так и сыны мужа: вместе богатый и нищий} — οἱ τε γηγενεῖς καὶ οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, ἐπὶ τὸ αὐτὸ πλούσιος καὶ λένης {земнородные же и сыны человеческие, вместе богатый и нищий}. Первое сочетание прочитано LXX, очевидно, как בני ארץ {сыны земли}. В греч. терминологии γηγενεῖς {рожденные землей} — синоним ὑψιγαντες {исполины}, но это в связи с эллинскими мифами, поэтому нет уверенности в том, что переводчики так использовали слово, а не просто калькировали оригинал. Гипотезу поддерживает, однако, параллель с противопоставлением «богатого и нищего»; в таком случае подтверждается толкование, согласно которому исполины были представителями допотопной знати.

⁴ Так, согласно Юнгерову, в наименовании Мессии «Сыном человеческим» выражается надежда, «что Он будет новозаветным общим Адамом, что каждый в отдельности человек, к какой бы народности, племени и языку он ни принадлежал, будет ему родственен по плоти, как Адаму» (Юнгеров П.А. Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. С. 135).

пределах тысячи лет и отличились как выдающиеся «культурные герои», научившие человечество искусствам и ремеслам. Линии Каина и Сифа в их родословных списках с определенного момента переплетаются, поэтому на различии по *крови* вряд ли можно было бы построить убедительную интерпретацию этого отрывка. Более убедительным фактором представляется имущественное и качественное различие глав поколений и простых людей, которые представляли собой, в общем, их *потомство*.

Как моральное падение и телесное развращение могли при этом пониматься два осуждаемые в Библии деяния: многоженство и кровосмешение. Первое описывается словами וַיִּקַּח לְהָרָה וְלַבְּרִיָּה וְלִשְׁרָה וְלַחֲרָה וְלַחֲרָה וְלַחֲרָה וְלַחֲרָה וְלַחֲרָה וְלַחֲרָה וְלַחֲרָה {и брали себе жен из всех, которых выбрали}. В русском тексте переведено «...какую кто избрал», но в греческом буквально: ἀπὸ πάντων, ὧν ἐξελέξαντο {...из всех, кого выбрали}. Хотя многоженство в эпоху еврейских патриархов было фактически узаконено, в иудействе оно не считалось нормой, запрещалось для царей с прямым указанием опасностей для государства (Втор 17:17), и, что наиболее существенно, в начале человеческой истории двоеженство Ламеха сопрягается с первым в истории двойным убийством (Быт 4:23), а его сын Ной, в свете некоторых апокрифических источников, сам мог рассматриваться как «исполин»¹. Второй тип деяний, наиболее нетерпимый с точки зрения Закона, можно подозревать в этом рассказе исходя из того, что «дочери человеческие», красоту которых обнаружили «сыны Божии», были потомками обыкновенных людей, т.е. не главных в каждом поколении, — либо по праву первородства, либо в силу их исключительных, «божественных» качеств, — а их младших братьев, сыновей, дочерей и внуков. Люди, как сказано, «начали умножаться на земле». Тогда сыны Божии стали выбирать жен уже не из своих сестер и не по необходимости, а просто «увидев, что они красивы», при этом не стесняя себя в выборе. Иерархия поколений нарушилась, и наступило смешение — состояние, которым библейская эстетика предписывает гнушаться.

Рассмотрим подробнее, дает ли текст основания для такой интерпретации.

¹ Stuckenbruck L.T. Genesis 6:1–4 as the Basis for Divergent Readings // Enoch: The Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar. Torino, 2002. P. 106.

Сыны Божии. Видеть в сынах Божиих часть человечества располагает прежде всего то, что в Библии совершенно умалчивается о том, что они, как отдельная категория лиц, как-то были наказаны. Напротив, в тексте акцент на том, что Дух Божий не останется в людях, «потому что они суть *плоть*», что «велико развращение *человеков* на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время»; Господь раскаивается, «что создал *человека* на земле», которая «растлилась пред лицом Божиим... ибо всякая *плоть* извратила путь свой на земле... конец всякой *плоти* пришел пред лице Мое, ибо земля наполнилась *от них* злодеяниями». Таким образом, согласно книге Бытия сыны Божии либо не являются причиной катаклизма и связь между их поступком и всем последующим случайна, либо странным образом исчезают и остаются ненаказанными, либо, что наиболее правдоподобно, входят в число земных созданий, но в то же время и отличаются от обыкновенных «сынов человеческих».

Последняя версия подтверждается практикой перевода родственных терминов «сыны Божии», «сыны Его [т.е. Господни]», «боги» в Септуагинте:

[οἱ] υἱοὶ [τοῦ] [θεοῦ]	Быт 6:2,4	בני האלהים
	Пс 28:1 ¹	בני אלים
	Пс 88:7	
	Пс 81:6	בני עליון
	Пс 72:15	בניך
	[Пс 88:20] ²	חסידך
τέκνα	Втор 32:5	בנים
	Притч 14:26	
	Ис 63:8	
θεοί	Исх 22:28	אלהים
	Пс 81:1,6	

¹ Пс 28:1 «принесите Господу, сыны богов» (הבו ליהוה בני אלים / ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ) в LXX несомненно обращается к людям, так как ниже призывает их «принести Господу овнов»; Pesh. переводит «сыны мужа» (בני גברא).

² Пс 88:20 «говорил Ты в видении святым Твоим» (דברת בחזון לחסידך / ἐλάλησας ἐν ὁράσει τοῖς ὁσίοις σου) — в некоторых лекционариях LXX и слав. пер. *ыновѡмъ твоѣмъ* (τοῖς υἱοῖς σου), что, независимо от критической ценности этого чтения, важно для понимания антропологической традиции LXX.

[oi] ἄγγελοι [τοῦ] [θεοῦ]	Втор 32:8 ¹	בני ישראל
	Пс 8:6	אלהים
	Пс 96:7	
	Пс 137:1	
	Иов 1:6; 2:1; 38:7	בני האלהים
	Иов 20:15	אל
	Дан 3:25 ²	בר אלהין

Контекст указанных в таблице фрагментов показывает, что Септуагинта имеет ярко выраженную склонность переводить еврейские выражения «боги», «сыны Божии», «сыны богов» как «ангелы», если дело касается ангелов, и буквально, если дело касается израильтян либо вообще особо отмеченных Богом людей. Единственное исключение из этого правила представляет Пс 88:7, но в данном случае выбор переводчика мог быть обусловлен особенностями композиции³. Неканоническая литера-

¹ Втор 32:8 LXX читает, очевидно, как בני אל (такое чтение обнаружено в Кумране, 4QDeut⁴) и тем самым впервые вводит учение о разделении «уделов народов» по числу ангелов-наместников или, может быть, первопредков языческих народов. Ср. у Сираха: «каждому народу поставил Он вождя, а Израиль ест удел Господа» (Сир 17:14–15).

² Феодотион переводит букв.: «подобный Сыну Божьему», но в этом случае может иметься в виду христологический смысл; кроме того, для Феодотиона вообще характерна ревизия текста в сторону большей дословности.

³ Пс 88:7 «кто... уподобится Господу из сыновей-богов?» (בני אלים / ἐν υἱοῖς θεοῦ): ст. должен относиться к ангелам, но далее по тексту псалма все время проводится сопоставление, параллелизация земного и небесного. Ангельский мир представляет собой проекцию Израиля, и наоборот. Эти тенденции будут активно развиваться в междузаветной литературе. Среди кумранских текстов, обогащающих наши познания о том, как в ближайшей эсхатологической перспективе мыслилось взаимопроникновение миров, особенно важны «Песни субботнего всесожжения», которые «выражают идею подобия небесного и земного богослужения» (Vermes. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. P. 329). Частое обозначение небесных духов как אלים и אלהים в этих текстах вовсе не лишено антропологических экстраполяций. Вообще термин אלהים не применительно к Богу современные кумрановеды склонны интерпретировать в смысле «богоподобия» (напр.: *Discoveries in the Judaean Desert: XI. Qumran Cave 4. VI. Prophetic and Liturgical Texts, Part 1*. Oxford, 1997. P. 178). Человек может приобрести этот статус: «Я причислен к богам (אלהים), и мое обиталище с общиной

тура в составе «Александрийского канона» никогда не называет ангелов «сынами Божиими», но нередко прилагает этот эпитет к израильтянам (Иудиф 9:4,13, Есф 8:12q, Прем 2:13,18, 5:5, 9:7, 12:19–21, 16:10,26, 18:4,13, 19:6, 3 Мак 6:25, ср. 3 Езд 1:29) или вообще праведникам (Сир 4:11–12, Пс Сол 17:27). В самом еврейском тексте примерно равное количество мест, в которых термин «сыны [Божии]» несомненно прилагается к небесным (Иов 1:6; 2:1; 38:7; Дан 3:25) и человеческим существам (Втор 32:5; Пс 28:1; Пс 72:15; Пс 81:6; Притч 14:26). Не менее значимо то, что слово «боги», имеющее одинаковую форму с именем Бог (אלהים), в нескольких случаях трактуется иудейским преданием как название высокопоставленных членов общества, а именно судей. Хотя с точки зрения этимологии данная интерпретация современными учеными отвергается¹, она не только традиционна², но и имеет вполне определенные религиозные предпосылки. Судья в Ветхом Завете был не просто делопроизводителем, а человеком с пророческим даром, который становится на место Бога «посреди сынов человеческих». Возможно, эта традиция обосновывалась началом 81-го псалма: «Бог стал в сонме богов, среди богов производит суд: доколе будете вы судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым?» (Пс 81:1–2). Замечательно то, что

святой» (4Q491, fr. 11. 7), что напрямую связано и с богосыновством: «Я причислен к богам, и моя слава — с сыновьями Царя» (4Q491, fr. 11. 12); «Сы[новья] неба, наследие которых в вечной жизни, они поистине скажут: мы потрудились в делах правды, и мы изнурили души наши во все времена. Разве они не будут ходить в вечном свете?» (4Q418, fr. 69 13–14) Кумранская эсхатология включала в себя представление о том, «что ангелы уже обитают среди членов общины; сожителство с ангелами отнесено не к будущему, а к наступившей реальности, включая участие в небесной литургии» (*García Martínez F. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls // The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 1. New York, 1998. P. 184*). Может быть, отсюда и актуальность мнения о прелюбодеянии ангелов, тогда как ранняя и более традиционная библейская ангелология представляет их как чистых вестников Божественного присутствия, гнева и заступничества. Даже демонам, согласно традиции, группирующейся вокруг LXX, несвойственно смешение с женщинами: так, Асмодей в кн. Товита умерщвляет всех женихов Сарры из ревности к ней, однако сам не предпринимает попыток стать ее супругом.

¹ Тищенко С. Книга договора (Исх. 20:22 — 23:19) и культ предков // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 152.

² Ее поддерживают таргумы: Онкелос, Пс.-Ионафан, Неофит. Согласно Маймониду (Мишне Тора. Судьи I. 4.4), титул אלהים прилагался на практике по отношению к судьям высшей квалификации, получившим посвящение на обетованной земле.

Бог занимает такое же положение среди этих «богов», какое они сам среди людей (בְּרִבְּבֵי, ἐν μέσῳ)¹. При этом они, очевидно, сами причастны человеческой природе: «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы; но вы умрете, как человеки, и падете, как всякий из князей» (стт. 6–7). Заканчивается псалом тоже знаменательно — пожеланием, чтобы Бог стал единственным Судией: «Восстань, Боже, суди землю, ибо Ты наследуешь все народы» (ст. 8). Упоминание «всех народов» позволяет предположить, что «богами» здесь являются главы народов, законные «наследники» власти над ними, которые, однако, не исполняют своих обязанностей и оказываются временщиками.

В условиях патриархально-родового строя полномочиями судьи обладал старший в роду и поколении, т.е. на них могли претендовать, после отцов, прежде всего старшие сыновья (наследники), что согласуется с приведенной выше гипотезой, а также с исследованиями, показывающими, что эпитет «бог» можно рассматривать как относящийся к чтимому предку². В Септуагинте, действительно, есть места, где евр. אֱלֹהִים эквивалентны πατρίᾱ {отечество} и πατριάρχης {прародитель}. Это два стиха кн. пророка Исаии: «Когда вы взалчете, будете скорбеть и похулите князя и отечество» (Ис 8:21)³; «Когда поклонялся он в доме Насараха, прародителя своего...» (ст. 37:38). Немецкие специалисты находят здесь ошибочное воспроизведение термина латахра (παταρχον), который читается в некоторых манускриптах (в том числе таком авторитетном, как В) и представляет собой кальку

¹ Ср.: «Кто же вы, искушавшие сегодня Бога и ставшие вместо Бога посреди сынов человеческих (ἐν μέσῳ υἱῶν ἀνθρώπων)?» (Иудифь 8:12).

² Именно так, с точки зрения *культы предков*, трактует С. Тищенко загадочный для манифеста единобожия ст. Исх 22:28 «богов не злословь» (אֱלֹהִים לֹא תָקַל / θεοὺς οὐ κακολογήσεις). Отсюда делаются выводы эвгемерического характера, на наш взгляд слишком умозрительные, что данную норму Закона «можно истолковать как предписание почитать умерших, что подразумевает выполнение культовых обязанностей по отношению к ним, в том числе... не забывать о приношениях мертвым» (Тищенко С. Книга договора (Исх. 20:22 — 23:19) и культ предков // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 165). Впрочем, перевод «великого из своих предков не презирай» (Там же. С. 170), который может относиться и к живым, а не только умершим, не вызывает возражений.

³ Евр.: במלכו ובאלהיו {царя их и бога / богов их}. Вероятно, LXX читали: במלך ובאלהיו {царя и бога / богов его}, а поняли это как относящееся к почитаемым предкам царя или вообще Израиля.

с араб. ܐܝܕܠܐ {идол}¹. Согласно этому мнению позднейшие переписчики, не узнав арамейского слова, очевидно происходящего из устной таргумической интерпретации, сочли его испорченным и заменили на созвучное, которое им показалось уместным. Однако нельзя сказать, что эта версия вполне аргументирована. Во-первых, как патріа, так и патахура являются *hap. leg.* Последнее выигрывает, по-видимому, исходя из контекста, так как в одном стихе вероятно, а в другом несомненно речь идет о языческих богах; но Исаия множество раз называет их «богами» (LXX: θεοί), а когда речь заходит об истуканах, бросаемых в огонь, переводчик употребляет слово «идолы» (Ис 37:19 εἰδωλα) вместо арамейского эвфемизма. Во-вторых, с учетом сказанного выше о почитании судей и предков чтение патріа становится не менее понятным. Поскольку же Ватиканский кодекс местами выправляет старые греческие чтения по МТ², можно предположить, что редакторы, оторванные от древней традиции называния выдающихся предшественников «богами», узрели в слове патріа испорченное написание термина патахура и сочли последний более уместным, чем дословный перевод³. В-третьих, есть и прямая параллель, которая полностью подтверждает сказанное, демонстрируя, что выражение «сыны Божии» было эквивалентно словосочетанию «отчества народов»:

«Принесите Господу, сыны Божии (υἱοὶ θεοῦ), принесите Господу сынов овчих, принесите Господу славу и честь! Принесите Господу славу имени Его; поклонитесь Господу во дворе святом Его» (Пс 28:1–2).

«Принесите Господу, отчества народов (αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν), принесите Господу славу и честь! Принесите Господу славу имени Его; возьмите жертвы и входите во дворы Его» (Пс 95:7–9).

¹ Septuaginta Deutsch, ad loc.

² См.: Kreuzer S. Die Bedeutung des Antiochenischen Textes für die älteste Septuaginta (Old Greek) und für das Neue Testament. S. 35–36.

³ Большинство авторитетных кодексов дают в ст. 37:38 смешанную форму патрархов — скорее исправление греч. по араб., чем наоборот, поскольку в греч. получилась бессмыслица. Возможно, источником этого чтения послужил пер. Симмаха (в его версии патрарха), который озадачил, в свою очередь, сир. переводчиков Гекзапл: они передали его чтение двумя вариантами: ܐܝܕܠܐ {идол} и ܐܬܚܐܝܐ {отеческий}.

Итак, «сыны Божии» представляют собой культурных героев, которые в Библии, в отличие от языческих мифов, не отождествляются со сверхъестественными существами, хотя и наделяются выдающимися способностями.

Заметим к этому, что в Библии есть сюжет, параллельный истории всемирного потопа и его предыстории, — рассказ о грехе сыновей священника Илия и о последствиях этого греха, сделавшихся причиной окончания эпохи судей.

События в нем развиваются по спирали: а) Офни и Финеес, сыновья Илия, регулярно совершают святотатство и «спят с женщинами, собиравшимися у входа в скинию собрания» (1 Цар 2:22); б) Илий слишком стар и мягок, поэтому не наказывает их; в) Бог предрекает дому Илия сокращение продолжительности жизни: «Я подсеку мышцу твою и мышцу дома отца твоего, так что не будет старца в доме твоём... все потомство дома твоего будет умирать в средних летах» (1 Цар 2:31–33); г) Самуил становится пророком, в то время как Илий глух к небесным гласам; д) следует гибель Офни и Финееса, захват филистимлянами ковчега Господня; е) затем смерть самого Илия, упавшего навзничь при известии об утрате ковчега; ж) происходит возврат ковчега при Самуиле; з) много лет спустя состарившийся Самуил ставит судьями вместо себя двоих сыновей; и) оказывается, что «сыновья его не ходили путями его, а уклонились в корысть и брали подарки, и судили превратно» (1 Цар 8:3); к) народ просит поставить над собой царя вместо судей.

При внешней несопоставимости с таким всемирным событием, как потоп, этот исторический эпизод имеет с ним много общего. Это и связь с простыми женщинами тех, кто вознесен своим положением над всем народом¹, и характер наказания — утрата пророческого дара, уменьшение числа лет жизни, наконец полное

¹ Одна из регулярных тем евр. предания, которая повторяется и в неканоническом эпизоде с Сусанной, причем эта молодая женщина оказывается не первым прецедентом, а тем случаем, на котором споткнулись «старейшины-судьи, казавшиеся управляющими народом» (Дан 13:5), — «Красота прельстила тебя... Так поступали вы с дочерьми Израиля, и они из страха имели общение с вами, но дочь Иуды не потерпела беззакония вашего» (ст. 57). Интересно, что в этом пророческом слове «защито» объяснение исчезновения малодушных северных колен, в то время как избранное мессианское племя, в лице Сусанны предпочитая смерть бесчестию, сохраняет себя. Здесь также вероятна ассоциация с поколением потопа и Ноем.

истребление виновных, уход, а затем возвращение ковчега после семи месяцев пленения, окончание целого этапа исторической жизни из-за согрешившего привилегированного меньшинства.

В связи с темой судей приобретает особо важное значение ст. Быт 6:3 *וַיֹּאמֶר יְהוָה לֹא יִדּוֹן רוּחִי בָאָדָם לְעֹלָם בְּשָׁגֵם הוּא וְהָאָדָם* {и сказал Господь: не будет судить Дух Мой в человеке вовек, потому что он плоть}. Далее Бог сокращает время жизни людей до 120-ти лет¹. Обычно слово *יָדוֹן* («судить», имперф.) в этом контексте переводят как-нибудь иносказательно². За ним усматривается, однако, прямой смысл: Бог больше не ждет суда, т.е. правды и справедливости, от человечества, потому что те, кому было вверено право судить, — а это божественное право³, — развратились и стали «плотью». Они утратили Дух пророчества, без которого роль судьи, по логике Ветхого Завета, исполнять невозможно⁴. Септуагинта в переводе этого стиха уходит от буквализма, возможно, из опасения двусмысленности: слова «не будет судить... в человеке ввек» читатель мог воспринять как отказ от осуждения и наказания допотопного человечества, прямо противоречащий последующим событиям⁵. Поэтому дается интерпретативный перевод следующего содержания: *οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τοῦτοῖς εἰς τὸν αἰῶνα διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας* {не останется Дух Мой в человеках *этих* вовек, потому что они плоть}. Ключевой

¹ Согласно некоторым святоотеческим толкованиям — дает 120 лет на покаяние, которые затем, вследствие нераскаянности, были сокращены. Тем самым решается противоречие с долгой жизнью слепопотопных патриархов.

² Ср. РБО: «Мое дыхание в человеке — не навсегда. Он всего лишь плоть».

³ Именно так: «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт 3:22). Знание добра и зла есть библейское наименование способности суждения (ср. 2 Цар 19:35). Не имея этой способности, Адам должен был, видимо, ей обучиться, осудив змея за клевету, а жену за доверие клевете и вероломство. Но он, вкусив плод, смог судить лишь о самом себе, что он наг.

⁴ Ср. как интерпретируется этот сюжет в сочинении пс.-Филона, где поколение потопа противопоставляется Моисею-законодателю: «Ибо в древние дни Я помышлял о нем, когда говорил, что Мой Дух не будет *посредником* этих людей вовеки» (Древн. IX. 8). Также в кн. Премудрости Соломона утверждается, что через изральтян, как *сынов Божиих*, «имел быть дан миру (τῷ αἰῶνι) нетленный свет закона» (Прем. 18:4).

⁵ Так, блж. Иероним в Еврейских вопросах на книгу Бытия, ad loc., выражает мнение, что Бог не желает осудить поколение потопа навечно — «поскольку внутреннее состояние людей хрупко, Я не буду сохранять их для вечных мучений, но теперь воздам им то, что они заслуживают». Очевидно, Иероним ориентируется в этом толковании на 1 Пет 4:6.

элемент здесь — τοῦτοίς {этих}¹, так как он ясно дает понять, что речь идет не о человечестве вообще, а о конкретном поколении, согрешившем еще только тем, что сыны Божии вступили в брак с дочерьми человеческими — «всеми, которых выбрали», а наказанном еще только сокращением срока жизни. Таким образом, греческий текст очень близко воспроизводит установленный выше смысл текста еврейского: Дух, прежде всего как залог общения с Богом, а тем самым и Дух животворящий, уже никогда не сможет пребывать в данном поколении, которое Бог в связи с этим спешит уничтожить в порядке естественной смертности, чтобы дать место другим. Однако на следующем этапе обнаруживается, что из-за исполинов земля растлилась полностью, и единственным способом дать человечеству возможность начать сначала становится всемирный потоп.

Все сказанное имеет большое значение для библейской антропологии. А именно, можно заключить, что Септуагинта задает в целом ту систему координат, к которой апеллирует апостольское слово: «Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?.. Ибо не ангелам Бог покорил будущую вселенную, о которой говорим; напротив некто негде засвидетельствовал, говоря: что значит человек, что Ты помнишь его? или сын человеческий, что Ты пощещаешь его?» (Евр 1:14, 2:5–6)

3.2. Антропологический идеал

3.2.1. ΠΑΙΔΕΙΑ

Вполне сформированным библейское понятие о совершенстве мы находим только у апостола Павла, который, что существенно, рассматривает его с точки зрения церковности. В послании к своим ефесским ученикам он пишет, что Христос «поставил одних апостолами, других — пророками, иных — евангелистами, иных — пастырями и учителями, к совершению (καταρτισμός) святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного (εἰς ἄνδρα τέλειον), в меру полного (τοῦ πληρώματος, букв. *полноты*) возраста Христова; дабы мы не были более мла-

¹ Так истолковано, видимо, טַח[ח] — с артиклем, который подразумевается здесь огласовкой.

денцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью (ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ, букв. *истинствуя в любви*) все возвращали в Того, Который есть глава Христос» (Еф. 4:11–15). Тесная связь совершенства с познанием, подчеркнутая здесь апостолом, а также взаимозависимость познания и любви ранее обнаруживаются в книге Премудрости Соломона, где порядок достижения человеком мудрости (σοφία) подчинен определенному плану, а «совершенством» называется сама интенция к ее достижению:

Направить на нее мысль есть совершенство разума, и бодрствующий ради нее скоро станет беззаботным, ибо достойных ее она сама обходит и ищет, и на путях является им благосклонно, и во всяком помышлении встречается им. Начало ее — более истинное желание учения, а усердие в учении — любовь, любовь же — соблюдение законов ее, а утверждение в законах есть залог бессмертия. Бессмертие же делает близким к Богу. Итак, желание Премудрости возводит к Царству (Прем 6:15–20).

В Синодальном переводе этот фрагмент начинается словами: «Помышлять о ней есть уже совершенство разума». Но более верным представляется буквальное понимание¹. То есть речь идет не о легкости достижения совершенства разума, но о трудности удержания мысли в одном единственном направлении, которое и сообщает ей остроту, необходимую для познания вещей. Премудрость «обходит и ищет» не всех подряд, а именно «достойных ее». Только тот, кто способен ради нее пренебречь сном, станет беззаботным: здесь явная игра парадокса, потому что в обыденном сознании вернейшим признаком озабоченности представляется как раз потеря сна. Достижение мудрости требует наиболее точного и отчетливого мышления — именно это предполагается всегда, когда речь идет о сознательном соблюдении каких бы то ни было «законов» или правил. Наконец, фрагмент завершается метафорой восходящего движения — обещанием «возвести к Царству», и это метафорическое направление, по всей видимости, перекликается с темой совершенства (τελειότης), потому что уточнение обещания — «навсегда воцаритесь» (Прем 6:21), — не-

¹ Греч.: τὸ γὰρ ἐνθυμηθῆναι περὶ αὐτῆς φρονήσεως τελειότης. Слав: ѣже бо мыслити ѡ ней, рѣзѹма говорѣннѣво.

сомненно, может рассматриваться как конец и цель (τέλος) человеческой жизни.

Таким образом, в понятие о совершенстве включены два аспекта. Первый — динамический и феноменальный. Говорится о совершенстве не как о некотором состоянии, которое должно быть достигнуто, а как о направленности мысли, которая не должна прекращаться. Причем эту направленность мы с полным правом можем назвать интенцией, потому что она обладает качеством общего, что позволяет ей в частности быть направляемой на любой предмет: человек, обладающий такой направленностью мысли, встречает Премудрость «на путях» и «во всяком помышлении». Соответственно с этим, обретение мудрости описывается в медиио-пассивном залоге: она «обретается» (εὐρίσκεται) и «является» (φαντάζεται) ищущему ее человеку везде, где в частных условиях осуществляется его мысль, — на любых направлениях мысленного зрения («на путях»). И это явление оговорено как «благоклонное», т.е. не вынужденное никакой необходимостью. Заключенные в таком понятии о Премудрости динамизм и феноменальность представляют собой признак его внутренней связи с идеей Откровения. Второй аспект — систематический. Путь к Царству, достижение которого несомненно может быть отождествлено с совершенством, рисуется как «восхождение» (от гл. ἀνάγω {возводить}), в котором анализ текста позволяет различить определенные ступени.

Первая ступень (ἀρχή {начало}) определяется как «наиболее истинное желание учения» (ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία). То, что прилагательное «истинный» поставлено в превосходной степени, уже указывает на некоторый переход — из обыденного состояния, по всей видимости, того, в котором учения желают ради тех частных благ, что оно приносит, в другое, необычное, когда учения желают ради самой Премудрости. На второй ступени «желание» уже переименовано в «усердие» (φροντίς), смысл которого проясняется через введение в этот текст слова, означающего наиболее бескорыстный тип любви (ἀγάπη). Таким образом, страстное желание (ἐπιθυμία), пройдя через некоторую «очистку» соотносением с истиной, обучением и усердием, становится подлинной любовью. На третьей логической ступени сама любовь определяется как «соблюдение законов ее» (τήρησις νόμων αὐτῆς), т.е. Премудрости. Что это за законы, здесь не уточ-

няется, но так как им посвящена вся книга и, в сущности, весь корпус Премудрости, ясно, что они не совпадают полностью с кодексом законодательства Моисея, хотя, конечно, пересекаются с ним. Четвертая ступень создается, как и вторая, посредством переименования: «соблюдение» законов названо «утверждением» (βεβαίωσις) в них и оценено как «залог нетления» (προσοχή ἀφθαρσίας), которое, буквально, «творит быть близким Богу» (ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ). Последнюю фразу можно понять и в смысле приближения к Богу как источнику бессмертия. В таком случае имеет место инверсия логической связи, — довольно знакомый для древних риторический прием, — при которой нетление, являющееся даром от Бога и, следовательно, приходящее от приближения к Нему, само названо приближающим к Нему. Или, что кажется более вероятным, это надо понимать в смысле полноты уподобления Богу. Поскольку нетленный человек подобен Богу («близок» Ему так, как отражение «близко» предмету), он обладает Божественными свойствами: проницательностью, беззаботностью, бессмертием, в общем — царственностью.

При всей значительности обещаний, данных человеку в этом тексте, нельзя не заметить, что в определенном смысле человек остается фатально несовершенным, а именно: достижение мудрости как таковой ему вовсе не обещано. Тем самым сохраняется непреодолимая дистанция между человеком и Богом, что имеет большое значение для темы Премудрости в мессианском аспекте (см. раздел III. 1. 2). Премудрость задана человеку не как цель, а как направление, вектор, сообщающий истинность всем отдельным моментам мышления, в которых она достигается феноменально. Здесь можно видеть своеобразный ответ на фразу, с первых страниц Библии вложенную в уста змия: «Будете как боги, знающие...» (Быт 3:4). Но если Премудрость сама по себе не дана человеку в познании, как она может быть ориентиром, направляющим силы познания? В рассматриваемом тексте она «превращается» для этого в другую категорию — «учение» (παίδεια). Нетрудно заметить, что направленность желания (ἐπιθυμία) равным образом относится к обеим категориям (стт. 13, 17, однокоренное ἐνθυμέομαι в ст. 15), объединяя их в один концепт. Желание учения, «наиболее истинное» в жизни, становится «началом ее», т.е. самой мудрости, а усердие к обучению — любовью, которая есть опять-таки «соблюдение законов ее», т.е.

Премудрости. Таким образом выясняется центральное значение термина παιδεία.

Понятие о воспитании

В синодальном тексте Библии это слово чаще всего переводится как «учение», что несомненно верно для контекста рассмотренного выше фрагмента. В славянской традиции обычный перевод — *наказáніе*, причем надо заметить, что библейское употребление данного слова является существенным для понимания древнерусской письменности, в которой, часто используемое, оно не может быть понято адекватно только из соотнесения с его современной, весьма обедненной трактовкой в русском языке. Между славянским «наказанием» и русским «учением» синодальной эпохи существует определенная дистанция, которую и заполняет, по нашему мнению, богатое содержание термина παιδεία в его греко-библейском изводе. *Наказáніе*, исходя из собственной семантики слова, есть такое обучение, в котором большую роль играет наглядность, непосредственное соприкосновение с реальностью (именно это выражает корень *казз*). Слово «учение» в том смысле, в каком его употребляли переводчики Св. Синода, тоже отличается от современного. В нем акцент смещен от системы взглядов или правил в сторону процесса их восприятия: «учение» — это «обучение», но рассматриваемое преимущественно со стороны учащегося (ср. устар.: «вдать себя в учение»). Между наглядным обучением и учением как реализацией заботы о приобретении знаний лежит семантическое поле, на котором должны пересекаться объективный и субъективный аспекты образования человека: его собственная потребность в опыте и ее удовлетворение со стороны условного «учителя» (в данном случае им является сама гипостазированная Премудрость) должны совпадать. Область такого пересечения называется «воспитанием».

Правда, русское слово «воспитание» в рассматриваемом контексте имеет тот недостаток, что, связанное с глаголом «питать», оно слишком ориентировано на детский возраст (хотя речь идет о «питании» знанием и опытом), активность субъекта при этом практически сведена к послушанию, а после перехода на взрослый, сознательный уровень оно вообще исчезает и заменяется «воспитанностью». Однако в научной литературе термин «воспитание» уже традиционно используется для обозначения про-

цесса и самого метода (наряду с более современной «педагогической») формирования человеческой личности на разных этапах, вплоть до достижения соответствия постулируемому в той или иной культуре образу совершенного человека, т.е. его смысл наиболее близок немецкому понятию *Bildung*. В этом последнем значении мы и используем его для анализа употребления важного в Септуагинте понятия *παιδεία*.

В. Йегер определяет «воспитание» (*Bildung*), являющееся у него переводом слова *παιδεία*, именно в античном его смысле — как «формообразование»¹, т.е. «приведение человека к его истинной форме, форме человека как такового»², и придает пайдейе характер «единственного в своем роде воспитательного творчества, благодаря которому эллинство сохраняет свое влияние на последующие эпохи»³. Наша гипотеза состоит в том, что Септуагинта, ориентируясь на эллинское употребление слова *παιδεία*, создает собственное, библейское учение о воспитании.

Первая задача состоит в том, чтобы выяснить, можно ли говорить о некоем едином смысле всех или хотя бы некоторых, но контекстуально различных употреблений этого термина в Септуагинте: иными словами, является ли оно понятием и есть ли в греческом изводе Ветхого Завета общая теория воспитания человека, сопоставимая с античной? Для этого необходимо дифференцировать понятие и рассмотреть отдельно все значения.

а) наказание (в современном смысле слова)

В термине *παιδεία* в Септуагинте представлена вся семантика современного слова «наказание»: от кары, обрушивающейся на преступника, до воспитательного средства. Так, «наказание» в чисто отрицательном смысле заслуженно понесенной кары присутствует в переводе книги Ездры: καὶ πᾶς, ὃς ἂν μὴ ᾗ ποιῶν νόμον τοῦ θεοῦ καὶ νόμον τοῦ βασιλέως ἐτοίμως, τὸ κρίμα ἔσται γινόμενόν ἐξ αὐτοῦ, ἑάν τε εἰς θάνατον ἑάν τε εἰς παιδείαν ἑάν τε εἰς ζημίαν τοῦ βίου ἑάν τε εἰς παράδοσιν {всякий же кто не будет исполнять закон Бога и закон царя утвержденный, того пусть приговорят, к смерти ли, к наказанию ли, к лишению ли жизни, к заключению ли} (2 Езд. 7:26). Так как оно ставится здесь в один ряд со

¹ Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. С. 21–22.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 7.

смертью и темницей, понятно, что речь идет о любом более мягком наказании, т.е. штрафной санкции либо изгнании. В книге Иеремии: «Я поразил тебя ударами неприятельскими, жестоким наказанием (παιδείαν στερεάν) за множество беззаконий твоих» (Иер. 30:14). В книге Иова — как перевод слова חַבֵּשׁ {жезл}: ἄν εἰς παιδείαν, ἄν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ, ἄν εἰς ἔλεος εὐρήσει αὐτόν [{тучи собираются] или в наказание, или для земли Его, или чтобы [могли] обрести милость Его} (Иов 37:12). В книге Премудрости Сираха — как параллель «жезлу» (ῥάβδος): «Корм, палка и бремя для осла; хлеб, наказание и дело — для раба» (Сир 33:25). Аналогично в Александрийском кодексе есть место, где παιδεία читается вместо пенία {пеня, ср. лат. роена} и в том же самом значении (Притч 24:34). В Премудрости Соломоновой: «Нас наказывая, врагов наших в тысячу раз больше бьешь» (Прем 12:22).

В греческом переводе книги Притчей (16:22) появляется один раз уникальное понятие «злой пайдеи»: πηγὴ ζωῆς ἔννοια τοῖς κεκτημένοις, παιδεία δὲ ἀφρόνων κακὴ {Источник жизни мысль для стяжавших ее, наказание же безумных — злое}. Здесь, определенно, имеет место игра двойным значением слова παιδεία — «обучение» и «наказание»: как стремящиеся к постижению истины находят в ней источник жизни, так *поучающиеся* в зле находят себе *наказание* в нем. Возможна и другая инверсия, когда первым значением слова является именно «наказание», но по контексту оно также предполагает смысл «научения». Например, в переводе кн. пророка Иеремии: «Накажет (παιδεύσει) тебя отступничество твое» (Иер. 2:19). Из контекста ясно, почему переводчик избрал именно глагол παιδεύω: вторая часть стиха начинается с воззвания «Итак познай и размысли...» «Наказание», которое поставлено здесь в параллель «обличению», является не только карой (грешник наказывает себя сам — одна из важных этических идей в Библии), но и тем, что приводит к раскаянию.

Из контекста Лев 26:18, 23, 28 видно, что этот термин, являющийся в большинстве случаев переводом евр. слова חָסַד и однокоренных с ним глаголов, способен выражать не только карательный, но и исправительный аспект наказания¹. Наказание

¹ «Если и при всем том не послушаете Меня, то Я всемерно увеличу наказание (לִי, תוֹבַעְתִּי) за грехи ваши... Если и после сего не исправитесь (לֹא תִסְרְפוּ, מִן הַחֲסָדִים) и пойдете против Меня... то и Я в ярости пойду против вас и накажу (יִחַדְתִּי, תִּסְרְפוּ) вас всемерно за грехи ваши».

как целительное средство было одной из главных педагогических тем литературы Премудрости: в нем соединились традиционный подход к воспитанию детей и видение исторической судьбы Израиля как череды прегрешений, наказаний и прощений. Из этого соединения — или и помимо его, но, так или иначе, в неизбежной ассоциации с ним — возникло понятие индивидуального наказания в религиозной судьбе человека, без которого не бывает «принятия» его в число «сынов». Известные слова — *νίε, μὴ ὀλιώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει*, *μαστιγοῖ δὲ πάντα τὸν ὃν παραδέχεται* {сын, не пренебрегай наказанием Господним, и не уклоняйся от обличения Его, ибо кого любит Господь, наказывает, и бьет всякого сына, которого принимает} (Притч 3:11–12), — обращенные к слушателю Притчей, были повторены затем в утешение христианам, терпящим гонения, т.е. приобрели опять же соборное звучание (Евр 12:5–10).

В Псалмах Соломона, которые представляют уже иудейскую духовную литературу позднего эллинизма, основанную на библейских мотивах, тема воспитательного наказания как народа в целом, так и индивида становится предметом поэтического осмысления:

Мы оправдали Твое имя, досточтимое во веки,
Ибо Ты — Бог правды, судящий
Израиля наказанием (*παιδεία*).
Обрати, Боже, милость Твою на нас и пощади нас:
Собери рассеяние Израилево с милостью и щедростью,
Ибо верность Твоя с нами.
А мы ожесточили выи наши,
Но Ты — воспитатель (*παιδευτής*) наш.

(Пс Сол 8:26–29)

Блажен муж, которого помянул Господь во [время] обличения,
И отвратил ранами от пути лукавого,
Чтобы очистить от грехов, да не умножает их.
Кто подставит спину, тот ранами очистится:
Благ Господь к терпящим наказание (*παιδείαν*).
Он исправляет путь праведных и не отвращается
в наказании (*ἐν παιδείᾳ*),
И милость Господня — на любящих Его в истине (*ἐν ἀλήθειᾳ*),

И помянет Господь рабов Своих в милости (ἐν ἐλέει).
 Ибо это — удостоверение в Законе Завета вечного,
 Свидетельство Господне на путях человеческих в посещении.

(Пс Сол 10:1–4)

Можно заметить, что παιδεία в процитированных поэтических текстах является главным аргументом теодицеи: в ней, образующей концепт, исторические катаклизмы еврейского народа и беды отдельного «блаженного мужа» осмысляются как наказание, а последнее — как признак не отступления Бога от Его Завета, но, наоборот, верности (ἡ πίστις) этому Завету. Несомненно, что такое понимание исторических событий было заложено еще во Второзаконии (гл. 32), присутствует оно и в Псалтири, а относительно индивидуальной религиозной жизни подобная теодицея проводится в речах друзей Иова, требующих от невинного страдальца сознаться в своем грехе и принять наказание именно не как фатальный конец, а как дисциплинарную меру, подводящую к раскаянию. Но увязывание этих религиозных истин с термином παιδεία, которое придает им особенный оттенок «детского» наказания и зовет к более зрелому, «взрослому» претерпеванию, стало результатом работы переводчиков Септуагинты. В 10-м псалме Соломоновом данная категория не только оправдание «ран», которые наносит Бог человеку, но и свидетельство (μαρτυρία) того, что Бог не оставил его и что «Завет вечный» с Израилем есть также Завет с отдельным человеком. Обращает на себя внимание рифмованное созвучие ἐν παιδεία — ἐν ἀλήθεια — ἐν ἐλέει: в нем наказание увязывается с двумя главными добродетелями Бога — милостью и истиной. Оно понимается как их общее действие: Бог милует любящих Его, но только в истине, а это значит, что наказывает их ради самой любви. Здесь вводится еще один концепт, соотносимый с «наказанием», — «посещение» (ἐπισκοπή), т.е. внимательная и вместе с тем полномочная забота старшего о младших (ср. Прем 1:6). В одном из следующих по порядку псалмов резюмируется эта связь между по-родственному требовательной верностью Бога Своему народу и скорбными обстоятельствами, в которых тот пребывает: «Верен Господь любящим Его в истине, терпящим наказание Его» (Пс Сол 14:1).

Данная тема получает обстоятельное развитие в 13-м псалме из того же собрания, где проводится противопоставление наказаний праведника и грешника. Характерно название псалма:

«Утешение праведных» (παράκλησις τῶν δικαίων). Согласно этому тексту, Бог «увещевает праведного как любимого сына, и наказание для него — как для первенца, ибо бережет Господь святых Своих, и грехопадения их убеляет наказанием» (Пс Сол 13:9–10; ср. Пс Сол 18:4). В противоположность этому то, что уготовано для грешника, называется «крушением» (καταστροφή). Такой милостивой заботой праведник пользуется вследствие того, что согрешает «в неведении» (ἐν ἀγνοίᾳ). Поэтому он просит: «Ропот и малодушие в скорби удали от меня, когда я согрешу и Ты *накажешь* меня, чтобы я обратился» (Пс Сол 16:11). Данный мотив также хорошо нам знаком из книги Иова, где друзья как раз пытаются убедить его в том, что он страдает за какие-то забытые или неосознанные грехи. Но Иов, пересматривая свою жизнь, отстаивает право человека видеть свою собственную вину, и хотя признает, что никто не «родится чистым от нечистого» (Иов 14:4), все же нравственных причин для исключительного гнева Божьего над собой лично не усматривает¹. Если смыслом истории с Иовом, как и во многом аналогичной истории с жертвоприношением Исаака, оказывается *испытание*, то в Псалмах Соломона смыслом трагических событий еврейской истории, а также их преломления в жизни конкретных людей, осознающих себя «праведными», т.е. не преступавшими Закон сознательно, становится наказание в его функции *воспитания*. Причина такой метаморфозы не совсем ясна; возможно, Псалмы Соломона возникли как раз в той среде, в которой подозрительно относились к истории невинного страдальца, к тому же нееврея. Стоит отметить, что в Новом Завете страдания Церкви расцениваются и как испытание (1 Пет 4:12), и как воспитание (Евр 12:5). Но существенным образом отличает христианский священный текст от Псалмов Соломона употребление слова «праведный», которое никогда не прилагается апостолами к человеку, еще нуждающемуся в исправительных наказаниях за грехи (ср. Рим 3:10, Флп 3:9). Апостол Павел называет Закон «воспитателем (παιδαγωγός) во Христа» (Гал 3:24) именно в силу того, что его заповеди, которые невозможно исполнить в плотском состоянии, наказывают человека смертью (ср. Рим 7:10). Праведность, как состояние не плотское,

¹ Ср. Пс 40 LXX, где враги праведника, лежащего на одре болезни, «суетно» говорят в своем сердце, что он «собрал беззаконие себе», в то время как на самом деле Бог «принял его за незлобие» и «утвердил перед Собою вовек».

а духовное, находится в Новом Завете по ту сторону «наказания» (а тем самым и «пайдеи» вообще, поскольку она обладает, как будет видно, сущностным единством), и призывом не оставаться на уровне ожидающих наказания звучат слова Самого Христа: «Если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фариисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф 5:20).

Двойной смысл термина *παῖδεία* усматривается также в греческом переводе Исаии, где он, как и в нескольких процитированных выше фрагментах, является эквивалентом слова *גִּלְמָּה*. Пример из 26-й главы этой пророческой книги особенно интересен тем, что здесь еврейский и греческий тексты расходятся в оценке описываемых реалий. Еврейское чтение приводим по Синодальному переводу: «Господи! в бедствии он [т.е. народ] искал Тебя; изливал тихие моления, когда наказание Твое постигало его. Как беременная женщина, при наступлении родов, мучится, вопит от болей своих, так были мы пред Тобою, Господи. Были беременны, мучились — и рождали как бы ветер; спасения не доставили земле, и прочие жители вселенной не пали» (Ис 26:16–18). Смысл греческой версии прямо противоположный: «Господи! в скорби мы вспомнили о Тебе; в скорби малой — наставление Твое для нас. И как болящая приближается к родам и вопит от болей своих, такими были мы для Возлюбленного Твоего, ради страха Твоего, Господи. Во чреве приняли мы, и поболели, и родили: Дух спасения Твоего сотворили на земле. Мы не падем, но падут поселившиеся на земле»¹. Контекст употребления слова *παῖδεία* здесь прямо указывает на его двойное значение: это и «наказание» как скорбь, которая заставляет вспомнить о Боге, но это и поворотный пункт, после которого наступают несомненные признаки возрождения. То же самое усматривается и в пророчестве о невинном страдальце: «Наказание мира нашего (*παῖδεία εἰρήνης ἡμῶν*) на Нем, ранами Его мы исцелились» (Ис 53:5). Поскольку речь идет об искуплении, — т.е. наказание, приносящее мир «нам», перенесено на «Него», — понятно, что слово *παῖδεία* выражает здесь идею не образования, не воспитания даже (переносить воспитание на другого абсурдно), а именно целительного наказания².

¹ Коммент. см. в п. II. 1.2.3. в.

² Ср. в Новом Завете: «Хотя Он и Сын, однако страданиями навывк послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (Евр 5:8–9).

Если придерживаться метода категориального различения, то следует оговориться, что в своем собственном узком смысле подобное «наказание» все же не тождественно сознательно принимаемому «научению», потому что может быть и не замечено тем, на кого призвано воздействовать. С этой темы начинается книга Исаии («Во что вас бить еще?» и прочее), а в греческом тексте Иеремии слово παιδεία (Син «вразумление») дважды употреблено в таком узком смысле: μάτην ἐπάταξα τὰ τέκνα ὑμῶν, παιδείαν οὐκ ἐδέξασθε· μάχαιρα κατέφαγε τοὺς προφῆτας ὑμῶν ὡς λέων ὁλοθρεύων, καὶ οὐκ ἐφοβήθητε {напрасно поражал Я детей ваших: наказания вы не приняли; меч поел пророков ваших, как лев пожирающий, но вы не убоялись} (Иер. 2:30). Κύριε, οἱ ὀφθαλμοί σου εἰς πίστιν· ἐμασίγῳσας αὐτοὺς, καὶ οὐκ ἐπόνεσας, συνετέλεσας αὐτοὺς, καὶ οὐκ ἠθέλησαν δέξασθαι παιδείαν· ἐστερέωσας τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὑπὲρ πέτραν καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἐπιστραφῆναι {Господи, очи Твои верны: Ты бил их, но им не было больно, истреблял их, но не захотели принять наказания; сделали лицо свое тверже камня, не захотели обратиться} (Иер. 5:3). В переводе одной из притч такое наказание ставится в параллель жезлу как символу физического воздействия на воспитанника: ἄνοια ἐξῆλται καρδίας νέου, ῥάβδος δὲ καὶ παιδεία μακρὰν ἀπ' αὐτοῦ {безумие привязалось к сердцу юноши: [значит,] жезл и наказание далеки от него} (Притч 22:15). В другой притче, однако, буквальность понимания такой рекомендации оспаривается: «Наказывай сына твоего, ибо так он станет благонадежным; но в досаждение (ὕβρις) не возносись душой своей» (Притч 19:18). Наказание без досаждения, так или иначе, не может быть равнозначно физическому насилию или вообще юридически понимаемой дисциплинарной каре. Ясно, что переводчик пользуется широким значением глагола רָבַח: наказание у него переходит в терпеливое воспитание, при котором укрощение собственного гнева не менее важно, чем непреклонность карающего жезла¹. Та же самая мысль встречается у апостола Павла, когда он учит отцов «наказывать» своих сыновей, но «не раздражать их, чтобы они не унывали» (Еф 6:4, Кол 3:21).

¹ МТ: וְסַר בֶּןךָ כִּי יִשׁ לְקוֹה וְאֵל הַמִּיתוֹ אֶל תִּשָּׂא נַפְשְׁךָ {наказывай сына своего, пока есть надежда, и стону его не внимай душой твоей}, т.е. не придавай значения. Переводчик читал, видимо, לָמַח, без местоименного суффикса 3-го л. Само это слово можно перевести как «стон», «крик», «шум», «ярость».

б) поучение (наставление, проповедь)

В современном словоупотреблении «наказание» имеет характер дисциплинарного воздействия, которое человек испытывает на себе и, в зависимости от осознания им праведности понесенной кары, делает соответствующие выводы. Более широким значением обладает в Септуагинте термин παιδεία, которым обозначается и чисто речевое воздействие, причем не только как процесс или результат, но и как сам текст, адресованный слушателю, — словесное поучение, проповедь. Обычно в этих случаях παιδεία также становится переводом слова חסד. То, что этот перевод не был просто механическим определением греческого слова на место еврейского, видно, например, из игры слов: «Слушайте, дети (παῖδες), наставление (παιδείαν) отца» (Притч 4:1)¹. В определенном смысле παιδεία стала неологизмом греческой Библии, указывая не только на воспитание ребенка словом, но и на само слово, посредством которого это воспитание осуществляется. В греческих Притчах Соломона, ст. 25:1, αἱ παιδείαι — перевод евр. מְשָׁלִים {притчи}². Как и объектом наказания, адресатом такого поучения может быть один человек и целый народ. В первом случае оно чаще всего предстает как мудрость, выраженная в кратких изречениях и делающая мудрым своего слушателя, доставляющая ему благо и избавляющая от зла (Притч 4:13, 8:33, 19:20, 19:27). Она уместна во всякое время, подобно телесному наказанию (μάστιγες), от которого, тем самым, она отлична, и в противоположность обычной досуговой речи — «рассказу» (διήγησις), который может быть несвоевременным (Сир 22:6). Сирах советует «не стесняться в наставлении (περὶ παιδείας) неразумного и глупого и престарелого, состязаящегося с молодыми» (Сир 42:8). Во втором случае поучение выступает как пророческое слово, посредством которого Бог исправляет Свой народ, но тот «не слышал гласа Господня» и «даже не принимает наставления» (οὐδὲ ἐδέξατο παιδείαν), вследствие чего «удалилась истина от уст их» (Иер 7:28, ср. Соф 3:2,7).

¹ Евр. בְּנֵי (сыновья), если бы не эта игра слов, могло бы быть естественнее переведено как υἱοί {сыны} или τέκνα {чада}.

² В кодексах А и S исправлено на παροιμίαι {притчи, подобия}, в Слав также прѣитчи.

в) обучение (процесс)

В том комплексе значений, который объединяется греческим понятием παιδεία, процессу обучения принадлежит главное место. В Септуагинте на основе перевода слова חנּוּך фактически возникает концепция воспитания историей. Так, подводя итог скитаниям по пустыне, пророк Моисей говорит народу, что голод и манна, нетление одежды и безболезненность ног в продолжение стольких лет путешествия имели воспитательный смысл: «И знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит (παιδεύσει) тебя, как человек учит сына своего» (Втор 8:5). Учить как сына — это значит учить примером, самым образом действия (ср. Ин 5:17). Здесь же в качестве предмета обучения называется опытное знание о том, что «не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа» (Втор 8:3). Характер заботы Бога об Израиле именно как обучения осмыслен переводчиками Септуагинты и применен также в другом месте, где слово חנּוּך в оригинале отсутствует: «Он нашел его в пустыне, в степи печальной и дикой, ограждал его, смотрел за ним (ἐπαίδευσεν αὐτόν), хранил его, как зеницу ока Своего» (Втор 32:10)¹.

Начавшись в историческом прошлом Израиля, соборное обучение народа должно было продлиться в эсхатологическом будущем. В Псалмах Соломона ожидается Мессия (χριστός): «Царь праведный, наученный Богом (διδάκτορ ὑπὸ θεοῦ)» (Пс Сол 17:32), которого Бог «знает, [когда] восставить над домом Израилевым, чтобы он обучал (παιδεύσει) его» (ст. 42). Ожидать этого следует в эсхатологической перспективе: «Блаженны те, которые будут в те дни, они увидят блага Господни, что творит Он роду грядущему, под жезлом учения (παιδείας) Помазанника Господня в страхе Бога его, в мудрости духа, правде и крепости, чтобы исправить мужей для дел правды страхом Божиим, поставить всех их пред Господом, род благой в страхе Божиим, во дни милости» (Пс Сол 18:6–9).

Индивидуальное значение обучения как процесса преимущественно раскрывается в книге Притчей. Здесь тоже в заботе о созвучиях переводчик мог избрать однокоренные слова для

¹ В оригинале חנּוּך, что можно перевести как «заботился о нем» и «вразумлял его».

перевода двух рядом стоящих разнокоренных, тем самым делая акцент на греческом корне, представлявшемся ему важным: «И скажешь: почему я возненавидел обучение (מוסר, παιδείαν), и от обличений уклонилось сердце мое? не слушал я голоса наставника (מורה, παιδευόντος) моего и учителя моего, не принимал в уши мои» (Притч 5:12–14). Вдать свое сердце в учение — значит заботиться о приобретении правильно настроенных чувств (см. Притч 23:12 LXX). Оно ценится выше денег, наряду со знанием (Притч 8:10). Сын Сираха ставит задачей обучение «от юности», указывая при этом на результат, который достигается к старости — «До седин твоих найдешь мудрость» (Сир 6:18; ср. 7:25; 51:31). Он также предостерегает: οὐ παιδευθήσεται ὃς οὐκ ἔστι πανούργος· ἔστι πανουργία πληθύνουσα πικρίαν {не будет обучен тот, кто не искусен — искусство умножает горечь} (Сир 21:14)¹. Учение может представляться и как ремесло передачи знания, а не мудрости: в этом случае человек «искусен и многих учит, а для своей души бесполезен» (Сир 37:22).

Конкретизация предмета обучения в религиозно-этическом континууме мира Библии всегда идет по пути определения должного, в качестве которого поставляется Закон, и недолжного, которое трактуется в смысле *преступления* законов и заповедей. Если первому надо быть обученным, или воспитанным в нем, то последнее подлежит искоренению словом, т.е. обличению. Как было замечено выше, в контексте литературы Премудрости, дававшей определение целостному мировосприятию иудея эллинистического времени, Закон отнюдь не ограничивается Синайским законодательством, однако включает его в себя.

в 1) наставление

Частное обучение какому-либо искусству, описываемое глаголом מלך, может быть представлено по-гречески через глагол διδάσκω, как, например, в Пс 17:35, где речь идет о «научении рук войне». Пайдейя же предполагает обычно включенность каждо-

¹ πανουργία {букв. вседетельность} означает как искусство, так и коварство. Поэтому в Син переведено: «Не научится тот, кто неспособен; но есть способность, умножающая горечь». Однако греч. текст, не имея здесь никаких частиц, соответствующих нашему союзу «но», располагает к иному толкованию: обучение горько и требует исполнять все необходимое, а кто избегает этой горечи, то не научится.

го элемента во всецелое воспитание личности. В Премудрости Соломона призыв «учитесь от слов Моих» обращен к желающим знать, что такое мудрость (Прем 6:27). Похожий смысл, но менее созерцательный и более практический, ориентированный на приобретение моральных качеств, находим в «Молитве Моисея, человека Божия» (Пс 89:10): «Большая часть их [т.е. дней нашей жизни] труд и болезнь, чтобы пришла кротость на нас, и мы были наставлены» (παιδεύθησόμεθα)¹. Можно перевести: «чтобы... мы поняли», «пришли в чувство» и т.п. Здесь наказание-воспитание растягивается на всю длину жизни, превращаясь уже в систему, дисциплину. Человек не просто получает повод утешиться и задуматься, как в случае с конкретным наказанием, но призван к осмыслению жизни самой краткостью своих трудных дней. Поскольку богоявление на Синае, когда весь народ слышал голос Бога, согласно Второзаконию, имело целью именно такое обучение народа, — «С неба дал Он слышать тебе глас Свой, чтобы наставить тебя (ἵνα, παιδεύσαι σε), и на земле... ты слышал слова Его из среды огня» (Втор 4:36), — то можно сказать, что самому Откровению усваивается здесь «педагогический» характер. Глагол ἵνα можно было бы перевести здесь как «наставить», но перевод Семидесяти, как обычно, сохраняет постоянство в интерпретации его корня. Народ представляется ребенком, которого Бог «обучает» Своим законам или «воспитывает» ими. Поэтому, в частности, ἀμαρτήματα παιδείας в Прем 2:12, в параллель с ἀμαρτήματα νόμου, следовало бы перевести не как «грехи воспитания» (Син), а как «грехи против воспитания»².

Близость пайдеи к Закону демонстрируется и несколькими фрагментами книги Притчей. В одном из них перевод слова ὁμῶς двойся: ἄκουε, υἱέ, παιδείαν πατρός σου καὶ μὴ ἀλώσῃ θεσμούς πατρός σου {слушай, сын, наставление отца твоего и не отвергай завета матери твоей} (Притч 1:8). В кодексах Александрийском, Синайском и некоторых других вместо παιδεία читается νόμος. В другом «соблюдение заповеди» отождествляется с непренебрежением к «наставлению отца» (Притч 15:5). В переводе кн. пророка Иеремии ставится знак равенства между понятиями

¹ Коммент. см. в п. II. 3.1. в.

² По-видимому, именно такой смысл подразумевается в букв. пер. Слав: понобѣнтѣ намѣ грѣхѣнъ законѣ и словѣмѣнтѣ намѣ грѣхѣнъ оученіѣа нашего.

«слушать Бога» и «принимать учение» (Иер 17:23)¹. Глаголом, выражающим процесс наставления в Законе, в переводе пророка Иеремии становится διδάσκω (евр. למד): «И Я учил их с раннего утра, учил, но они больше не стали слушать и принимать учение» (Иер 32:33). У того же пророка есть место, где все отмеченные выше в этом пункте значения совпадают: παιδεία отождествляется с λόγοι {словами} Господа, которые, в свою очередь, представляют собой заповеди, подобные тем, что Ионадав Рехавит ἐνετείλατο {заповедал} своим сыновьям (Иер 35). Согласно книге Премудрости, «дары наставления» сообщают человеку πρὸς θεὸν φιλίαν {любовь к Богу} (Прем 7:14).

Особо стоит отметить, что παιδεία подразумевает не только знание закона, но и его соблюдение. Человек, нарушающий закон, определяется как «ненавидящий» обучение: σὺ δὲ ἐμίσησας παιδείαν καὶ ἐξέβαλες τοὺς λόγους μου εἰς τὰ ὀπίσω {ты же возненавидел наставление и отбросил слова мои назад} (Пс 49:17). Соответственно, — как пример уже упоминавшейся логической инверсии, — так как только путь праведной жизни «сохраняется наставлением», для грешника все тяготы его воспитания оказываются бесполезными (Притч 10:16–17). Итак, существует множество контекстов, в которых παιδεία как «наставление» сводится к привитию определенных норм поведения, т.е. к «воспитанию» в его нравственно-дисциплинирующем и законосообразующем смысле. Причем такое понимание термина приобрело систематический характер, судя по тому, что он проникает также в те места, где уже не является переводом слова למד . Так, Давид просит: «Благости, правоте (δου, παιδείαν) и знанию обучай меня, ибо заповедям Твоим я поверил» (Пс 118:66)². Пророк Исаия провозглашает: «Господи, висока Твоя мышца! Но они не знали, когда же уразумеют, постыдятся. Ревность охватит народ необученный (ἀπαιδευτοί), и теперь же огонь супостатов пожрет» (Ис 26:11)³. В книге Премудрости Соломона тот же смысл: «Велики и непостижимы суды Твои, посему необученные (ἀπαιδευτοί) души впали в заблуждение» (Прем 17:1).

¹ Евр.: $\text{לבלתי שמוע ולבלתי קח מוסר}$ {чтобы не слушать и чтобы не принимать наставления}. В греч. подчеркнуто: τοῦ μὴ ἀκοῦσαί μου καὶ τοῦ μὴ δεῖσθαι παιδείαν {чтобы не слушать Меня...}.

² Слово δου букв. означает «вкус», т.е. в оригинале речь идет об усвоении на уровне навыка, чему, действительно, соответствует смысл термина παιδεία как «воспитание детей».

³ Комментарий на разночтения см. в пункте II. 2.1. г.

В этой же книге παιδεία представлена и как педагогический процесс, напрямую зависящий от соблюдения нравственного закона: «В лукавую душу не войдет Премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху, ибо Святой Дух наставления удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды» (Прем 1:4–5)¹.

в б) вразумление

Семантика слова παιδεία и привязанного к нему переводом греческого термина παιδεία расширяется за счет отрицательной стороны того же воспитания в духе Закона — обличения уклоняющихся от него. Это словесное наказание (по-славянски, как правило, **наказáніе**) следует отличать от наказаний, рассмотренных в пункте [а], так как оно не является взысканием в строгом смысле слова (выговором, публичным осуждением), но имеет характер скорее приватного указания на неправильность поступка. Тем не менее обладание правом на обличение было весьма значительной привилегией: так, в книге Второзакония полагается смертная казнь сыну, который «не слушает» отца и мать, когда они «обличат» (ἰδοὺ, παιδεύσωσιν) его» (Втор 21:18). Возможно, так же в смысле обличения (т.е. уведомления человека о его неправоте или устыжения) следует понимать глагол παιδεύω в законе касательно мужа, оговорившего свою жену в несохранении добрачного целомудрия: после выяснения истины старейшины должны не просто наложить на него соответствующие санкции (денежная пеня, уплачиваемая тестю, и запрет на развод с оклеветанной женщиной до конца жизни), но в первую очередь «обличить его» (Втор 22:18).

В книге Иова возмущенный дерзостью ответов праведного страдальца Софар Наамитянин называет его речь «упреком, позорным для меня», что Септуагинта переводит как παιδεία ἐντροπῆς μου (Иов 20:3). Другие примеры, где термин употребляется в том же значении упрека, — это три стиха из книги Притчей (Притч 12:1, 13:18, 15:32) и примыкающий к ним стих 16:17а, прототип которого в МТ отсутствует. Во всех этих местах παιδεία образует параллель с понятием ἐλέγχος {обличение}. Кроме того, еще в одном стихе с подобным содержанием παιδεία выступа-

¹ В Александрийском кодексе, как и в Син, читается: «Дух премудрости». Ср. Арм: Սուրբ Հոգիի իմաստութիւն. Но в изд. Ральфса основное чтение — πνεῦμα παιδείας. То же в Слав: сѣй дѣзъ наказáніа.

ет не эквивалентом מוֹסֵר, а в качестве конъектуры слова σοφία (Притч 1:29)¹, чем подтверждается сознательность словоупотребления, рассмотренного в настоящем пункте. Очень трудно провести грань между «обличением» и «вразумлением». По-видимому, παιδεία иногда служит переходом от упрека к тому, что им психологически подготавливается: «Он обличает (ἐλέγχων) и вразумляет (παιδεύων), и поучает (διδάσκων), и обращает, как пастырь стадо свое; Он милует принимающих вразумление и усердно обращающихся к Закону Его» (Сир 18:13).

г) разумение

Самые необычные контексты употребления термина παιδεία — в нескольких пророческих фрагментах, где он не является переводом слова מוֹסֵר, а соответствует в каждом случае особому элементу оригинала.

В одном случае оно передает смысл слова מוֹדֵל. «Господь, Господь дает мне язык разумения (παιδείας), чтобы знать, когда подобает говорить слово. Поставил (ἔθηκε) меня [бодрствовать] завтра, завтра; приставил (προέθηκε) мне ухо, чтобы слышать. И разумение (ἡ παιδεία) Господне, Господне открывает мне уши, а я не сопротивляюсь, ни говорю вопреки» (Ис 50:4–5). Здесь речь идет о понимании смысла пророчества, которое дается пророку во внутреннем чувстве и сообщает ему, когда следует молчать и когда говорить. Как «утро» параллельно Господу и слуху, так «язык понимания», очевидно, параллелен «пониманию от Господа»²: это не язык речи, а язык ведения, и уже предметом по-

¹ В евр. лут {знание}. Когда возникло это расхождение в списках LXX, едва ли удастся установить, но можно найти параллельные тексты, повлиявшие на интересующее нас чтение. Для Притч 1:29, — «За то, что они возненавидели знание и не избрали страха Господня» (Син), — это Пс «ты же возненавидел еси наказание», а также цитировавшиеся фрагменты из Второзакония и кн. Иеремии.

² Параллелизм пер. отражает аналогичные явления в оригинале. Двукратное повторение имени κύριος {Господь} передает евр. יהוה יהוה, что должно было читаться как *адонай, адонай*. Другая тавтология — πρωί πρωί {завтра завтра} есть пер. тавтологии בבקר בבקר. Переключки глг. τίθημι и προτίθημι также не случайна и соответствует повторению в евр. тексте глг. קמץ {поднимать}. Термин מוֹדֵל также повторяется дважды; он представляет собой мн.ч. от למד {обученный} и интерпретируется в современных пер. как относящийся к *ученым* («Господь дает мне язык ученых»). LXX восприняли это в сущности ином ракурсе: речь идет об относящемся к *учениям*, т.е. к совокупной мудрости Божественных замыслов, которую Господь открывает пророку, как утренний свет, по Своей воле.

следнего является то, «как подобает говорить слово». Для того, чтобы говорить, пророку сначала нужно слушать. Это утверждение далеко от понимания пророческого дара в современной теологической библеистике, которая обычно трактует этот дар как род поэтического вдохновения, а значит, и самого пророка представляет как говорящего или даже «кричащего»¹, но едва ли успевающего прислушиваться. Оно значительно ближе к уже приводившейся нами формуле Филона Александрийского: «Пророк есть переводчик Божий, а Богу мы не можем приписать погрешности» (Филон. Наград. 3). Действительно, «учение» выступает здесь посредником, наподобие переводческого дара, между непостижимой волей Бога и земным языком пророка. Употребление термина *παῖδεία* для передачи этого смысла, вероятно, связано с тем, что пророк предстает здесь орудием воспитывающих и обучающих действий Бога. Он их истолкователь и, прежде чем говорить к людям, сам должен получить истолкование.

Другой пример представляет контекст перевода слова *תִּב* {основание}. Прежде всего рассмотрим одно обличительное пророчество Иереми: «Воздвигну руку Мою на пророков, видящих ложь и провещающих суетное: в разумении (*תִּב*, *παῖδεία*) народа моего не пребудут, ни в записи дома Израилева не напишутся, и в землю Израилеву не войдут. И узнают, что Я Господь» (Иез 13:9). Можно предположить, что здесь имеется в виду роль пророков как учителей и наставников народа: ложные пророки, противостоящие Иереми, за свои выдумки этой привилегии будут лишены. Однако семантика слова *תִּב* не включает в себя каких-либо аспектов, которые бы связывали его с учительской деятельностью. Гипотетически, ошибка писца могла превратить его в *תִּבִּי*, или наоборот. Но два следующих примера подтверждают связь имеющихся в еврейском и греческом тексте чтений, располагая к более глубокому осмыслению этой связи.

«Не сотворит Господь Бог дела, если [прежде] не откроет намерения Своего (*תִּבִּי*, *παῖδείαν αὐτοῦ*) рабам Своим, пророкам» (Ам 3:7). Смысл этой фразы кажется ясным: Бог предварительно раскрывает через пророков целевую причину Своих действий. Важно, что это не буквальный перевод, а интерпретация. Переводчики Септуагинты видят, несомненно, слово *תִּב*, которое в

¹ Это выражение имеется у Дж. Реати в кн. «Бог в XX веке», которая теперь не на руках у нас, и мы просим верить нам на слово.

собственном смысле значит «основание», и толкуют его в соответствии с известной им философией истории, которая выше уже демонстрировалась: история, личная и общественная, есть воспитание человека посредством событий, санкционированных Божественной волей. Возможно, в это же поле интегрируются и остальные значения: «дело» (פְּרָאָה), которое собирается сотворить Бог в историческом времени, раскрывается перед пророками как сокровенный смысл притчи, поучения, обличения и наказания.

Отрывок из греческой книги пророка Аввакума полностью подтверждает приведенные выше соображения: «Разве не Ты от начала, Господи Боже, Святой мой? И мы да не погибнем! Господи, Ты для суда поставил его [т.е. халдейский народ] и создал меня, чтобы я раскрыл смысл его (ἵπτοῦ, παιδείαν αὐτοῦ)» (Авв 1:12). По контексту речь идет о вавилонском нашествии. В современных переводах с МТ ἵπτοῦ интерпретируется как форма глагола: «Ты основал его», иными словами — «Ты поставил его для нашего наказания»¹. В сущности, смысл греческого текста тот же самый: пророк объявляет Израилю замысел Бога, сокровенный в его страданиях. Но стоит обратить внимание на то, как склонен переводчик интерпретировать свой текст: он считает собственным значением лексемы ἵπτοῦ — «основание», в том смысле, в каком мы употребляем это слово, когда говорим о *причинах* какого-либо разумного начинания. Таким образом, παιδεία приобретает значение предмета объясняющего воспитания, которое умудряет воспитанника и заставляет его посмотреть на полученные им раны с точки зрения воспитателя.

Итак, можно считать несомненным, что аналогичный перевод в книге пророка Иеремии, о котором говорилось в начале данного пункта, явился как результат определенного понимания переводчиками слова יָסַד и может быть перефразирован так: «В разумение судеб народа Моего они не будут посвящены». Или, если переводить с учетом последующего контекста: «Вместе с народом Моим они не уразумеют смысла происходивших событий», — т.е. исторические уроки окажутся для них напрасными. Кроме того, значение термина παιδεία из цитировавшегося фрагмента книги пророка Исаии, несмотря на другой еврейский эквивалент, оказывается созвучным этому и могло также повлиять на выбор, сделанный переводчиком.

¹ Евр. לְהַיָּחֵד, от כָּח {прямить}, можно перевести и как «для того, чтобы показать», и как «для того, чтобы сделать явным».

д) образованность

В Письме Аристее сами переводчики Септуагинты описываются как отличающиеся «пайдейей» именно в этом смысле (гл. 121), что свидетельствует о рецепции данного понятия из эллинской культуры¹. Тогда как предыдущие категории, кроме последней, в основном представляли воспитание как процесс, то в данном пункте речь идет о достигнутом результате. Для его характеристики термин «воспитанность» представляется слишком узким, а соответствующее последнему термину человеческое качество — слишком функциональным. Уже то, что человеку дается совет вести себя за столом умеренно «ради пайдейи» (Сир 31:19), показывает не механический — осознанный характер ее применения. Усвоенная, т.е. не пропавшая даром, παιδεία, согласно Септуагинте, «узнается всеми проходящими» (Притч 15:10), в особенности «от речи языка» (Сир 4:28).

Ее теоретически можно «познать» (γινῶναι), как познают мудрость и «понимают изречения разума» (Притч 1:2)². Практически она отождествляется, например, с кротостью, как в Сир 26:17, где «кроткая жена» обладает «благовоспитанной душой». Поэтически ассоциируется со «страхом Божиим» как основной нравственной добродетелью Ветхого Завета, на что указывает одно изречение в книге Притчей, имеющее в Септуагинте свои особенности: «Начало премудрости — страх Господень, и разум благ для всех, кто творит это. *Благочестие по Богу — начало чувства*, мудрость и образованность (παιδείαν) нечестивые вменяют ни во что» (Притч 1:7). Перевод данной притчи является аналитическим³. Первая часть переведена дважды разными способами (выделены курсивом), а между этими двумя переводами вставлено пояснение, согласно которому к полагающим начало мудрости, т.е. к творящим заповеди («богобоязненным»), разум «благ» — расположен, доступен. В альтернативном переводе страх Божий переосмыслен как «благочестие к Богу» (εὐσεβεία εἰς θεόν), мудрость — как «чувство», а во второй части притчи сказано, что лишенные благочестия (ἀσεβεῖς) презирают мудрость

¹Collins J. Hellenistic Judaism in Recent Scholarship // The Encyclopaedia of Judaism. Vol. 2. P. 974.

²Данный ст., однако, может быть отнесен и к максимально широкому толкованию рассматриваемого понятия.

³См. подробнее о переводческих приемах в след. разделе.

и παιδεία. Если παιδεία в данном контексте отождествляется с добродетелью страха перед Богом (ср. Притч 6:23), то ясно, что здесь акцент перенесен с внешнего на внутреннее: страх «наставляет» не в смысле обучения новым знаниям и навыкам, а в смысле направленности мыслей и поступков, он выполняет в данном случае функцию формирования личности, т.е. является ее «образованностью».

«Поздно я обратился и стал оглядываться, чтобы найти образованность» (Притч 24:32), — сетует ленивец в интерпретации перевода Семидесяти¹. Здесь παιδεία — результат, которого надо было добиваться раньше, в молодости, а теперь поздно: «Немного я дремлю, немного сплю, немного сижу сложа руки, — если так делаешь, придет, поспешая, нищета твоя и бедствие твое, как скороход» (ст. 33). Точно так же отмечается, что словами невозможно воспитать (οὐ παιδεύθησεται) строптивого раба: «если он и поймет, не слушает» (Притч 29:19). Здесь, очевидно, понятие образованности шире представления о дисциплинирующих наказаниях, раз включает их в себя как средство.

«Не шути с невеждою (μὴ πρόσπαιζε ἀπαιδεύτω), чтобы не подверглись бесчестию твои предки», — говорит, играя словами, переводчик Премудрости Сираха (Сир 8:5). Здесь шутка, нечто детское и непосредственное оказывается неуместной в общении с тем, кто упустил в юности возможность быть правильно воспитанным и образованным. Там же далее отмечается, что по рассказам и притчам, выслушанным от мудрых, можно усвоить образованность, которая делает пригодным к занятию служебных должностей (ст. 8:10). О «необразованности» царя, который «погубит город свой» (ст. 10:3), говорится, очевидно, в комплексном смысле: он и недостаточно наставлен в своем деле, и не стяжал мудрости, вследствие чего не обладает «разумом» (σύνεσις). Необразованные постоянно говорят ложь (ст. 20:24) — здесь нравственный порок, заслуживающий наказания (обман), расширяется до понятия о дерзости, когда человек охотно говорит о том, чего не знает, и, таким образом, совпадают смыслы «пайдеи» как «обучения» и «воспитания».

¹ Син: «и посмотрел я... и получил урок» (וַאֲחֵרָה אָנֹכִי ... לִקְחָתִי מוֹסֵר). В прототипе LXX, видимо, первое слово читалось иначе: ὀψάμην {и опоздал я}. На игре между «опоздавшим» ленивцем и «поспешившим» бедствием во многом строится композиция притчи.

В целом ряде случаев Септуагинта использует слово παιδεία в значении «образованность» вне прямой связи с нынешним еврейским текстом. Так, особенное чтение Септуагинты — «Благая награда ἡ παιδεία для владеющих [ею], куда бы ни обратился такой, будет безуспешен» (Притч 17:8)¹, — очевидно, предполагает именно «образованность» как готовый плод трудов, являющийся «наградой» за них и годный к употреблению для того, кто приобрел ее. Другое чтение, также расходящееся с МТ, вводит понятие «образованных сердцем» (παιδευμένοι τῇ καρδίᾳ): «Десницу Твою дай мне познать, и образованных сердцем в мудрости» (Пс 89:12)². Можно перевести: «наставленных сердцем». Так или иначе, совершенное время глагола подразумевает наличие морального качества, которое приобретено сердцем. В третьем чтении, не имеющем точного соответствия с МТ, цари и судьи земли, восставшие «на Господа и на помазанника Его», призываются «принять παιδείας, чтобы не прогневался Господь, а [тогда] вы погибнете с пути праведного» (Пс 2:12)³. Перед этим сказано: «вразумитесь» (הוֹדוּ, παιδεύθητε). Предметом вразумления, по контексту, является то, что Господь дал Своему Помазаннику в обладание «концы земли». Таким образом, здесь имеется в виду или знание, как в предыдущем пункте, или, что вероятнее, — поскольку речь идет о языческих царях, — покорность воле Бога, достигаемая в данном случае как παιδεία, т.е. понимание, образованность.

Наконец, есть еще четвертое уникальное чтение: «И десница Твоя приняла меня, и ἡ παιδεία Твоя исправит меня до конца, и ἡ παιδεία Твоя — она меня научит» (Пс 17:36)⁴. Десница — символ руководства, поэтому вполне очевидно, что и дальше в развитии поэтической речи здесь подразумевается руководство Бога, которое доводит верующего человека до совершенства. Можно по-

¹ В евр. דָּרַךְ {дар}, что интерпретируется обычно как «взятка». Возможно, наличие артикля навело толковника на мысль, что здесь говорится о «даре» в смысле одаренности, итог развития которой в данном случае представляет ἡ παιδεία.

² Евр. וְנִי לִבִּי חָכָמָה {и приобретем сердце мудрое}. Комментар. см. в п. II. 3.2.1. д.

³ Подробнее об особенностях греч. чтения этого псалма см. в разделе III. 1.1.

⁴ В МТ: וְנִי לִבִּי חָכָמָה {и милость Твоя обогащает меня}. Ср. חָנָן {скорбь}, от חָנַן {обращать внимание, присматривать, смирять}. Вероятно, LXX ориентировались на это поле значений. Отметим, что Pesh поддерживает LXX в пер. חָנָן как παιδεία (παιδεία), от глаг. חָנַן {поднимать, возносить}, при этом согласуясь с МТ в количестве употреблений.

нять это также в более сниженном смысле: «исправит до конца» (ἀνώρθωσε εἰς τέλος), т.е. всегда будет наставлять на правый путь. Однако есть основания полагать, что εἰς τέλος — это специфическое выражение Септуагинты, означающее «до победы» (см. в разделе II. 2.3 ΤΕΛΟΣ), а тем самым указывающее все-таки на «совершенство» (τέλειότης) и возвращающее нас к заглавию настоящего параграфа.

Употребление термина παιδεία в значении образовательного куррикулума попадает, по всей вероятности, уже из греческой среды в пролог Премудрости Иисуса, сына Сирахова, где переводчик книги, он же автор пролога, трижды называет его: во-первых, когда говорит об «образованности и мудрости в Израиле», которые могут приносить пользу «находящимся вне» Палестины «словом и писанием»; во-вторых, когда упоминает о замысле своего дела — «написать нечто, относящееся к образованию и [усвоению] мудрости»; в-третьих, когда сообщает о том, что, прибыв в Египет, нашел здесь «немалую востребованность образования»¹. Кроме того, содержание всей книги суммируется как «учение (παιδεία) разума и науки» (Сир 50:27). Таким образом, переводчик удостоверяет нас в том, что иудейские писатели его времени сознательно употребляли термин παιδεία и прилагали его к своим собственным образовательным традициям, в том числе тем, которые требовали перевода на греческий язык.

Рассмотрев разнообразные примеры употребления слова παιδεία и однокоренных с ним в Септуагинте, мы можем сделать, главным образом, два вывода. Во-первых, определяющим для практики употребления этого слова стало его закрепление как перевода еврейского חֲכָמָה. Именно к последнему относится почти все многообразие значений, которое заставляет интерпретировать поставленный от него в зависимость греческий термин с помощью представленного выше различения аспектов. Во-вторых, на основе своей практики перевода создатели греческой Библии выработали собственную традицию употребления этого слова, что позволяет говорить и о наличии в их среде соответствующего самостоятельно сформированного понятия, которое было призвано дать греческому термину, обозначающему «воспита-

¹Это одна из возможных интерпретаций. Другая уже приводилась: внук Сирахов нашел в Египте «немалое сходство» с палестинскими образовательными традициями.

ние» человека в самом широком смысле, библейское содержание. То, что единство данного понятия осознавалось, в ряде случаев демонстрируется игрой слов, например в Сир 42:8, где παιδεία сначала предстает как «вразумление» невежд, а во второй части фразы — как «благовоспитанность» самого вразумляющего, судить о которой можно по тому, что он не устыдился обличить их. Ясно, что речь идет об одной и той же «пайдейе», но как бы о разных уровнях и аспектах ее. Она в любом случае возводится к категориям Закона и Премудрости.

Отличия иудео-эллинистической образованности от греческой могут быть суммированы в следующих пунктах:

- 1) она есть дело Бога в не меньшей степени, чем человека;
- 2) она направлена не только на индивида, но и на целый народ, а в перспективе — на все человечество;
- 3) ее средствами являются не только физическое принуждение и словесные наставления, но и события, побуждающие обратиться к Богу;
- 4) в нее входит, как составная часть на высоком уровне, также пророческое истолкование этих событий;
- 5) ее главным предметом является Закон, в широком смысле понимаемый как воля Бога;
- 6) для нее характерно фокусирование на нравственности, а требования к внешней культуре индивида, столь важные для греческой эфебии, ограничены нормами Закона и, так сказать, его эстетикой;
- 7) она является средством достижения мудрости, понимаемой также в специфически библейском смысле, — как постоянная направленность ума на познание замыслов Бога в природном, историческом и нравственном плане.

Как и греческая, иудео-эллинистическая παιδεία охватывает всю жизнь человека — от младенчества до «совершения» — и вбирает в себя весь спектр воспитательных средств: от телесных наказаний до обучения искусству толкования притчей. Но в своем своеобразии она представляет альтернативу греческой, не случайно сформировавшуюся в континууме эллинистической цивилизации среди евреев, дороживших своей ортодоксальностью. Можно согласиться с Йегером, когда он определяет в целом пайдейю эллинистического периода как гуманизм «классической теологии духа»¹, и применить эту красивую формулу также к

¹ Йегер. Пайдейя. Т. 1. С. 24.

идее человеческого совершенства в Септуагинте, однако нельзя будет перенести на нее все те черты, которыми немецкий ученый наделяет воспитание грека постклассической эпохи: в первую очередь, отказ от государственного служения, созерцательность и подражательность.

Прежде всего в греческой Библии, как вообще в Библии, нет места индивидуализму позднеантичной антропологии, связанному с разрушением традиционных устоев и потерей привычных ориентиров. Она имеет ясные теологические (Бог Израилев), исторические (Исход из Египта), географические (Иерусалим) и эсхатологические (пророчества о грядущем веке) точки устремления, которые поддерживают библейского человека в лишенном всякой дезориентации состоянии. Обращенность к личности человека, к его эмоциям, к «чувству» (αἰσθησις), о гносеологическом значении которого будет сказано ниже, бо́льшая, чем в классической философии античности, была освящена библейской традицией (псалмы Давида, «плачи» пророков и пр.), а потому вполне органично сочетается с тем, что воспитание индивида не мыслится вне системы воспитания народа в целом, которая имеет непререкаемый авторитет, обеспеченный ее божественным происхождением.

«Созерцательность» в духе философии позднего эллинизма греческой Библии также не присуща: достаточно сравнить построения Филона Александрийского, идущие, при всей их оригинальности, в общем направлении развития философии среднего платонизма, с проявлениями весьма умеренного интерпретативного творчества толковников даже в передаче таких «свободных» книг, как Притчи Соломона или Премудрость Сираха (вообще не огражденная боговдохновенностью от возможности внесения изменений), чтобы понять, что в целом Септуагинта «консервативна» по отношению к мировоззренческим тенденциям своего времени, а в частности философская отвлеченность присуща ей примерно в той же мере, что и канонической литературе Премудрости, создававшейся на еврейском языке без прямых корреляций с эллинизмом и его сущностными чертами. Например, в книгах Екклесиаста или Иова хотя и можно найти мысли, делающие их исторический фон сходным с эпохами великих разочарований, все же их общая тональность, как видно при анализе текста, в том числе их греческого перевода, не может быть истолкована в духе «созерцательности», связанной с неудовлетво-

рительностью земных реалий, — последние находят разрешение всех своих противоречий в Боге, представляющем их действительной причиной и тем самым оправдывающем все творение, которое по-прежнему «хорошо весьма».

Сказанное уже отчасти снимает с программы воспитания античного иудея, по Септуагинте, и подозрение в эллинистической подражательности. Для эпохи диадохов подражательность вполне органична, так как она была, собственно, временем канонизации античной классики, обработки огромного материала, который достался организованному имперскими администрациями ученому сословию от периода бурного развития аттической культуры; он и подготовил выплеск эллинизма на просторы Азии, где оно подверглось некоторой моральной энтропии. Греческая Библия создавалась как бы в параллельной реальности: она была переводом совершенно иной, «варварской философии» (как хвалебно скажет потом Климент Александрийский), и уже потому не могла стать «подражанием» в собственном смысле слова; будучи трудом, несомненно, людей ученых, она не запечатлела следов соревнования их эрудиции, наоборот являя местами то ли робость переводчиков, оставляющих некоторые термины без всякого разъяснения, то ли еще свежую память их читателей, не вполне оторванных от своей национально-исторической почвы. Количество глосс в ней крайне незначительно (много больше агадических и мидрашистских вставок), при этом ничего не известно и о каких-либо попытках создания специального научного аппарата в духе александрийских ученых штудий — Аристарха, Каллимаха или Аполлония, — который позволил бы читателю лучше разобраться в «классике», а новым писателям — успешнее подражать ей.

Все это не значит, однако, что Септуагинта была оторвана от процесса воспитания реального человека, который с ортодоксальной точки зрения как был, так и оставался человеком библейским. Напротив, есть основания полагать, что именно для его воспитания, в противовес проникавшим из окружающей культурной среды эллинизирующим и синкретистским тенденциям, толковниками было сознательно много сделано. Перевод книги Сираха, как одна из важных и хорошо засвидетельствованных исторически вех на пути создания «иудейской» (в отличие от «эллинистической») греко-библейской литературы,

свидетельствует о наличии социально и мировоззренчески обоснованной потребности в этом. Как масштабную апологию ортодоксии рассматривают специалисты удивительно гибкий перевод Притчей Соломона (о нем будет говориться в следующей части этого раздела). Но самым ярким неканоническим памятником дальнейшего развития той идеи воспитания, что была заложена в Септуагинте, является 4-я книга Маккавеев, разбор которой дает полное видение программы иудео-эллинистического воспитания.

Палестра мучеников: идеал воспитания юношества

«Умереть за Закон» (4 Мак 6:27) — такой призыв мог быть по-своему понятен и греку, и римлянину, и еврею. То, что чисто эллинский ум интерпретировал как религиозный фанатизм варваров, представлено в этой риторически отточенной проповеди как «философское слово» Израиля, которое ни в чем не уступает высшим достижениям умственной деятельности народов. Сюжет книги, хотя она и «выпала» из широкого состава канона, всегда был хорошо известен читателям Септуагинты благодаря 2-й кн. Маккавейской, где также рассказывается о мученичестве старого священника Елеазара, семи отроков и их матери, которая вынуждена была сделаться зрительницей казни своих сыновей и «поощряла каждого из них на отечественном языке» (2 Мак 7:21). В этой повести каждый из семи произносит краткую речь; смысл всех их заключается в уповании на Бога, Который «опять оживит» умерших (ст. 7:14), а нечестивого царя «и семя его» покарает (ст. 7:17). События происходят накануне освободительного восстания Маккавеев против наместников сирийского царя Антиоха Епифана из династии Селевкидов, насильственно насаждавшего эллинизм и запретившего соблюдать иудейский Закон под страхом смерти. В 4-й книге эти события становятся поводом для глубокого осмысления стойкости мучеников за веру как *ἱστορίας τοῦ σῳφρονος λογισμοῦ* {истории разумного помышления} (4 Мак 3:19), которое вполне проявило себя в «согласной с Законом и любомудрой по Богу жизни» (ст. 7:7). Именно то, что действующими лицами этого мученического акта являются дети, позволяет автору все время делать акцент на «отеческом воспитании» как основной ценности, которую мучитель их уговаривает предать. Поэтому книга в целом, имеющая

характер не только риторического восхваления, но и этического исследования, предстает как систематизация норм иудейского воспитания, цель которого заключалась в формировании характера библейского человека, чей идеал выражается здесь в терминах греческой культуры.

Стоит оговориться, что само по себе понятие антропологического идеала Ветхому Завету незнакомо: человек не может жить хотя бы один день и не согрешить (Иов 14:4–5, ср. 2 Пар 6:36), а потому Тот эсхатологический Образ, Которому вверен суд над человечеством, есть еще только «как бы Сын Человеческий» (Дан 7:13)¹. Отсюда само появление системы, ориентированной на идеал, в рассматриваемом произведении есть результат введения греческой образованности в иудейский контекст и свидетельство стремления в рамках эллинистической риторики и философии прививать молодым людям религиозную веру их отцов, показывая пример идеального поведения, возвышающий библейского человека над соблазняющим его эллинизмом посредством «превосходной философской речи» (4 Мак 1:1)². М. Хенгель возводил начало этого стремления к Премудрости Сираха, у которого впервые появляется ареталогия (Сир 36:13), т.е. похвала добродетелям как жанр, а использование слова ἀρετή {добродетель} применительно к Богу в переводе кн. пророка Исаии (ст. 42:8) видится ему также одним из ранних признаков интереса иудеев-эллинистов к этой тематике³.

«Божественной философией» названа в маккавейском трактате та сумма качеств образованного в Законе человека, «речь» (λόγος) о которой должна быть «удостоверена делами» (ст. 7:9). В ней собственно παιδεία представляет собой этический раздел: «[Закон] учит нас благоразумию, чтобы мы над всяким удовольствием и желанием господствовали, упражняет в мужестве, чтобы всякую боль терпеливо переносили; воспитывает в добродетели, чтобы всем обычаям были послушны, учит благочестию, чтобы чтили единого Бога по достоинству Его величия» (ст. 5:23–24).

¹ Арам. כְּבָר שֶׁכֶּן, греч. ὡς υἱὸς ἀνθρώπου.

² Де Сильва комментирует употребленное здесь определение φιλοσόφωτατον: «Это значит не утонченная или академическая, но сущностно-философская речь» (*De Silva D.A. 4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus. Leiden: Brill, 2006. P. 67*).

³ *Hengel M. Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. 1. Philadelphia, 1973. P. 111.*

В процитированной фразе дважды встречается глагол «научать» (ἐκδιδάσκω), единожды «упражнять» (ἐξάσκω) и единожды «воспитывать» (παιδεύω). Но этот последний наиболее концептуален, и его связь с понятием о добродетели является прочной. Когда третий из мальчиков на исходе своих мучений говорит царю: «За воспитание (παιδείαν) и Божественную добродетель (ἀρετήν) мы это терпим» (ст. 10:10), — не приходится сомневаться в том, что все рассмотренные выше категории сконцентрированы в идее воспитания, которое здесь фактически тождественно добродетели.

Сам Закон, который выше был назван воспитателем (ср. тж. ст. 5:34), является и предметом воспитания: «Они были воспитаны в одном и том же Законе и упражнялись в одной и той же добродетели» (ст. 13:24). Последовательно подчиняя идеалам библейской антропологии категории эллинской, автор так же последовательно вводит их в свой текст. Читая 4-ю книгу Маккавеев, можно получить обзор иудео-эллинистической «пайдеи» как целостной системы воспитания. При этом следует обратить внимание на формальные различия с более древними пластами предания и на причины этих отличий. Ясно, что семь отроков, поставленных перед угрозой мучительной смерти, находятся в сходном положении с тремя молодыми людьми, брошенными в печь по приказу Навуходоносора (Дан 3; прямая ссылка на этот рассказ в 4 Мак 13:9). В обоих случаях имеет место принуждение к отправлению языческого культа, категорический отказ от участия в нем, прение с царем, претерпевание мук и продолжение вдохновенной речи в самое время мучений. Но самое начало речи героев книги Даниила, обращенной к царю, характерно: «Нет нужды нам отвечать тебе на это» (Дан 3:16). В отличие от них, отроки Маккавейские полны решимости говорить с ненавистным им Антиохом Епифаном пространно и велеречиво. Это позволяет понять характер обеих книг: первая обращена к читателю, полностью живущему в пространстве библейского мира, где языческий царь не представитель другого мировоззрения, а один из структурных элементов самого этого мира, делящегося на священное (иудейское) и профанное (языческое). Говорить с ним, в принципе, не о чем, несмотря на то что впоследствии Навуходоносор оказывается, в отличие от Антиоха, восприимчив к почитанию единого Бога. Отсюда видно, что «говорить» для библейского текста — значит обращаться к своим, а не к чужим; священный текст сам по себе не имеет миссионерской направленности.

С 4-й книгой Маккавеев дело обстоит иначе. В ней Антиох Епифан сделан точкой, которая фокусирует на себе всю энергию самой активной проповеди библейской веры на греческом языке. Это не значит, что проповедь непременно должна быть обращена именно к эллинам. На наш взгляд, нет достаточных оснований предполагать и то, что она была обращена против христиан, как бы противопоставляя их мученичеству первых веков претерпевание мук за соблюдение Закона¹. Такое противопоставление заранее проигрывало хотя бы тем, что в нем прошлое соперничало бы с настоящим. Проповедь могла быть обращена прежде всего к иудеям, но эллинизированным, — она как бы пропущена через их эллинистическую «пайдею» или, наоборот, перестраивает ее внутри себя, — а уже через них и к греческим слушателям синогог, и ко всем слушателям «превосходной философской речи». В лице Антиоха эллинистический мир бросает вызов библейскому как другой системе воспитания, обвиняя его в бессмысленности. Увещевая Елеазара вкусить идоложертвенное, царь высокомерно говорит ему: «По-моему, ты до сих пор не обдумал философски принятые у иудеев обычаи... Не очнешься ли ты от сна пустейшей вашей философии, не отряхнешь ли помышление твое от болтовни, чтобы, приняв достойный этого ум, философствовать об истинной выгоде?» (4 Мак 5:7) Вызов этот был прежде всего внутренним, связанным с увлечением эллинизмом самих евреев, а затем уже и внешний, связанный с насилием и насмешкой со стороны врагов. Причем если насилие и насмешка не требуют никакого ответа, кроме мужества, то внутренний вызов, обращенный к разуму, требует в ответ внутреннего слова.

Последняя из Маккавейских книг продолжает тенденции, заметные уже в прологе к переводу Премудрости Сираха — речь идет о выявлении «образованности и мудрости в Израиле», т.е. всего спектра того, что римляне называли *humanitas* {человечность}², как самостоятельной и полноценной национальной традиции, которая отличается от всех других тем, что утверждается на Божественном Откровении. Пользующийся эл-

¹ Так считает, на основании поздней датировки 4 Мак, Н. Spieckermann (*Martyrium und die Vernunft des Glaubens // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philosophisch-historische Klasse. 2004. № 3. S. 86*).

² Одним из определений этого термина у римских авторов при соотнесении с греч. реалиями была *παιδεία*. См.: *Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 2007. С. 135*.

линским языком для самовыражения, иудаизм ничем не беднее эллинизма. Ради демонстрации этого приводятся перечисления категорий, имеющих отношение к главному таинству культуры — формированию человеческой личности: «Не обману тебя, Закон-воспитатель (παιδευτὰ νόμῳ), не покину тебя, любезное воздержание (φίλη ἐγκράτεια), не посрамлю тебя, любознательное слово (φίλοσοφὲ λόγῳ), не откажусь от тебя, священноразумное почитание (ἱεροσύνη τιμῇ) и наука (ἐπιστήμη) законоположения!» (стт. 5:34–35). Выше упоминалось о том, что подвиг семи отроков осмысливается автором книги как ἱστορία, т.е. назидательный пример из прошлого, а главным героем этой «истории» является «разумное помышление», которое автор чаще называет «благочестивым помышлением» (ὁ εὐσεβὴς λογισμός)¹. Тем самым весь труд наделяется философским характером, так как во главу угла поставлен вполне теоретический вопрос: «Является ли самовластным хозяином страстей благочестивое помышление?» (ст. 1:1) При решении этой проблемы задействуется аппарат философской психологии, напоминающий учение Стои².

1. Страсти делятся на четыре категории:

1) вредящие благоразумию (σωφροσύνης κωλυτικοί), например, чревоугодие и похоть;

2) препятствующие справедливости (δικαιοσύνης ἐμποδιστικοί), т.е. соблазняющие на злые дела;

3) препятствующие мужеству (ἀνδρείας ἐμποδιστικοί): желание, страх и страдание;

4) присущие самому помышлению: забвение и неведение.

Помышление овладевает (κρτεῖ) страстями первых трех порядков, но не властно (οὐ δεσπόζει) над названными в четвертом

¹ У еп. Порфирия (Успенского) — «благочестивая рассудительность». Ср. NETS — *pious reason*. Нам такой пер. представляется неточным, излишне сгущающим рационалистический момент в позиции автора. То, что под термином λογισμός подразумевается не просто способность, но именно внутренняя речь как движение мысли, видно из игры слов в речи четвертого брата, которому царь повелевает отрезать язык: «И молчащего услышит Бог! вот висит язык, отсекай, но этим ты не отсецешь язык нашего помышления» (стт. 10:18–19).

² «Радикально стоическими» называет Шнейдер наличествующие в этой «диатрибе» представления об удовольствии и неудовольствии как главных врагах разума (*Schneider. Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1. S. 887*). Однако, как отмечает Шпикерман, это все же не стоическое учение, в центре которого стояла бы ἀρετή [добродетель], а не λογισμός. Этот ключевой термин употребляется в произведении 75 раз. (*Spieckermann. Op. cit. S. 73–74*).

пункте, так как они присущи ему по природе. Этой дифференциацией снимается возражение, по которому благочестивый помысел вообще не может управлять страстями, поскольку ему самому свойственны забвение и неведение. Примечательно, что авторская мысль не абсолютизирует свободу человека и его власть над страдательной стороной собственной личности. Хотя интеллект управляет природой тела и души, он не может полностью подняться над своей ограниченностью. Этот образ человека, неспособного полностью преодолеть забвение (λήθη) и достигнуть совершенного знания (γνῶσις), выстраивается на протяженности к Богу, в зависимость от Которого поставляется природа интеллекта, не являющаяся самодостаточной.

II. Помышление становится самодержцем (αὐτοκράτωρ) страстей, противоположных трем основным добродетелям, «не так, чтобы разрушить их, но так, чтобы не подчиняться им» (ст. 1:6). Для доказательства этого тезиса дается определение (διάκρισις) понятий: «что есть помышление, что страсть, и сколько видов страстей» (4 Мак 1:14).

1. «Помышление есть ум (νοῦς), согласно с правым разумом (μετὰ ὀρθοῦ λόγου) избирающий мудрый образ жизни» (ст. 1:15). В этой формулировке, конечно, имеется в виду «разумное помышление», а не вообще всякий процесс мысли. Однако важно то, что мысль представляется здесь активностью ума, который, пользуясь «правым разумом», т.е. здравым смыслом, стремится к мудрости, осуществляемой как образ жизни.

1.1. «Мудрость (σοφία) есть знание Божественных и человеческих вещей и их причин; она есть наставление (παίδεια) в Законе, которое обучает нас, во-первых, Божественному, а во-вторых, человеческому» (ст. 1:16–17). Заметим, что, как и в Премудрости Соломона, здесь подчеркивается процессуальный характер «мудрости» как антропологической категории: она не принадлежит человеку, а обучает (μανθάνω) его. Такой смысл достигается путем отождествления ее с «наставлением».

1.2. Видами (ιδέαι) мудрости являются четыре добродетели: разумность (φρόνησις), справедливость, мужество и благоразумие. «Господствует же над всеми разумность, из которой (ἐξ ἧς) и помышление овладевает страстями» (ст. 1:19).

1.2.1. Разумность выступает как основное качество помышления, которое дает ему силу возвышаться над всякой похотью; в

доказательство этого приводится способность человека воздерживаться от еды и питья (стт. 1:30–35).

2. Страсть определяется через пару противоположностей: удовольствие и страдание. «Обе произрастают (πέφυκεν) [на почве] как тела, так и души» (ст. 1:20).

2.1. Удовольствию предшествует похоть, а последует радость (χαρά).

2.1.1. Похоть может быть как телесной, так и душевной (ст. 1:32).

2.2. Страданию предшествует страх, а последует скорбь (λύπη).

2.3. Общим в паре удовольствие-страдание является желание (θυμός).

3. Помышление — «предводитель (ἡγεμών) добродетелей и самодержец (αὐτοκράτωρ) страстей» (ст. 1:30). Оно описывается как «все возделывающее» (παυγέωρος) и не искоряющее страсти как таковые, а «очищающее, оскабливающее, перекапывающее, орошающее и всяким образом удобряющее материю нравов и страстей» (ст. 1:29).

3.1. Оно способно господствовать над болью (ст. 6:35).

3.2. Оно также правит удовольствиями, «нимало не подчиняясь им» (там же).

4. Закон сам по себе является доказательством основного тезиса трактата, потому что «если Закон требует от нас “не пожелай”, то чем еще можно лучше удостовериться в том, что помышление способно управлять пожеланиями?» (ст. 2:6) Человек, которому присущи естественные (τὸ ἥθος) страстные склонности, как чревоугодие, пьянство, сребролюбие, «перевоспитывается» (μεταπαιδεύεται) действием Закона (ст. 2:7–8). Закон имеет силу для укрощения и благих страстей: любви к собственным родителям и детям, ненависти к врагам, — если эти склонности препятствуют его исполнению (стт. 2:10–14). В глл. 14–15 вводится ряд психологических категорий, в том числе родственное чувство (στορυή) и сострадание (συμπάθεια), которые направляются разумом в правильное русло.

5. Но вполне реализовать способность помышления можно, только полностью предавшись благочестию: «Кто помышляет благочестивое от всего сердца, тот один может обладать плотскими страстями» (ст. 7:18). В этой преданности ключевое положение занимает вера (πίστις) в то, что «Богу не умирают, как не умерли праотцы наши Авраам, Исаак и Иаков, но Богу живут»

(ст. 7:19, ср. Мф 22:32, Мк 12:27, Лк 20:38). В другом месте провозглашается, что «одни только еврейские дети непобедимы в добродетели» (ст. 9:18).

6. Герои книги — старик, женщина и семеро мальчиков, т.е. среди них нет ни одного «мужа». Это, по мысли автора, доказывает, что в основе мужества лежит не что иное, как «благочестивое помышление» (ст. 16:1).

Тезисы трактата иллюстрируются, помимо самого мученического акта, библейскими примерами — как из области законодательства (логические умозаключения от меньшего к большему, например в приведенном выше ст. 2:6), так и из священной истории (эмпирические аргументы, опирающиеся на психологический анализ поступка). Заключаются философские пролегомены первых глав книги общим выводом: «Силен разумный ум побеждать принуждение (ἀνάγκη) страстей и угащать воспаление, наносимое жалом, и телесную боль, становящуюся нестерпимой, преодолевать, красотой-благостью помышления оплевывая всю область страстей» (ст. 3:17–18).

Категория «красоты-благости» (καλοκάγαθία) появляется здесь не случайно. Это чисто эллинское понятие¹, неразрывно связанное с античной культурой, в том числе физической, «похищено» автором совершенно сознательно и поставлено на службу раскрытию идеала совершенства библейского человека². Отроки, замученные Антиохом, который сам, — и притом именно он, а не автор, — хвалит их за «красоту» (κάλλος) и «численность» (πλήθος), названы уже во вступительном слове «ради красоты-благости принявшими смерть» (ст. 1:10). Совершенство библейского человека не предполагает занятий в гимнасиях, — учреждение которых в Израиле прямым текстом ставится Антиоху в вину (ст. 4:20), — и противоположно тому «наслаждению своей юностью», которую царь сулит «принявшим эллинский образ жизни» (ст. 8:8). Но нельзя не заметить, что, разоблачаемые не от одежды, а от самой телесности железными орудиями, юноши оказываются как бы «в гимнасии страданий» (ст. 11:20), где одерживают «атлетическую» (ἄθλα ἔξομεν {возьмем награды},

¹ На русск. язык часто вообще не переводится, а транслитерируется как «калокагатия».

² Еще прежде оно используется в Письме Аристия при описании первосвященника Елезара (гл. 3).

говорит старший в ст. 9:8) и «аскетическую» победу. В огне, которому преданы их тела, они «преобразуются в нетление, благородно претерпевая муки» (ст. 9:22). Они откровенно смеются над пытками: «Как сладок любой вид смерти за родное наше благочестие!» (ст. 9:29); «Огонь твой прохладен для нас» (ст. 11:26). Они видят самих себя «во всеоружии калокагатии» (ст. 11:22), тем самым представляя свою экзекуцию как бы спортивной ареной, ристалищем. В объяснение характера их подвига вводится даже элемент соревновательности: «общая ревность к калокагатии» не только доставляет им «единомыслие» (ст. 13:25), но и служит причиной того, что каждый последующий из братьев, будучи младше по возрасту, стыдится оказаться в мучениях менее терпеливым, чем старшие.

Подвиг «благородных юношей» (ст. 9:13), — о социальном происхождении которых ничего не сказано, — описывается, также в традициях греческого и римского прославления героев, как «благородное братство» (ст. 10:15) в противостоянии «тирану», которого они «победили терпением, так что посредством их очистилось отечество» (ст. 1:11). В этом «очищении», вероятно, заложен двоякий смысл: отроки вместе со своим учителем Елеазаром в стт. 6:39, 17:21–22 предстают невинной искупительной жертвой «за душу» (библейский мотив, напоминающий о молитве трех юношей в печи Вавилонской), а самый младший из них перед смертью молит Бога о милости «к народу нашему» (ст. 12:17), и вместе с тем ясно, что своим страданием они спасли честь отечества, которая оставалась поруганной уступчивостью большинства иудеев. Книга повествует о событиях до начала Маккавейского восстания, и в своей речи Антиох убеждает отроков, что «война закончена». Сам термин «отечество» (πατρίς), вне всяких сомнений, отсылает к риторике классической пайдеи, для которой еще не характерен отказ от государственного служения, отмечаемый Йегером как признак эпохи эллинизма. Хотя из риторического арсенала он, разумеется, никогда и не выпадал, для автора нашей книги он означает нечто большее, чем просто фигура речи: «отечество» есть синоним «отеческих заповедей», т.е. самой религии.

К теме патриотизма присоединяется тема «братолюбия» (φιλαδελφία), которая проводится так же последовательно и снабжается психологическими пояснениями, подобными этому: «Вместе вскормленные в праведной жизни, они весьма любили

друг друга» (ст. 13:24). Их мать называется «матерью народа», «посредством утробы одержавшей победу в состязаниях»¹, «мужественнейшей, чем мужи» (стт. 15:29–30), обладающей «адамантовым умом» (ст. 16:13) и «священной душой» (ст. 17:4). Она сама, сетуя, называет себя τρισαθλία, что можно перевести и как «трижды несчастная», и как «троеборица» (ст. 16:6). При этом, как мать народных избавителей, она сравнивается с Ноевым ковчегом (ст. 15:31). Здесь играет роль и символика числа 7, — число спасшихся в ковчеге, символ полноты и одновременно количество ее детей, — что создает неожиданную параллель с известными мотивами в гимнографии Пресвятой Богородицы. В то же время «воспитателем» (παιδευτής) мальчиков назван Елеазар. По крайней мере поначалу функции между ним и матерью строго разграничены: он выступает как представитель Закона, она — природы. У старца — «священный разум», у женщины — «благочестие», вместе с которым присущи ей качества, «общие человеку с животными»: чадолюбие (φιλοτεκνία), родственное чувство (στοργή), материнское сострадание (συμπάθεια) и другие, послушанием Закону преобразуемые в желание вечной жизни своим детям. Ни трагические, ни героические (в смысле готовности пожертвовать сыновьями за благо отечества) мотивы как таковые здесь не играют роли: они служат фоном, на котором с необходимостью проступает идея воскресения.

Помышления (λογισμοί) самих отроков называются «царственнейшими царских и свободнейшими свободных» (ст. 14:2). Здесь приходит на ум другой, кроме калокагатии, аспект эллинского идеала человека — «царственный муж» (βασιλικός ἀνὴρ), и вместе нельзя не вспомнить о том, что именно разум предназначил эллинам, по их собственному мнению, править над варварами. Последняя мысль целенаправленно опровергается ходом повествования. Среди полемически освоенных автором элементов греческой риторики замечательно также обозначение Антиоха

¹ Здесь также терминология, связанная с традициями физической культуры, используется не только для прославления иудейства, но и для высмеивания предрассудков эллинизма: победительницей оказывается женщина, которая одерживает победу посредством самого женского и уязвимого из всего, что только можно себе представить. Однако ирония здесь, конечно, не является самоцелью, так как посредством оксюморона ставится на новую высоту человеческая природа, преодолевающая любое насилие обстоятельств благодаря воспитанию, полученному «от утробы матери».

как «тирана», ибо тем самым поступок детей интерпретируется как акт гражданского мужества и борьбы за национальную свободу. Софистическому красноречию тирана, убеждающего их «не безумствовать заодно со стариком», они противопоставили твердость разума, который сам, в свою очередь, находится в подчинении у религии: «Ты тиранствуешь нечестиво, но над нашим помышлением, что водимо благочестием, не властен ты ни словом, ни делом» (ст. 5:38). Победа, ими одержанная, расценивается и как успех в интеллектуальном состязании: они превзошли противника в философии (ἀντεφιλοσόφισαν). Здесь тоже предвосхищаются христианские мотивы критики античной культуры: как будут указывать впоследствии св. Иустин Философ, Тертуллиан, Климент Александрийский и др., философия за много веков не смогла научить людей «философской жизни», которой посредством веры, страха Божия, надежды и прочих добродетелей учит их «наша философия», основанная на Священном Писании.

Автору нужно показать своему читателю, что между Антиохом и его жертвами есть диалогическое пространство, которое становится для них местом состязания. Тем самым такое пространство устанавливается и вообще между иудейским и греческим миром. Для этого на уровне нравственного умозрения вводится категория «Божией правды» (ἡ θεία δίκη), или «небесной правды» (ἡ οὐρανια δίκη), которая как бы заменяет пророческий дар: когда царь покушается осквернить Храм, она «по необходимости» вынуждает народ вступить с ним в войну (ст. 4:21); его не один раз обличают в нарушении этой правды, как будто ему она хорошо известна, и сулят неотвратимость «правды Божьего гнева». Это не единственный элемент объективности, выходящий за рамки традиционной ветхозаветной дихотомии еврейского и языческого. Так, «тирану» адресуется упрек в том, что он велел отрезать язык человеку, «составленному из тех же стихий», что и он сам, и тем лишил себя самого права называться человеком (ст. 11:13). Он именуется «ненавистником добродетели» (μισῆρῆτος) и «человеконенавистником» (μισάνθρωπος). Последняя категория особенно ясно выражает объективный характер нравственного блага. Дело, конечно, не в том, что религия древнего Израиля не предполагала наличия у язычников своей добродетельности и своей греховности, которые, будучи определяемы Божиим судом, так или иначе пересекаются со специфическими добродетелями и грехами евреев, — обратное даже не

нуждается в особых доказательствах, — но идея этой объективности стала обретать собственное слово именно при встрече с эллинской культурой, которой была в высшей степени присуща идея объективности как таковая.

Влияние античной *humanitas* на характер авторской аргументации, кажется, нагляднее всего проявляется в объяснении запрета нечистой пищи, за упорство в соблюдении которого мальчики, собственно, и претерпевают все пытки. «Вот почему мы не едим скверного: веруя, что Богом установлен Закон, мы знаем, что Творец мира, сострадая нам, законоположил все согласно с природой; и то, что приемлемо для наших душ, он позволил есть, а то, что им неприятно, пожирать запретил» (ст. 5:25–26)¹. Однако и здесь не следует спешить с выводами. Описанное в Деяниях апостольских видение Петра, который проголодался и узрел с неба спущенный плат, в котором «находились всякие четвероногие земные, звери, пресмыкающиеся и птицы небесные» (Деян 10:12), отсылает нас не только к немотивированному законодательному запрету. Петр, очевидно, не просто «не позволяет» себе вкусить плоти нечистых животных — он гнушается ими, раз это гнушение ставится в параллель с его отношением к язычникам, и ему требуется не только правовое разрешение, но и богословское разъяснение: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (Деян 10:15). Такое гнушение, возникшее, вероятно, как следствие ревности к Закону, — хотя по отношению к некоторым видам животных оно могло быть и естественным отвращением, — само по себе становилось одним из возможных ответов на часто задаваемый язычниками вопрос. Мысли, подобные высказанной в 4-й Маккавейской книге, о «естественной» нечистоте запрещенных животных, так сказать, носились в воздухе, и они могли только найти для себя доктринальное подтверждение в иудео-эллинистических умозрениях, например Филона Александрийского, который провозглашал, что «мир созвучен Закону, а Закон — миру» (Филон. Сотворен., 3)². Таким

¹ Употреблены два разных глг.: ἐσθίω {есть} для дозволенного и σαρκοφαγεῖν {пожирать плоть} для запрещенного.

² «Филон хотел показать, что греческий концепт *природы* является центральным для авторитета Моисеева Закона, несмотря на отсутствие подобного концепта в Писании, где не было даже слова, соответствующего ему» (Najman H. *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*. P. 77).

образом, сами они не были с необходимостью вовлечены в систему подобных умозрений. В «гуманизации», т.е. человеческой рационализации библейских установлений, наша книга ближе к Иосифу Флавию, которому она и приписывалась, чем к Филону. От сочинений Иосифа, однако, ее отличает несравнимо больший упор на непосредственную, живую и живительную силу Бога. Клейма исторического катастрофизма и обреченности, когда бы она ни была написана, нет на ней.

Несомненно вне эллинистических влияний находится норма детского книжного воспитания, представленная в заключительной 18-й главе книги как ряд библейских повествований, которые читал мальчикам их отец, когда еще был жив. Каждый из исторических примеров, начиная с Каина и Авеля и кончая Иезекиилем, проповедующим восстание сухих костей (ст. 17), наделяется особым этическим смыслом. В случае с Исааком это, конечно, готовность отца принести мальчика во всесожжение; в рассказе об Иосифе — темница, которую он претерпел, как хорошо известно читателю книги, за свое целомудрие; образ Финееса учит религиозной ревности; об Анании, Азарии и Мисаиле говорится кратко: «в огне». Даниил, попавший в ров ко львам, назван «блаженным». Исаия вспоминается в связи с его фразой «пламя не опалит тебя». Давид — «гимнограф», и его строки о «многих скорбях праведника» отец «напевал» (ἐμελῳδεῖ) своим детям. Из книг Соломона он заимствовал притчу (ἐλαροῦσίαζεν) о Премудрости как «древо жизни». Моисей упоминается не в связи с Законом, а в связи со своими песнями, что опять же указывает на специфику «детского» воспитания. Идея обучения на исторических (патриотических) примерах пропущена здесь через специфически древнеизраильское восприятие самих примеров. Соответственно, и рассуждения автора о калокагатии — это не риторическое украшение, не капитуляция перед превосходящими силами эллинской культуры, а результат поиска универсального языка для выражения идеи универсальности Откровения, т.е. такой идеи, которая может быть сообщена человеку человеком через универсального посредника — разум. Если Откровение объективно значимо, то оно должно иметь отношение к человеку, его восприятию красоты и благодати как объективных категорий. Человеческое отнимается здесь от эллинского и даже противопоставляется ему: Антиох Епифан — беспомощный со-

фист, а еврейские мальчики — непобедимые философы. И стоит еще раз подчеркнуть, что иудей, живущий в мире эллинизма как *человеческом*, а значит и своем, мире¹, с объяснением и оправданием своей уникальности, своей особой религиозной роли в этом мире, заключающейся в прославлении Бога перед всеми народами, обращается прежде всего к себе самому.

Оценка библейской антропологической составляющей в концепции воспитания 4-й книги Маккавейской не будет полной, если мы не вернемся к сопоставлению ее сюжета с рассказом пророка Даниила (по греческой версии) о трех юношах в печи Вавилонской. Слишком ясна связь между двумя героическими повествованиями, которую сам автор 4 Мак не устает подчеркивать, упоминая Ананию, Азарию и Мисаила чаще других лиц священной истории. Слишком очевидна, вместе с этим, и разница между ними при обращении к тексту, который звучит в устах Азарии непосредственно во время казни. Вообще речь израильтян в обоих повествованиях имеет одинаковую структуру в том смысле, что часть ее произносится перед началом казни, а другая часть — во время ее. В книге Даниила первую говорят все три юноши как бы хором, а вторая делится на два самостоятельных произведения — молитву, которую сочиняет Азария от лица всех, и хвалебную песнь трех юношей в честь их избавления от огня: последняя поется еще в печи, пока продолжается приведение приговора в действие, на что с недоумением взирает Навуходоносор (Дан 3:91). В 4-й книге Маккавеев каждый из братьев произносит речь накануне и в продолжение пытки. Как правило, первая часть содержит философское обоснование непреклонности в следовании Закону, а вторая — выражение религиозной надежды на воскресение мучеников и наказание тирана. Легко можно заметить, что средний элемент речи трех юношей отсутствует в речах каждого из семи отроков, а именно — покаянная молитва от лица Израиля. Вся проникновенная речь Азарии полна покаянного пафоса, которого вовсе нет в дерзких ответах мальчиков-мучеников царю Антиоху.

¹ По сути своей эллинизм был способом вовлечения во взаимодействие — «таким языком и такой культурой, в которых могли участвовать народы самого разного типа» (Bowersock G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor, 1990. P. 7).

Можно было бы усмотреть в последнем обстоятельстве полный отход от библейской пайдеи в сторону эллино-римской героики, если бы здесь автоматически подразумевалось и отсутствие мотива искупительного страдания, который в молитве Азарики был центральным. Но как раз тема искупления в 4-й Маккавейской книге присутствует, как уже отмечалось, причем ее нельзя отождествить с темой героической жертвенности в античной культуре. Подвиг Марка Курция, на коне бросившегося в пропасть, готовую поглотить город Рим, и утолившего своей безупречностью ненасытную алчность преисподней, только по касательной совпадает с «искупительной жертвой (ἀντίψυχον) за грехи народа», в силу которой «за кровь этих благочестивых и за умилоствление [посредством] их смерти Божественный промысел, предварительно причинив Израилю страдания (προκακῶθέντα), спас его» (4 Мак 17:21–22). Совпадение имеет место в том пункте, где доблесть одного заслоняет собой малодушие всех и тем «очищает» их от приговора, вынесенного в этико-эстетическом континууме архаического сознания. Греко-римскому видению искупления, однако, не присущи другие, типично древнеизраильские стороны: в Ис 53, Дан 3 и 4 Мак искупитель отвращает наказание не просто доблестной смертью, но тем, что несет его на себе как наказание-воспитание (παιδεία) своего народа; тем самым он становится не только «частью», отделенной от народа («часть» — один из главных терминов жертвенного культа), но и воплощением народного целого, первопродцом смерти, вождем через юдоль скорбей, которые он берет на себя только в их невыносимости, тем самым открывая всем остальным возможность следовать этим путем в меру их сил. Суть искупления — не просто выкуп за грех, но «несение» греха на сами орудия пытки (апостол Павел пишет, что грех был «распят» на кресте), а тем самым его решительное осуждение и «очищение» народа от него. Исходя из этого становится понятно, почему в словах семерых братьев отсутствует покаяние: пафос их речи, адресованной царю Антиоху и эллинизму в целом, обращен вовне, что существенным образом отличает ее от молитвы Азарики. Не сама по себе идея коллективной вины и ответственности оказывается вытесненной из повествования, но смещается на периферию сюжета, в область авторской теоретизирующей риторики, ее словесное воплощение.

Как уже отмечалось, не случайно героями повествования 4 Мак оказываются дети: это снимает вопрос о доле их личной вины в муках, которые они претерпевают. В истории Даниила возраст юношей, ставших уже царскими вельможами, не может расцениваться как детский, однако предварительно подробным рассказом об их жизни в плену оговаривается безупречность каждого из троих перед Законом. Именно это располагает считать, что принятие на себя Азарией и его сподвижниками грехов «как нас, так и отцов наших» означает разделение вины со своим народом, а не осознание собственной личной греховности. Разумеется, речь не идет о том, что мысли об изначальной греховности всякого человека иудеи того периода не знали или не принимали во внимание. В Ветхом Завете и раннем иудаизме она, несомненно, присутствует. Однако в Библии объективно проводится различие между грехом как хронической нечистотой, «оброками» которой, как позднее скажет апостол Павел, является смерть (Рим 6:23), и грехом как исторически конкретным событием — в плане индивидуальной или общей истории, приближающим реальность смерти. Первый вид греха имеет свое объяснение (Быт 3) и сам служит объяснением печальной участи человека на земле (Прем 2:24). Он обосновывает регулярность жертвоприношений «за грех», которые отодвигают смерть на неопределенный срок или делают ее приемлемой в перспективе правильного погребения «с отцами». Второй поражает читателя Ветхого Завета своей фатальностью. Его следствием оказывается ниспровержение всех надежд, прерывание рода, нависшая угроза общей гибели, отмена жертвоприношений. Последнее как раз и является непосредственным источником темы искупления: если жертвы отменены, а народ может спасти только жертва, то кто-то должен принести себя в жертву от лица народа. Нетрудно заметить сходство ситуаций в повествованиях Даниила и Макавейской книги: в обоих случаях иерусалимское храмовое служение трагически прекращено.

Сказанное позволяет лучше понять идею искупления в Новом Завете, где утверждается сущностное тождество двух указанных видов греха и раскрывается взаимозависимость между ними (смерть как следствие греха в Рим 5:12 и страх смерти как его причина в Евр 2:15), а фатальным для всех последующих со-

бытий историческим фактом оказывается само грехопадение Адама и Евы, вследствие чего невинная кровь Христа, пролитая за них, отменяет все другие жертвы в порядке логической инверсии: на самом деле жертвы отменены заранее своим собственным бессилием перед этим фатальным событием первого греха; они оказываются лишь символами единственно соответствующего ему по своей значимости события искупления. В свою очередь, евангельские тексты делают более доступным понимание смысла воззрений ветхозаветной эпохи. Поскольку исторический грех требует человеческой жертвы, постольку эта жертва должна быть чиста от исторического греха (вопрос о личной греховности может в данном случае не рассматриваться; впрочем, автор 4 Мак его касается, когда рассуждает о невозможности полного искоренения дурных наклонностей), и в ее страданиях происходит его наглядное осуждение, даже наглядная экзекуция: в этом, а отнюдь не только в расчете вызвать удивление и восторг читателя должна усматриваться причина подробных описаний пыток в Маккавейских книгах, которые являются эллинистическим эквивалентом лаконичного, но грандиозного, в духе картин Апокалипсиса, описания «печи Халдейской» у Даниила. Здесь можно говорить об общей логике библейского сознания, в силу которой и крест, как орудие наглядной («позорной») казни, становится символом христианства. Итак, нравственная чистота юных мучеников, как результат их воспитания в Законе, явлена их казнью, ставшей кульминацией воспитания, в подчинении которой выстраиваются все остальные элементы его. Гимнастическое обнажение не тела, но души перед зрителями пыток демонстрирует все тщательно отобранные автором эллинские добродетели, которые он воспринял как универсальные, в том числе гражданское мужество, благородство, братолюбие, великодушие, философский разум и саму калокагатию, истолкованную не через эстетику внешней красоты, а через этос «атлетического» принятия страданий, в чем принципиально предвосхищается средневековая словесная иконография мученичества (кровь-багряница, небесные венцы и прочее). 4-я книга Маккавеев может рассматриваться как *summa* иудео-эллинистической «пайдеи» и позволяет говорить о последней как о сохранении образа библейского человека в эпоху развития постбиблейской литературы.

3.2.2. ΣΟΦΙΑ

а) Обретение чувства

Тема мудрости будет подробно рассматриваться в мессианском разделе, к которому она, как богочеловеческое качество, имеет непосредственное отношение; здесь же мы отметим только то, что касается одного человека и его возможного совершенства.

Уже говорилось о том, что мудрость живительна. Делая человека посвященным в Божественный замысел о бытии, она способна животворить. И наоборот, ее отсутствие ведет к смерти¹. Будучи знанием целевых причин, мудрость единственная позволяет человеку правильно распоряжаться самим собой. Поэтому, «хотя бы кто и совершен (τέλειος) был между сынами человеческими, без Твоей премудрости он будет признан за ничто» (Прем 9:6), т.е. все прочие совершенства не принесут ему пользы.

Как и все, что касается антропологии, мудрость может быть представлена в двух аспектах — внешнем и внутреннем. С точки зрения первого, мудрость представляет собой Божественную славу, явленную через человека. Бог дал людям науку (ἐπιστήμη), «чтобы прославляли Его в чудных делах Его» (Сир 38:6). Здесь, в частности, приводятся в пример врачи, умеющие извлекать лекарственные составы из вещества. Но этого мало: «На лице ученого (γυασιματεύς) возложит Он славу Свою» (Сир 10:5). Посредством человеческой мудрости, понимаемой как часть Откровения, Божественная Премудрость действует так же, как и посредством пророчества. «Я зажгу, как утро, наставление (παδεία), и сделаю его видимым издалека, еще же учение (διδασκαλία), как пророчество, изолью и сохранию его в роды вечные» (Сир 24:35–36). Второй, внутренний аспект мудрости требует соответственно внутреннего ее описания. Это наиболее интересная тема для исследователя истории мысли, потому что здесь открывается перспектива перехода от чувственного созерцания к умопостижаемому, который совершается, в отличие от подобного перехода в позднейшей александрийской философии, непрерывно и без аллегорического скачка, хотя в то же время не без посредства символа.

¹ Евр. ימותו ולא בחכמה {букв. умирают, и не в мудрости} проинтерпретировано на греч.: ἀλώλοντο παρὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς σοφίαν {погибли за то, что не имели они мудрости}.

Ниже речь будет идти практически только о гносеологии книги Притчей Соломона как представительного, с нашей точки зрения, дидактического текста. Но предварительно надлежит сказать несколько слов о наиболее философском произведении «Александрийского канона» — книге Премудрости Соломоновой. Выше мы говорили о познаваемости как одном из аспектов описания Божества, опираясь в основном на примеры из практики перевода (II. 1.2.2 б). Весьма существенное развитие получает эта тема в объяснении одного события из книги Исход, а именно — ядения израильтянами манны в пустыне:

Прем 16:20–29

Ангельской пищей Ты питал народ Твой, и готовый хлеб с неба послал им, не трудившимся, ко всякому наслаждению достаточный и для всякого вкуса подходящий. Так Существо Твое показывало свою сладость детям Твоим и, покоряясь потребности приносящих, превращалось в то, чего каждый из них желал. Снег и лед терпели огонь и не таяли, чтобы знали они, что побивший плоды врагов огонь, горящий во граде и блистающий молнией в дождях, тот же самый, чтобы насытились праведные, забывал свою собственную силу. Ибо создание, Тебе Творцу покорное, поднимается для наказания против неправедных и утихает, чтобы оказаться благим для надеющихся на Тебя. Потому и тогда оно во все предлагалось, когда всепитательный Твой дар служил желанию нуждающихся, чтобы научились сыны Твои, которых Ты возлюбил, Господи, что не разнообразие плодов питает человека, но Слово Твое сохраняет верующих Тебе. Ведь неистлевавшее от огня быстро таяло, нагретое солнечными лучами, дабы стало известно, что подобает предупреждать солнце благодарением Тебе и на восход света обращаться к Тебе. Ибо надежда неблагодарного, как зимний иней, растает, и прольется как вода бесполезная.

Ключевая фраза этого отрывка — «Существо Твое показывало свою сладость детям Твоим» (ἡ ὑπόστασις σου τὴν σὴν ὑλुकύτητα πρὸς τέκνα ἐνεφάνισε) — так расходится с традиционными представлениями о библейском трансцендентализме и диссонирует с привычной для историков мысли системой богословской терминологии, что современные переводчики не решаются передавать

его буквально¹. Представляется, однако, что автор хорошо понимал, о чем он пишет, когда прибавлял к довольно редкому существительному личное местоимение σου {Твой}, относя его к Богу. Божественную Сущность, как бы она ни понималась им, автор, конечно, не считает доступной для человеческого восприятия. Это очевидно, помимо общих соображений — исходя из прочтения книги в целом, еще ввиду того, что здесь же он подчеркивает созданность манны, хотя она и небесного происхождения. Но на основе легенды, известной также из позднейших иудейских источников, о том, что манна изменяла свои вкусовые качества сообразно потребности каждого, автор проводит тонкое различие между ее природой и свойствами. Природа манны, по его утверждению, — вода, т.е. указание Моисея на сходство манны с инеем он принимает буквально. Это имеет, однако, не столько историческое, сколько символическое значение: манна прозрачна и безвкусна; такова же, по существу, и материя; а качествами, карающими человека или улаждающими его, наделяет ее Творец.

Поэтому если то, что показывает здесь израильтянам свою сладость, вообще имеет некое основание бытия (ὑπόστασις), то оно, разумеется, Божественное, а не тварное. Дело не в том, конечно, что конкретные качества пищи, педагогически приноравливающиеся к слабости «детей» (τέκνα), объявляются собственно Божественными качествами, а в том, что само это приноравление больше говорит о Боге, чем о вкусе пищи; изречение «не хлебом единым жив будет человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Втор 8:3), сказанное именно в связи с воспоминанием о манне, обернулось противопоставлением «разнообразия плодов» (αἱ ὑερέσεις τῶν καρπῶν) Божественному Слову (τὸ ῥῆμα), которое и применяется к человеку во всем творении, чтобы напитать его мудростью через чувство. Символом Слова в мире делается свет, и это кажется очень существенным, так как именно свет служит и началом чувственного восприятия. Но свет понимается здесь не вполне как одна из материальных стихий. Он

¹ Син переводит здесь ὑπόστασις словом «пища», так же как и NETS (sustenance). В нем. коммент. специально подчеркивается, что речь идет «не о силе или бытии Бога», но о пище как «поддержании жизни», аналогично употреблению этого слова греч. переводчиком Суд 6:4 (Septuaginta Deutsch. T. 2. S. 2154). Иным образом понимали дело древние переводчики. Так, в Vulg находим термин substantia, в Арм двусмысленно: զոյշտըրնրիւն {существенность, изобилие}, в Слав — ѿщѣтѣбо.

находится где-то посередине между материальным и духовным, являясь параллелью или даже одним и тем же с Божественным даром (δωρεά), что обычно, начиная с Вульгаты, переводят как *gratia* {благодать}.

Поскольку, согласно представлению древних, именно солнечные лучи насыщают плоды сладостью, можно предположить, что, по мысли автора, свет как бы содержался внутри манны, когда она чудесным образом, не теряя свойств снега, оказывалась неуязвимой для огня. Но как только свет занимал свое место на небе и светил на нее извне, она, как бы оставляемая своей силой, таяла и превращалась в воду. Нравственно-аллегорическое объяснение этого мы оставляем за скобками, хотя для полноты картины сохранили его в конце отрывка. Что же касается гносеологии, здесь усматривается присутствие трех уровней познания:

Чувственный уровень	Символический уровень	Умопостигаемый уровень
Манна	Дар	Существо Божие
Солнце	Свет	Слово Божие

Существенно то, что эти уровни неразрывны, переходы между ними не могут быть обозначены как отбрасывание одного и принятие другого, но только как все большее прояснение того же самого, в ходе которого мало-помалу оно становится уже во все не тем же самым. Правомерно спросить — что же остается в конце? Одной своей краткой формулой Септуагинта дает ответ на этот вопрос:

Помысел человека будет исповедоваться Тебе,
а оставление помысла будет праздновать Тебе (Пс 75:11).

«Оставление помысла» (ἐγκατάλειμμα ἐνθυμίῳ), которое «будет праздновать» (ἐορτάσει), несомненно, сопоставляется с субботой. Если молитва, т.е. исповедание Бога, есть принадлежность каждого дня, то принадлежностью каждого праздника является покой. И этот покой, когда «все, кто вокруг Него, принесут дары» (Пс 75:12), по своему гносеологическому статусу ближе всего к созерцанию. Если обратиться теперь, как мы и намеревались, к книге Притчей Соломоновых, то можно будет обнаружить, что путь к достижению этого празднственного состояния описывается равным образом как путь обретения мудрости, знания и чувства.

Известный исследователь еврейской мысли античного периода Э. Гудэнаф в своей книге «Свет — светом» пишет о «страстном желании эллинистического человека пережить эмоционально понятия, усвоенные им из греческого рационализма»¹. Но наряду с этим следует выделить и переосмысление чувственности как одно из религиозно-философских «открытий» эпохи создания первого перевода Библии на греческий язык. Так, в книге Притчей важное место занимает познавательная способность, которую только условно можно называть «эстетической». Слово αἴσθησις {чувство} регулярно является в ней переводом гносеологической категории λυγ, наряду с другими ее эквивалентами: γινῶσις {знание}, ἐπίγνωσις {познание} и ἔννοια {мысль}. Через перевод одного и того же термина происходит отождествление этих понятий, тем самым чувственность некоторым образом возводится в ранг интеллекта.

Понять это в эллинистическом философском контексте трудно, поскольку чувство, как общее достояние живых существ, обладающих памятью и не обладающих ею (Арист. Мет. 980A22), никогда не причислялось даже к добродетелям. Филон Александрийский аллегорией чувства считал скот, поскольку оно «бессловесно и скотско» (Херувим. 70). От этого взгляда не отличается воззрение скептиков, хотя оно приводит их к противоположным выводам. Так, Секст Эмпирик (II в. н.э.) различает чувственные (αἰσθητά) вещи, которые называют явлениями (φαίνόμενα), от мысленных (νοητά), попытка познать которые вводит в заблуждение (Пирр. I. 4). Писатели употребляли глагол «αἰσθάνομαι» в обыденном значении «узнать» (напр., Плутарх. Лукулл, 11). На элементарном характере чувственного познания основывался и стоический сенсуализм, согласно которому «постижение белого и черного, шероховатого и гладкого происходит посредством ощущения (αἴσθησις), а постижение заключений из доказательств, например существования богов и их промысла, — посредством разума (λόγος)» (Диоген. Жизн. VII. 52). Так, у Хрисиппа ощущение и представление (πρόληψις) взаимно дополняют друг друга в качестве критериев истины. Согласно Эпикуру, представления коренятся в ощущениях и дополняют их. Без отрыва от ощущений немыслима как стоическая, так и эпикурейская физика. Итак, в рамках сенсуалистских школ «чув-

¹Goodenough. By Light, Light. P. 2.

ство» не рассматривается как самодостаточная познавательная способность.

Платон иногда использует глагол αἰσθάνομαι в смысле интуитивного восприятия человеком своего собственного душевного состояния (Алкивиад I. 127e). Он упоминает и о возможности «чувственно различить» (διαίσθάνομαι) «единую идею, пронизывающую многое... а также многие иные друг другу идеи» (Софист, 253d). Такое словоупотребление вполне согласуется с «эстетическим» характером платоновского космоса, но понимать его следует скорее образно. Вообще отрицая гносеологический статус чувственности (Теэтет, 152; Государство, 510), Платон в одном из своих мифов делает «чувства» (в русс. пер. «видения») одним из видов «общения» (συνουσία) богов с людьми в стране блаженства, наряду с «гласами» (φῆμαι) и «гаданиями» (μαντεῖαι. Федон, 111 b–c). Понятно, что все эти виды имеют здесь иносказательное значение, чего в случае Септуагинты не позволяет допустить регулярность употребления термина «чувство» и родственных ему. Здесь они представляют собой затруднение для современного переводчика. Пытаясь установить единую семантику для всех его употреблений, словарь Й. Шлейснера (1821 г.) дает слову αἰσθησις толкование: *intelligentia clara, perspicientia* {ясное понимание, восприятие}. С ним солидаризируются современный немецкий и английский переводы Септуагинты: *Wahrnehmung* и *perception* соответственно. В новейшем лексиконе Б. Тэйлора добавлены значения *knowledge* и *feeling*.

Интересно сравнить решение этого же вопроса у древних переводчиков. Из них те, которые тяготели к дословности, либо калькировали слово (копт. *talcsənsis*), либо передали его буквально (слав. *чѹвѣтво*), тем самым воспроизведя на своем языке как оригинальный концепт. Но в армянском переводе, отличающемся значительной свободой, для греческого αἰσθησις в каждом случае подобраны эквиваленты, соответствующие контексту (см.: I. 4 и). Это говорит о том, что в древности восприятие священной книги было аналитическим, а не механическим, и по контрасту позволяет оценить усвоенный рассматриваемому слову в самой Септуагинте характер *концепта*, понять смысл которого можно только путем анализа и классификации контекстов, дающих следующее поле значений.

1. «Чувство» как *чувствительность*. Это базовое значение, имеющее опору в тех немногих, помимо Притчей, текстах LXX,

где употребляются слова с корнем «αἰσθ». В Иер 4:19 оно выражает предчувствие грядущих бед: «Чревом моим, чревом моим болею, и чувствовалища (τὰ αἰσθητήρια) сердца моего — смущается душа моя, терзается сердце мое: не умолчу, ибо глас трубы услышала душа моя, вопль брани»¹. В не существующем на еврейском языке Послании Иеремии трижды отмечается (стт. 19, 23, 40), что идолы не обладают «чувством», и поклоняющиеся им, по аналогии, названы бесчувственными, т.е. неспособными понять очевидного (стт. 41, 49 Ср. Пс 113:12–16). В Сир 22:21 приводится загадка: «Колющий в глаз источит слезы, а колющий в сердце обнаружит чувство». Следующий стих разъясняет, что речь идет об эмоциональной сфере: «Кто кинет камень в птицу, прогонит ее, и кто упрекнет друга, разорит дружбу». В анонимном указателе к Песни песней на вторую третью ст. 5:2 дан комментарий: «невеста почуяла (ἔσθητε) жениха» сквозь сон, стучащего в дверь. Здесь «чувство» предстает как пробуждение сознания, возможно, не без мистической интерпретации. В Притчах вводится понятие «чувствительное сердце» (καρδία αἰσθητική), которое переживает состояние душевной печали (ст. 14:10). Так истолкован еврейский текст לב יודע מרת נפשו {сердце знающего — печаль душе его}², несомненно, по связи с Екк 1:18. В ст. 30 той же главы «чувствительное сердце» — перевод слова חקק {ревность}, и называется оно «молью для костей» (ст. 14:30). Несмотря на это, чувствительность оценивается как достоинство: безумный не чувствует, когда его бьют, а мудрому достаточно слова для того, чтобы его сердце пришло в сокрушение (ст. 17:10).

2. Чувство конкретизируется как *чувство меры*³, которым «связаны» уста мудрых, в то время как у безумных и сердца колеблются (ст. 15:7). Для такого понимания находим еще ряд примеров: «чувствительное сердце» не предается «дерзости» (ὑβρίς) даже во время веселья (ст. 14:10); любовь к «воспитанности» (παιδεία) равносильна любви к чувству (ст. 12:1); определение

¹ Евр. לב יודע מרת נפשו {стены сердца} истолковано, видимо, по связи с глг. קור {выкапывать, источать}.

² В Синодальном пер.: «Сердце знает горе души своей». Поскольку יודע представляет собой причастие, оба пер. возможны.

³ Как философская категория, эта добродетель провозглашается в неканонических Псалмах Соломона: «Блажен, кто помнит Господа в умеренности самообладания (ἐν συμμετρίᾳ αὐτάρκειας), когда же человек выходит из своих пределов (ὑπερπλεονάσῃ), то согрешает» (ст. 5:16).

«искусности» (παιουργία), или пригодности для всякого дела, сводится к обладанию (κράτεια) собственным чувством (ст. 14:18). Но и само чувство понимается как власть в человеке: «разумный муж» (ἀνὴρ συνέτος) назван «престолом чувства» (ст. 12:23).

3. Уточнением предыдущего пункта будет служить определение чувства как *соблюдения Закона*, заданное композицией следующего фрагмента: «Любит Господь праведные сердца, приятны Ему все непорочные, устами пасет [их] Царь. И очи Господни блюдут чувство, но презирует слова тот, кто преступает закон» (стт. 22:12–13)¹. Здесь «чувство» отождествляется с вниманием к словам Бога, который управляет верными посредством Своих уст. В другом месте находим высказывание: «Чувство моих уст даст тебе заповедь» (ст. 5:2)².

4. Отсюда понятно значение чувства как *наставления*, которое надо уметь принять. Этот смысл выражен в следующем высказывании: «Поищешь мудрости у злых и не найдешь, а у мудрых чувство наготове. Всё против мужа безумного, а оружие чувства — уста премудрые» (стт. 14:6–7)³. Аналогичное утверждение производится словесной игрой: «В устах нечестивых западня для граждан, а чувство праведных — добрый путь» (ст. 11:9), — на котором нельзя заблудиться. Также на основании данного значения термина проведена дистинкция между «безумным» и «понимающим»: первый лишь от ударов становится «искуснее» (παιουργότερος), а второй от одного упрека «уяснит чувство» (ст. 19:25). Вдать свое сердце в обучение тождественно тому, чтобы приготовить уши для «словес чувственных» (ст. 23:12).

5. «Чувство» как синоним «знания» раскрывается в гл. 2. Здесь «разум» (לבונה, σύνεσις) составляет пару поочередно с «чувством» (в МТ нет аналога) и «знанием» (למד, γνῶσις) как один из аспектов мудрости (стт. 3, 6). Это положение закрепляет словесная игра в ст. 15:14 — «Сердце правое ищет чувства, уста же

¹ Первая часть в МТ понимается сейчас иначе: אהב טהור לב חן שפתיו רעהו מלך {Любящий чистое сердце — благодать устам его, друг его — царь}. Пер. Септуагинты грамматически безупречен, его подстрочник выглядел так: «Любит чистого сердцем, благодатью уст Своих пасет (רועה) Царь».

² МТ: ודע שפתיך יצרו {и разум устами твоими сохрани}. Конъектура: דעת שפתי יצור.

³ Ст. 7 МТ: כל מנגד לאיש כסיל וכל ידע שפתי יצור {Иди от мужа глупого, где не узнаешь уст знающих}. Конъектура: כל מנגד לאיש כסיל וכל דעת שפתי יצור. В пер. «расщепляется» значение слова למד на αἰσθησις и σοφός.

необразованных узнают зло», где словом «чувство» переводится существительное לֵב, а словом «узнают» — форма однокоренного глагола יָדָע¹. Смысл притчи таков: не искавший знания как чувства получит его же, но в виде горького опыта.

6. Чувство и отделяется от мысли (ἐννοια) в ст. 1:4, где последняя представляет собой перевод слова מַחְשָׁב {проницательность}, и объединяется с ней на почве двойного перевода слова לֵב в ст. 18:15 «Сердце разумного приобретет чувство, и уши мудрых ищут мысль».

7. Исходя из вышеизложенного не будет удивительным, что «чувство» иногда предстает синонимом основной категории всей книги Притчей, а именно «Премудрости». Слова «Благочестие по Богу — начало чувства», как прибавление к ст. 1:7, представляют собой парафраз первой половины стиха: «Начало премудрости — страх Господень». Когда мудрость приходит на мысль (евр. לֵב {сердце}), душа оценивает именно чувство как благо (ст. 2:10). Различается произносящий премудрость устами, — он как бы жезлом бьет неразумного собеседника², — от истинно мудрого, который «скрывает чувство» и не спешит сказать (стт. 10:13–14). Наконец, что наиболее существенно, «чувство» представляется даже инструментом творения наряду с Премудростью Божией: «Чувством бездны разверзлись, а облака источили росу» (ст. 3:20). Такой перевод слова לֵב в этом случае может объясняться библейским представлением об особой чувствительности водной стихии, которая как бы откликается на голос Бога.

8. *Итог процесса познания.* Независимое и господствующее положение «чувства» в системе познания может быть выявлено следующим изречением: «С мудростью строится дом и с разумом выпрямляется. С чувством наполняется сокровищами от всякого богатства ценного и прекрасного» (ст. 24:3–4). Смысл притчи представляется прозрачным: речь идет о доме души, планом которого названа мудрость, его инженерной конструкцией — разум (לְבוֹנָה, σύνεσις), а наполнением и внутренним убранством оказывается чувство (לֵב), которое тем самым как бы возвращает себе свое «эстетическое» значение, но уже на качественно новом уровне.

¹ Вторая часть ст. по МТ: וְפִי כְסִילִים יִרְעֶה אֵלֶּל {а уста безумных пасет глупость}. Вместо אֵלֶּל יִרְעֶה LXX читали דָּעָה אֵלֶּל.

² Греч. ἀνδρα ἀκάρδιον (слав. мѣжа безсердѣчна) соотв. евр. לֵב סָרֵב {скудного сердцем}. Ср. Иер 5:21.

Проведенный анализ помогает понять учение апостола Павла, выраженное в его пожелании филиппийским христианам: «чтобы любовь ваша еще более и более возрастала в познании (ἐν ἐπιγνώσει) и всяком чувстве (πάσῃ αἰσθήσει), чтобы, познавая лучшее (εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα), вы были чисты и непреткновенны в день Христов» (Флп 1:9–10). Слово «чувство» здесь, видимо, не следует относить «к практической стороне жизни»¹, — оно скорее относится к опытному испытыванию (δοκιμάζω) лучшего, т.е. к тому, о чем апостол пишет и в других посланиях: уразумению (γνώσις) любви Христовой, которая превосходит всякое разумение (Еф 3:19). В аскетической традиции восточного христианства категория «умного чувства» (νοερά αἰσθησις), вероятно, тоже не лишена библейских коннотаций.

б) Понимание притчей

То, что притча рассматривалась в среде формирования Септуагинты как важная, если не ключевая, часть образования, видно из передачи самого слова «притча» термином παιδεία (Притч 25:1)². Характерен и контекст употребления термина: «Это притчи (αἱ παιδείαι) Соломона неупорядоченные, которые переписали друзья Езекии, царя Иудейского». Аналога греческому слову «неупорядоченные» (αἱ ἀδιάκριτοι) нет в еврейском тексте этой фразы, но в Пешитте на этом месте стоит прилагательное *ܬܝܒܝܢ* во мн.ч. («глубокие», «возвышенные») — видимо, другая интерпретация термина, когда-то бывшего перед глазами греческого переводчика³. Утверждение, что некоторая часть

¹ Ср.: Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 160.

² В данном контексте: «наставление». Иудеям-эллинистам было, без сомнения, знакомо и широкое значение слова παιδεία — «образование» (см. пролог Премудрости Иисуса сына Сирахова, 29). В Притч 1:2, наряду с «премудростью» (σοφία), «образование» перечисляется в составе основных задач изучения этой книги. Об античной и эллинистической интерпретации термина см.: Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. Т. 1. С. 21–24. Ошибочность взгляда Йегера на употребление термина παιδεία в Септуагинте исключительно в значении «наказания грешника, которое ведет его к перемене ума» выявляется на материале книги Притчей, особенно на примере процитированного ст. 25:1 (см.: Jaeger W. Early Christianity and Greek Paideia. P. 24).

³ По словарю Бруна, *ܬܝܒܝܢ* значит то же, что διάκρισις. Возможно, сирийцы воспроизвели эту глоссу по греч. тексту, прочитав αἱ διάκριτοι [избранные] вместо αἱ ἀδιάκριτοι, или, наоборот, в процессе переписки LXX одно превратилось

сборника не была приведена в порядок самим премудрым Соломоном, важно для нашего понимания того восприятия боговдохновенности, которое имело место в эпоху перевода¹. Соломон, по историческому сообщению, непосредственно «изрекал» свои притчи (3 Цар 4:32), но есть и косвенное свидетельство, согласно которому он «старался... найти желанные слова и точную запись — истинные слова» (Екк 12:10 LXX)².

Таковыми свидетельствами оправдывалось эвристичное отношение к тексту — не «творческое» в том смысле, который получил идеал творчества после Ренессанса, но такое, которое предполагает поиск возможно более полной формы откровения в словах мудрых и сохранившей их традиции. (В христианскую эпоху, когда канон Священного Писания будет закрыт, подобное отношение вполне органично будет проявляться к Священному Преданию.) Отсюда возможность изменения композиции³, объясняющаяся, с точки зрения религиозного сознания, не фриivolностью, которая иногда приписывается критической наукой составителям Библии вместе с разного рода ангажированностью, но именно статусом самого священного текста как незавершенного, находящегося в процессе собирания.

Вероятно, такой взгляд можно считать этапом в становлении концепции «пророк как переводчик» и «переводчик как пророк», нашедшей развитие в трудах Филона Александрийского

в другое. О соотношении текстов Притчей Септуагинты и Пешитты см.: Cook J. The Relationship between the Peshitta and the Septuagint (Proverbs) // Textus. 1994. № 14. P. 117–132.

¹ То есть, согласно Теккерей, немногим позднее 100 г. до н.э. (Thackeray. Op. cit. P. 16).

² Септуагинта в данном случае несколько иначе понимает евр. текст, чем Синодальный перевод, и это понимание ближе к контексту рассматриваемого Притч 25:1 — *מִן־כָּל־חֵץ לִמְצָא דְבַר־יִשְׂרָאֵל וְכָל־חֵץ לִמְצָא דְבַר־יִשְׂרָאֵל* (πολλά ἐζητήσεν ἐκκλησιαστὴς τοῦ εὐρεῖν λόγους θελήματος καὶ γεγραμμένον εὐθύτητος, λόγους ἀληθείας). Относится ли это к Соломону или к Екклесиасту как идеальному образу религиозного учителя, не важно, так как в любом случае санкционирует *собира́ние* как одну из форм создания священного текста.

³ И в действительности, Септуагинта в главах 24–31 значительно расходится с традиционным евр. текстом по композиции. Й. Кук объясняет это целенаправленной деятельностью переводчика, склонного к тематической гармонизации материала (Cook J. To the Reader of Proverbs // A New English Translation of the Septuagint. P. 623). Однако не исключено, что уже в древности существовало несколько разных редакций оригинала, как в случае с книгой пророка Иеремии.

и затем воспринятой блж. Августином (О граде Божием XVIII. 43). Вероятно и то, что традиция эпохи второго Храма, склонная приписывать, например, Ездre восстановление *по памяти* утраченных во время пленения библейских книг (см.: Климент. Стром. I. XXII, 148–149), могла в каких-то случаях усваивать боговдохновенность не только писателям, но и хранителям Божественных речений. Во всяком случае, иудейская традиция датирует исчезновение «слагателей притч» только временем смерти р. Меира (Сота IX. 14), т.е. в эпоху перевода Семидесяти они должны были еще существовать, и, если верить в этом «Письму Аристее», сами толковники принадлежали к их среде. Трудно сказать, насколько распространялись подобные представления и на другие части Библии; возможно, некоторый свет на это проливает различная мера свободы, которой пользовались переводчики при работе над ними. Сам греческий перевод Притчей иногда приближается к парафразу, а иногда создается даже впечатление, что переводчик берет исходное высказывание для составления противоположного ему¹. В рамках настоящего исследования нас интересуют две вещи: какие антропологические представления отражают «свободные» переводы и какая дидактическая программа за ними усматривается.

А.С. Десницкий в статье, включающей несколько ярких примеров из книги Притчей, перечисляет следующие типы инструментов художественного перевода, которые задействовались при создании Септуагинты: реструктурирование (приведение в соответствие с грамматическими требованиями языка читателя); нарративизация (изменение стратегии повествования, которое может быть и частным случаем реструктурирования); дополнение параллелизма (его переосмысление в контексте эллинистической риторики); «культурный перенос» (подбор эллинистических эквивалентов для непонятных эллинскому читателю варварских реалий); изменение метафоры (частный случай «культурного переноса»); стилистическое «тонирование» текста (коррекция оригинала путем усиления одних и ослабления других смысловых акцентов); идеологическая коррекция текста;

¹ Последняя особенность, впрочем, связана с наличием оригинала, не совпадающего с МТ; реконструкции см. в подстрочнике *Biblia Hebraica Stuttgartensia*; ср. филологический коммент. П. де Лагарда.

подбор созвучных слов; ритмизация текста¹. В новейшем словаре под редакцией Лонгмана дается другое перечисление особенностей перевода именно книги Притчей: использование абстракций вместо метафор (например, Притч 12:6); усиление акцента на моральных и спиритуалистических воззрениях; увеличение доли риторических противопоставлений; модернизация теологического языка (в соответствии с взглядами эпохи II Храма); эвфемизация образов плотской любви; преобразование притчей, касающихся лени и усердия, в более духовные наставления².

Все элементы этих классификаций могут рассматриваться в контексте решения задачи воспитания и образования, стоявшей перед еврейской диаспорой в культурно богатой языческой среде. Однако разные уровни смысловой содержательности делают их неравноценными³. Можно было бы дополнить эти ряды таким перечислением, которое имеет в виду работу только со смыслом текста и располагает на одной логической плоскости элементы, позволяющие оценить богатство приемов переводчика — прежде всего как учителя юношей — в этой области. Рассмотрим несколько таких несводимых друг к другу приемов переводчика, использование которых может быть объяснено дидактическими задачами: 1) перевод-интерпретация; 2) перевод с комментарием; 3) вариация; 4) парафраз; 5) аналитический перевод; 6) развитие темы; 7) перестановка.

1) Перевод-интерпретация.

В еврейском языке термин «притча», *машал* (משל), подразумевает разнообразие жанров: от пословицы — «Кто наблюдает ветер, тому не сеять» (Екк 11:4) — до целого иносказания, с которым приходит, например, пророк Нафан к царю Давиду (2 Цар 12). По-гречески первому значению больше соответствует слово «паримия» (παροιμία), тогда как второму — «парабола» (παραβολή)⁴. Хотя вообще в Септуагинте возможно и обозначение поговорки как

¹ Десницкий А. Септуагинта как художественный перевод // Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3. С. 157–186.

² Garrett D. Proverbs: History of Interpretation // Dictionary of the Old Testament. T. 3. Wisdom, Poetry & Writings. Downers Grove, 2008. P. 567.

³ Одноуровневая, чисто филологическая классификация дана в книге Clifford R.J. Proverbs: A Commentary. Louisville, 1999. P. 29.

⁴ В отличие от пословицы — простой народной метафоры, Аристотель объясняет параболу как аналитическое сравнение, метод которого восходит к Сократу (Риторика 1393b4).

«параболы»¹, именно в переводе книги Притчей Соломоновых эти понятия различаются, по всей видимости, как род и вид. Если в целом книга названа сборником «изречений», т.е. паримий (Παροιμίαι Σολομώντος), то польза, которую извлечет учащийся из работы над ними, обрисована следующим образом: «будет понимать притчу (παράβολήν) и темное слово, речи мудрецов и загадки» (Притч 1:6).

Не только параболa, но и паримия может нуждаться в интерпретации. Давид, когда обращается к Саулу — «Как гласит древнее изречение, от беззаконных исходит беззаконие» (1 Цар 24:14), — может вкладывать в эту незамысловатую фразу даже не одно, а два толкования: во-первых, он убеждает царя в своей невинности путем умозаключения от меньшего к большему — если бы Давид был беззаконником, он убил бы Саула в темной пещере (ср. 1 Цар 24:12); во-вторых, он пророчествует о наказании Саула, которое должно произойти не от руки его раба, но от руки Бога, так как беззаконник сам производит грех и вызывает на себя его последствия (ср. 1 Цар 24:13). Таким образом, человек библейской эпохи верит в то, что даже самое простое меткое изречение может содержать в себе глубокий или, во всяком случае, требующий интерпретации смысл. В переводе Притчей Септуагинты толкование дается различными способами. Первый — наиболее очевидный — заключается в придании самому переводу характера интерпретации путем введения дополнительных слов и прояснения смысла фразы, как правило, путем ее грамматического усложнения. Особенность этого способа перевода, отличающая его, например, от приемов 5 и 6, в том, что предполагается сохранение объема содержания раскрываемой мысли.

Введение дополнительных слов может быть техническим (исходя из норм греческого синтаксиса), и в таком виде оно встречается в Септуагинте бесчисленное количество раз, а может быть интерпретативным, как видно из следующего примера (Притч 17:17):

εἰς πάντα καιρὸν φίλος ὑπαρχέτω σοι, ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνάγκαις χρήσιμοι ἔστωσαν· τοῦτου γὰρ χάριν γεννῶνται.	בכל עת אהב הרע ואהב הצר יולד
На всякое время друг да будет тебе [другом], братья же да будут полезны в нуждах: для того ведь и рождаются.	Друг любит во всякое время и сделается братом во время бедствия (Вен).

¹ См. 1 Цар 24:14.

Притча явно требует интерпретации, поскольку о брате буквально сказано лишь то, что он «на бедствие родится». В отличие от переводов XIX в., Пешитта и Вульгата представляют ее как сопоставление друга и брата¹. Но только в Септуагинте это сопоставление доведено до контраста, посредством чего притча приобретает дидактическое звучание: она одновременно учит верности в дружбе и сдержанности в использовании родственных связей. Последние следует сберечь на случай нужды, когда обращаться к другу как раз неправильно: ведь братья рождаются для того, чтобы выручать братьев².

В следующем примере (Притч 18:17) переводчик практически обходится без введения новых слов, довольствуясь возможностями литературного перевода:

δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογίᾳ, ὥς δ' ἂν ἐπιβάλῃ ὁ ἀντίδικος ἐλέγχεται.	צדיק הראשון בריבו יבא רעהו וחקרו
Праведный сам себе обвинитель в начале речи, а как выступит его противник, изобличается.	Первый в тяжбе своей прав, но приходит соперник его и исследывает его (Син).

Притча довольно темна и неоднозначна. Так, отличное от современного понимание дают блж. Иероним, согласно которому к праведнику для «исследования» его самоукорений приходит вовсе не противник, а друг (возможный перевод слова לַעֲרֹךְ)³, и Лютер, который переводит ее в духе учения о внутренней убежденности верующего в своем оправдании⁴. То, что стих выдер-

¹ Ср. современный РБО: «Любовь друга — на все времена, и брат рожден, чтобы с братом беду разделить».

² Толковник достигает своей цели, вводя выражение χρήσιμον ἔσθωσαν {да будут полезны} для более полной передачи обладающего богатой семантикой предлога ἔν, и давая развернутый литературный перевод конца фразы вместо букв.. Императив «да будет» (ὑπαρχέτω) на месте «любит» (ἀγαπᾷ), возможно, восходит к др. ред. оригинала. Мн.ч. «братья» вместо ед.ч. «брат» евр. текста, по всей видимости, есть интерпретация: друг как самый близкий человек противопоставляется «родственникам» вообще. Здесь, как и в Премудрости Сираха, можно видеть развитие учения о дружбе. В канонических книгах Библии тема дружбы так широко не осмыслялась, хотя история Давида и Ионафана представляет глубокий психологический портрет феномена дружбы.

³ Iustus prior est accusator sui, venit amicus eius et investigavit eum. В Пешитте приходит «товарищ» (סֹבֵחַ).

⁴ Der Gerechte ist seiner Sache zuvor gewiß; kommt sein Nächster, so findet er ihn also.

живает различные интерпретации, в древности считалось, по всей видимости, его достоинством. Но в LXX на место двусмысленности формы ставится многослойность содержания: в ее греческом варианте притча учит первым признавать свою вину, чтобы тем самым лишить противника обвинительной инициативы и оказаться праведным, изобличив его в клеветническом рвении¹. Нетрудно заметить, что на сходной логике построена одна из притч — призывы к покаянию в проповеди Господа Иисуса Христа (Мф 5:25, Лк 12:58). Общее условие для перевода-интерпретации, которое отличает его, например, от аналитического перевода (см. ниже), — это «темнота» оригинального текста, которая может быть связана с архаичностью языка, но может быть и преднамеренной двусмысленностью.

2) Перевод с комментарием.

В этом случае, в отличие от первого, смысл притчи сам по себе полагается очевидным, а дополнение служит как бы ремаркой учителя, что сообщает всему речению нарочито дидактический характер. Примером такого перевода может служить фрагмент речи персонифицированной Премудрости (Притч 1:22–23)².

ὅσον ἂν χρόνον ἄκακοι ἔχωνται τῆς δικαιοσύνης, οὐκ αἰσχυνθήσονται· οἱ δὲ ἄφρονες, τῆς ὕβρεως ὄντες ἐπιθυμηταί, ἀσεβεῖς γενόμενοι ἐμίσησαν αἴσθησιν καὶ ὑπεύθυνοι ἐγένοντο ἐλέγχοις, ἰδοὺ προήσομαι ὑμῖν ἐμῆς πνοῆς ῥῆσιν, διδάξω δὲ ὑμᾶς τὸν ἐμὸν λόγον.	עד מתי פתים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת: תשובו לתוכחתי הנה אביעה לכם רוחי אודיעה דברי אתכם
Во все то время, пока незлобивые держатся правды, они не постыдятся; безумцы же, будучи желающими дерзости, став нечестивыми, возненавидели чувство и сделали достойны упреков; вот, я изведу вам [от] моего дыхания речь и научу вас моему слову.	Сколько можно простакам коснеть в простоте, наглым — наглостью тешиться, глупцам — ненавидеть знание? Обернитесь на мой упрек — изолью на вас мой дух и поведаю вам мое слово (РБО).

¹ Для получения такого результата толковник меняет порядок слов, литературно переводит словосочетание «первый в тяжбе его» (הראשון בריבו) — «обвинитель в начале речи», вводит конструкцию ὥς δ' ἂν для контрастного перехода между двумя частями притчи, переводит слово פקדו {букв. проникает его} в пассивном залоге без местоимения.

² Подчеркиванием в тексте русск. пер. выделяются комментаторские ремарки.

Прежде всего надо заметить, что греческий переводчик изначально понимал еврейский текст не так, как он понимается в новых переводах: а именно, слова *нетаим* (נְתִימ) и *нети* (נְתִי) он истолковывал в положительном смысле — не как «невежда», «глупец» и «невежество», «глупость» соответственно, а как «незлобивый» (ἄκακος), «младенец» (νήπιος в ст. 32) и «праведность» (δικαιοσύνη). Употребление слова «младенец» говорит о том, что своеобразие этого истолкования было преимущественно контекстуальным. Переводчик отдавал себе отчет в том, что *нети* — простак, может быть, даже малоумный (ср. 19:25, где это слово переведено как ἄφρων), но в данном случае он опирался на примеры положительного употребления этого слова. Так, в Пс 114:5 Давид говорит о простаках, которых Господь «сохраняет», в том числе подразумевая себя, а LXX переводит *нетаим* как «младенцы» (φυλάσσων τὰ νήπια ὁ κύριος: שְׁמֵר יְהוָה יְלָדָיו). Й. Кук указывает на «антитетическое расположение религиозно-этических категорий» как на одну из ключевых особенностей перевода Притчей LXX¹. Здесь эта тенденция выдержана: Премудрость разделяет людей на две категории, причем следует отметить, что в один род с праведными попадают «простые» и «младенцы» (предвосхищаются сразу две новозаветные заповеди: «блаженны чистые сердцем» и «будьте как дети»).

Исходя из такого понимания, «подстрочник» перевода был примерно таким: «Доколе незлобивые держатся незлобия? А безумцы дерзости вожделеют? Нечестивые возненавидели чувство и подпали обличению. Вот, я изведу вам свое дыхание и научу вас моему слову». Стремясь к законченности, содержательной и формальной полноте речи, — в чем, возможно, сказывается влияние греческой риторики, — толковник дает вместе с переводом притчи ее комментариев. Во все то время (ἵσον ἄν χρόνον: первое комментаторское добавление), пока незлобивые держатся своей правды², они не постыдятся (οὐκ αἰσχυνθήσονται: второе комментаторское добавление), в отличие от безумцев, которые возжелали дерзости. Фраза וְלִצְיָן לִשְׁנֹא לַעַל перестроена в следующем порядке:

¹ Cook J. To the Reader of Proverbs. P. 622.

² Как представляется, δικαιοσύνη и ἄκακία для переводчика — очень близкие понятия, различающиеся лишь акцентами (на правоте и невинности соответственно), для выражения которых он жертвует поэтическими преимуществами созвучия, имевшего место в оригинале.

безумцы	ἄφρονες	כסילים
возжелавшие дерзости	τῆς ὑβρεως ἐπιθυμηταί	לציון חמדו
нечестивые	ἀσεβεῖς	לצים
возненавидели чувство	ἐμίσησαν αἴσθησιν	ישנאו דעת

Глагол со значением «оборачиваться», «отвращаться» истолкован¹ как определение факта вины (единственный раз в Библии употреблено слово ὑπεύθυνος)², поскольку безумцы сами «стали» нечестивыми (третье комментаторское добавление), а в целом середина притчи вырастает в определение безумия, его причин и последствий. Понятно, что в таком контексте «излияние дыхания» может быть предназначено только для «незлобивых», и притча разворачивается в хиазм³: незлобию и праведности соответствуют дыхание Премудрости и ее слово, а безумцам с их дерзостью — ненависть к чувству (αἴσθησις) и справедливые упреки; смысловую ось образует собирательное понятие «нечестивые», смысл которого подробно раскрывается в оставшейся части главы. Кроме композиции, переводчик обращает внимание и на детали: для передачи еврейского נִפְחָה вместо слова «дух» (πνεῦμα), ассоциирующегося с пророческим даром, он выбирает «дыхание» (πνοή), которое в рассказе о сотворении Адама (Быт 2:7) также имеет Божественный источник, но больше ассоциируется с даром жизни. Обещание Премудрости «извести от своего дыхания» он поясняет как «изречение» (ῥῆσις: четвертое комментаторское добавление), тем самым возвращая читателя или ученика к основной теме книги — притче. Завершается текст литературным переводом заключительных слов, причем глагол «возвещать» (ὑπομνη) передан словом «учить» (διδάσκω) — в соответствии с общим смыслом отрывка, который построен в версии LXX на противопоставлении учащихся и не желающих учиться.

¹ При этом очевидно, что в евр. оригинале Септуагинты глагол «שוב» стоял в форме 3, а не 2 л.

² См.: Cook J. The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? P. 335.

³ Хиазм — литературный прием, «при котором ключевые слова-понятия выстроены в синонимичный, антитетический или обратный параллелизм вокруг центральной темы» (Брек Дж., *прот.* Хиазм в Священном Писании. С. 40).

3) Вариация.

За переводом притчи следует как бы другой вариант этого же перевода, или другая притча, составленная «по мотивам» первой¹. В Притч 15:18, например, два перевода подряд:

ἀνὴρ θυμῶδης παρασκευάζει μάχας, μακρόθυμος δὲ καὶ τὴν μέλλουσαν καταπραῖνει. μακρόθυμος ἀνὴρ καταβέσσει κρίσεις, ὁ δὲ ἀσεβὴς ἐγείρει μᾶλλον.	איש חמה יגה מדון וארך אפים ישקט ריב
Муж гневливый уготовляет брани, долготерпеливый же и возникающую укрощает. Долготерпеливый муж угашает суды, а нечестивый возбуждает паче.	Вспыльчивый человек возбуждает раздор, а терпеливый утишает распрю (Син).

Зеркальность композиции этого дублета производит впечатление преднамеренной и не связанной с коррекцией перевода. При том что положительный и отрицательный персонажи меняются местами, обмениваются созвучными словами от разных корней (μέλλουσαν и μᾶλλον), смысловой осью притчи остается לִיט , которое переводится, в соответствии с двумя значениями своего корня, то как «брань», то как «суд». В результате получают-ся две нравственные рекомендации: не ссориться и не судиться².

Другой пример представляет Притч 17:5, где исходные два утверждения дополняются третьим: «Кто ругается над нищим, тот хулит Творца его; кто радуется несчастью, тот не останется ненаказанным: [а милосердый помилован будет]» (Син). Нетрудно заметить, что последняя фраза даже не умозаключение, а просто «изнанка» первых двух: кто же будет помилован, кроме милосердного, если жестокосердные будут наказаны? При этом, возможно, на данную вариацию повлиял ст. 14:31.

¹ Современные комментаторы насчитывают до 76 таких «doublets» и считают их следствием коррекции первоначально свободного пер. по евр. оригиналу, причем «в отличие от современных критиков текста переписчики тщательно копировали старые варианты вместе с новыми» (Clifford. Proverbs. P. 29). Почему такая скрупулезность проявлена предполагаемыми древними редакторами практически только в отношении книги Притчей, неясно, однако нельзя отрицать несомненного педагогического эффекта от повторения одной мысли «на разные лады».

² Сходным образом на двух значениях слова לִמָּן («истина» и «верность») построена вариация Притч 14:22.

4) Парафраз.

Один из самых распространенных переводческих приемов древности, парафраз в Септуагинте вообще занимает сравнительно скромное место, притом его доля в глазах исследователей постепенно уменьшалась по мере того, как становилось ясно, что многие своеобразные чтения LXX восходят к более ранней редакции оригинала¹. Тем не менее в книге Притчей можно найти хорошие образцы этого жанра. Например, Притч 17:10.

συντρίβει ἀπειλὴ καρδίαν φρονίμου, ἄφρων δὲ μαστιγῶθεις οὐκ αἰσθάνεται.	תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה
Угроза сокрушает сердце мудрого, а неразумный не чувствует побоев (пер. Юнгера).	На разумного сильнее действует выговор, нежели на глупого сто ударов (Син).

В этом парафразе немного смещены акценты: больше внимания уделено мудрому, который тоже как бы получает «побои», но в сердце, тогда как глупец лишен основной когнитивной способности — чувствительности. Однако в целом притча остается по смыслу тождественной себе; парафрастичность, не внося нового смысла, обучает изяществу речи.

5) Аналитический перевод.

В отличие от вариации, которая повторяет сказанное «на разные лады», аналитическим можно назвать перевод, смысл которого логически соотносится со смыслом оригинала как посылка с выводом или наоборот, причем это достигается, в отличие от перевода с комментарием, без прибавлений к тексту. Он представляет собой, таким образом, результат размышления над притчей и *намеренный* (в отличие от перевода-интерпретации) шаг вперед по сравнению с ее непосредственным содержанием. Оба направления логической связи представлены в следующем примере (Притч 13:4).

ἐν ἐπιθυμίαις ἐστὶ πᾶς ἀεργός, χεῖρες δὲ ἀνδρείων ἐν ἐπιμελείᾳ.	מתאוה ואין נפשו עצל ונפש חרצים תדשן
В похотях пребывает всякий бездельник, руки же мужественных в прилежании.	В желаниях тщетных душа ленивого, а душа прилежных насытится.

¹ Albright W.F. New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible // Qumran and the History of the Biblical Text. Cambridge, 1975. P. 142.

Безупречная по лаконизму и стилистическому изяществу, греческая притча как бы отвечает на два вопроса, вытекающие из еврейской: а) что следует из тщетности желаний ленивого? б) почему насытится душа прилежных? Хотя ответы кажутся самоочевидными, толковник все же находит в тексте некий ресурс для развития мысли: отрицательное, неисполненное желание (евр. רָחַק לִקְל — букв.: «желает, и нет»), само по себе нравственно нейтральное, превращается в положительное и нравственно порочное явление страсти, похоти (ἐπιθυμία, которая будет составлять основную проблему для этического трактата начала н.э., известного под названием 4 книги Маккавеев). Выводится известный психологический закон: праздность есть причина дурных желаний. В то же время понятие о насыщении, положительно и недвусмысленно присутствующее в еврейском тексте (שָׂבַל — «насытится», «утучнится»), аналитически устраняется его причиной — прилежанием, которое оказывается противоположно похоти. Эта замена естественна, если учесть, что первое понятие перестало быть нравственно нейтральным: оно должно быть уравновешено также морально значимой противоположностью.

В следующем примере (Притч 13:10) переводчик вводит в притчу философское содержание:

каκὸς μεθ' ὕβρεως πράσσει κακά, οἱ δὲ ἑαυτῶν ἐπιγνώμονες σοφοί.	רק בזון יתן מצה ואח נועצים חכמה
Злой нагло творит злое, познающие же себя мудры.	Только раздоры приносит гордость, а советующимся [дается] мудрость.

Аналитичность этого перевода заключается в том, что вместо совета, в значении принятия обдуманного решения, вводится его причина — познание человеком самого себя. Й. Кук, скептически относящийся к эллинским влияниям в Притчах LXX, переводит: «Мудры те, кто судьи самим себе». Но непонятно, почему нужно предпочитать это буквальному смыслу. Призыв к самопознанию настолько универсален для греческого мира, что неудивительно его «просачивание» в такой эпохальный труд, как Септуагинта (ср.: Песн. 1:7 LXX).

Наиболее интересный вид аналитического перевода, который можно назвать «разложением» высказывания, представлен в Притч 17:23.

λαμβάνοντος δῶρα ἀδίκως ἐν κόλποις οὐ κατευοδοῦνται ὁδοί, ἀσεβῆς δὲ ἐκκλίνει ὁδοὺς δικαιοσύνης.	מִשְׁכָּח מִדֶּרֶךְ יֶשַׁע וְיִשְׁכָּח מִדֶּרֶךְ יְשׁוּעָה
Принимающему дары несправедливо в пазуху не будут благоуспешны пути [его], ибо нечестив отклоняющий пути правды.	Нечестивый берет подарок из пазухи, чтобы извратить пути правосудия (Син).

На первый взгляд, в греческом тексте введено несколько дополнительных слов, и можно говорить в этом случае о переводе с комментарием. Но в действительности здесь нет комментаторских добавлений — текст сам как бы «двоится» и представляет собой два перевода одной фразы, неровно наложенные друг на друга:

Принимающему дары в пазуху	нсправедно	неблагоуспешны пути	
	нечестив	отклоняющий пути	правды

В разложенном виде высказывание обретает новый смысл: отклоняя пути правосудия, ты извращаешь (делаешь несправым, небагим) собственный путь; поступая несправедливо, ты становишься нечестивым. Помимо того, что такая притча сама по себе нагружена этическим содержанием, можно предположить значительный дидактический эффект от перевода, если толковник работал над еврейским текстом вместе с учениками.

6) Развитие темы.

Нельзя исключать, что переводчик подходил к своей задаче и как поэт, на что специально указывает Г. Таубершмидт в своих исследованиях о параллелизме¹. Но мы будем настаивать на том, что это дидактическая поэзия, иначе трудно было бы объяснить дерзновение, с которым простой переводчик-ремесленник

¹ Таубершмидт исходит из концепции «динамического параллелизма» (Дж. Кугель, Р. Альгер, А. Берлин), т.е. усматривает функцию известного приема евр. поэзии не только в симметрии формы, но и в развитии содержания. «Переводчик Притчей LXX... воспринял динамический параллелизм еврейского оригинала так, чтобы самому создавать стихи, более подходящие по смыслу и грамматически» (Tauberschmidt G. Considerations for Old Testament Translation // Journal of Translation. 2005. Vol. 1. № 1. P. 69). См. тж.: *Idem*. Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs. Leiden, 2004. 248 p. Об «учебном стихотворении» (Lehrgedicht) как одном из притчевых жанров см.: Schmidt J. Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur. Münster in Westfalen, 1936. S. 31–33.

(не дидакал) дополнял бы своими виршами речения «мудрых». Похоже, что такой дидакалический метод был задействован в некоторых местах, где текст существенно расширяется за счет новых слов и целых предложений. Во всяком случае по сравнению с доступным нам сегодня еврейским текстом здесь (напр., Притч 9:12) имеет место настоящее *развитие* заданной идеи.

υἱέ, ἐὰν σοφὸς γένη σεαυτῷ, σοφὸς ἔσῃ καὶ τοῖς πλησίον· ἐὰν δὲ κακὸς ἀποβῇς, μόνος ἂν ἀντλήσῃς κακά. ὃς ἐρεῖδεται ἐπὶ ψεύδεσιν, οὗτος ποιμαίνει ἀνέμους, ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα· ἀπέλιπε γὰρ ὁδὸς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος, τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται· διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι, συνάγει δὲ χερσὶν ἄκαρπIAN.	אם כחמ כחמ כחמ לך ולצח לבדך כשא אח כחמ כחמ כחמ לך
Сын! если ты мудр для себя, то мудр и для ближних; если же окажешься зол, то один почерпнешь зло. Кто утверждает на лжи, тот пасет ветры, и он же гоняется за птицами летающими: ибо он оставил пути своего виноградника, искривил тропы своего поля: проходит же он безводной пустошью и землю, обреченной на жажду; собирает же руками бесплодие.	Если ты мудр, то мудр для себя; и если буен, то один потерпишь (Син).

Главное, что нужно заметить, — все имеющиеся добавления¹ не просто механически присоединены к изначальному речению, а развивают его тему: во-первых, мудрость с ее продуктивностью систематически противопоставляется злу с его бесплодием; во-вторых, вся добавленная часть выглядит как развитие второй половины исходной притчи, в процессе которого раскрывается новая мысль о том, что злой оплачивает свою погибель своим же трудом. Развитие темы — довольно распространенный прием в Притчах LXX.

7) Перестановка.

Стихи, в оригинале разделенные другими стихами, связываются в единый текст, тем самым приобретая новое звучание. Так

¹ Строго говоря, мы не можем быть уверены в том, что эти прибавления не были сделаны еще собирателями притчей на языке оригинала. Так, они наличествуют и в Пешитте, где не выглядят буквальным переводом с греческого текста. (Например, «птицы летающие» переданы как «птицы небесные», «собирает руками бесплодие» — как «собирает ничтожество»). Но в этом случае встает вопрос о том, почему их нет в редакции масоретов. Ввиду таргумического происхождения Притчей Pesh (см.: Brock. The Bible in the Syriac Tradition. P. 27) можно предположить, что местами они воспроизводят общую комментаторскую традицию с LXX.

в Притч 17:16 LXX соединены стт. 16 и 19 МТ с комментаторским добавлением в конце¹.

ἵνα τί ὑπῆρξε χρήματα ἄφρονι; κτήσασθαι γὰρ σοφίαν ἀκάρδιος οὐ δυνήσεται. ὃς ὑψηλὸν ποιεῖ τὸν ἑαυτοῦ οἶκον, ζητεῖ συντριβήν, ὃ δὲ σκολιάζων τοῦ μαθεῖν ἐμπεσεῖται εἰς κακά.	16 למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין 19 אהב פשע אהב מצה מגביה פתחו מבקש שבר
Для чего имение безумному? Приобрести мудрость ведь бессердечный не сможет. Кто высоким делает свой дом, тот ищет разбить-ся¹, а кто уклоняется от учения, тот упадет в беду (пер. Юнгерова).	16 К чему сокровище в руках глупца? Для приобретения мудрости [у него] нет разума. 19 Кто любит ссоры, любит грех, и кто высоко поднимает ворота свои, тот ищет падения (Син).

Переводчик (или редактор) соединяет две притчи в одну: богатство глупца не только бесполезно для него, но и вредно, потому что оно позволяет ему построить высокий дом, — а ведь он не будет учиться, так как у него нет сердца (букв. перевод *לב אין*), — и его ждет беда, падение дома. Стих 19-й в Септуагинте тоже не остается в усеченном состоянии, но дополняется фразой, которая переключается с тем же 16-м стихом: «Жестокосердный не найдет добра».

Все рассмотренные приемы могут комбинироваться; их дифференциация помогает оценить богатство инструментария древнего переводчика и его изобретательность как педагога. Ведь помимо того, что тематика книги Притчей посвящена образованию, т.е. приобретению мудрости, ее чтение само представляло собой процесс обучения; задавание вопросов, загадывание загадок, толкование «темных» речений, составление подобий были неотъемлемыми

¹ Э. Тов приводит этот стих (17:16a) в качестве примера многочисленных «внутри-переводных прибавлений», список которых см.: *Tov E. The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. P. 423. В то же время в целом порядок ст. в этой гл. он считает признаком др. ред. оригинала (*Ibid.* P. 428), причем едва ли позднейшей, чем масоретская. Он отмечает: «...порядок большинства высказываний в подобных главах свободен, и, поскольку каждое более или менее независимо, можно предположить за их расстановкой две разные издательские традиции» (*Ibid.* P. 427). Такое предположение не противоречит парадигме нашего взгляда на Притчи как дидактический текст, что можно было бы распространить и на деятельность евр. учителей, «притчесловивших Соломона» (4 Макк 18:16) своим детям на родном языке; однако нужно заметить, что сама эта неустойчивость порядка фраз пока что нам известна именно из LXX, в то время как сохранившаяся гл. 15 из Кумрана (4QProv^b) поддерживает МТ.

признаками беседы мудрых. Эллинизм ставил перед еврейской диаспорой, да и перед иудейством вообще, трудную задачу — сохранить веру отцов, пользуясь благами нового строя (уже первые эпигоны Александра как в Египте, так и в Сирии предоставили евреям права граждан) и получая образование на греческом языке.

При всей свободе, проявленной переводчиком книги Притчей, она вовсе не является примером какого-то из ряда вон выходящего свободомыслия, хотя — и именно поэтому тем более — позволяет оценить реальную свободу мышления еврейского религиозного ученого и, по всей видимости, учителя эллинистической эпохи. Мало того, что, как иудей своего века, переводчик вполне ортодоксален, — современные исследователи (Й. Кук, М. Дик и др.) допускают и непосредственно иерусалимское происхождение этого перевода, «незнакомого с этическим словарем эллинистического периода»¹. В переводческих подходах, например в наиболее универсальном из них — усилении контрастных противопоставлений (добро / зло, мудрость / безумие и пр.) по сравнению с оригиналом, Кук видит «консервативную, антиэллинистическую тенденцию», при этом соглашаясь с Никельсбергом в том, что в рассматриваемую эпоху «любой автор мог быть одновременно евреем, антиэллинистом и эллинистом»². В первом греческом переводе Притчей Соломона мы находим не просто дидактическое использование текста, но вслушивание в него, как в живой голос, музыкальное упражнение со звучанием смыслов. Здесь «каждая подробность живого, даже в простом наличии вещи, выразительна, возможна как прямая речь, а речь — и не речь вовсе, а самое настоящее действие: нет строгого разграничения живого и его выражения — везде сплошная говорящая действительность. Поэтому повествование и прямая речь... как вязь одних и тех же подробностей настолько схожи, что могли бы взаимно переставляться»³. Если свобода, которая проявлена переводчиком при подходе к Притчам Соломона, в других книгах Септуагинты намного скромнее, то это не в последнюю очередь связано с самим характером притчи как загадки, задачи для упражнения.

¹ Cook J. The Septuagint of Proverbs. P. 327; Dick M.B. The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs // The Studia Philonica Annual. Vol. II. Atlanta, 1990. P. 20–50.

² Idem. Ptolemy Philadelphus and Jewish Writing: Aristobulus and Pseudo-Aristeas as Examples of Alexandrian Jewish Approaches // Ptolemy II Philadelphus and his World. Leiden, 2008. P. 205; Nickelsburg G. Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation. Minneapolis, 2003. P. 152.

³ Кирсберг. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. С. 21.



III.

В преддверии христианства



1. Прологомены ко христологии

1.1. Имена Мессии

Исследуя мессианские ожидания в Ветхом Завете, обычно изучают и сопоставляют все тексты, которые могут быть интерпретированы как упоминание о «лице, уполномоченном Богом действовать в эсхатологическое время»¹. Роль этого лица в событиях последних времен с опорой на различные тексты оценивается неодинаково². Само оно может по-разному именоваться, и

¹ Collins J.J. *Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch // The Septuagint and Messianism*. P. 129.

² Так, К. Роланд в своем обширном исследовании, практически не привлекая материала Септуагинты, считает лишь два апокалиптических текста междуветной эпохи (4 Езд и Сир Вар) «использующими термин “Мессия” в абсолютном смысле для обозначения эсхатологического Избавителя» (*Rowland Ch. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London, 1982. P. 177). В современной «Энциклопедии иудаизма» ведущая роль в развитии самого концепта Мессии отводится сословию левитов, которые в эпоху Второго Храма противопоставляли его как религиозный идеал политическому идеалу царя — потомка Давида. Согласно этой гипотезе «первостепенное значение “Мессии” как религиозной категории, а также предмета научных исследований происходит напрямую из раннехристианского словоупотребления, теологии, апологетики, контрастируя с относительно нечастым употреблением термина “Мессия” в еврейской литературе» (*Green W.S., Silverstein J. Messiah // The Encyclopedia of Judaism*. Vol. 3. P. 1682–1683). Нам представляется, однако, что это не так. В качестве религиозной категории значение Мессии много шире семантики

теоретически допустимо рассматривать различные упоминания о нем как относящиеся к разным группам представлений: например, в кумранских комментариях наличествуют концепции мессии-первосвященника, или мессии Ааронова, и мессии-царя, или мессии Давидова, а в позднейших раввинских преданиях родословная мессии-страдальца восходит к Иосифу Прекрасному¹, а мессии-завоевателя — к царю Давиду². Однако нельзя поручиться за то, что дифференциация образов Божественного посланника, будь то по сословному признаку или в соответствии с его ролью в событиях «последних дней» земной истории, уже имела место в сознании современников Семидесяти и могла как-либо повлиять на их перевод. В книгах Нового Завета, которые так или иначе, но генетически связаны с традицией Септуагинты, все мессианские чаяния обращены к одной персоне и Сын Человеческий — как именует Себя Иисус Христос — является не только царем и мистическим первосвященником, но также

самого слова, которое становится универсальным по мере роста эсхатологических ожиданий именно в связи с отсутствием монополии на него со стороны какого-либо сословия. Причиной же уменьшения внимания к нему в позднейшем иудаизме видится упадок эсхатологических ожиданий, с одной стороны, и утрата традиционными сословиями ведущей социальной роли, с другой.

¹ Хотя Иосиф был предком двух колен — Ефрема и Манассии, его потомство выделялось в особом качестве. Возможно, имелось в виду больше духовное, чем плотское родство: в таком случае примечательно, что нареченный отец Иисуса Христа носил имя Иосиф. Над семенем Иосифа, согласно вавилонской аморайской традиции, «дурной глаз» не имеет власти; благословение из книги Бытия, данное Иосифу, цитировалось на евр. амулетах от глаза. См.: Кучеренко А. Глаза в древнееврейской картине мира // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 201.

² О Мессии-Завоевателе пишет р. Моше бен Нахман, что «положит Он [т.е. Бог] все народы “в подножие ног его”, ибо все они враги его — они поработают его, они отрицают его пришествие и его власть, а некоторые из них создали себе другого мессию» (Дисп. Нахм. 92). Похожая характеристика в кумранском толковании: «Восстанет в конце [дней]... Бог исполнит его [духом силы, и даст ему] трон славы и венец [святости] и многоцветную одежду... [Он возьмет жезл] в руки свои и будет править всеми [народами]... и меч его судит [всем] народам» (4Q161, frs. 8–10. 17–21). Различие, однако, состоит в том, что, согласно части кумранских текстов, над Мессией должны были надзирать «[священники]... как они научат его, так будет он судить; и как они повелят...» (4Q161, frs. 8–10. 23). Возможно, здесь коренились причины ожидания особого Мессии-священника, которые отражают, тем самым, общий взгляд на Мессию в собственном смысле — как исключительную по своим качествам личность.

пророком. Не случайным представляется и то, что Его Матерь принадлежит к дому Давидову, а нареченный отец, помимо причастности к этой же династии, носит имя Иосиф. Таким образом, необходимо предположить, что вплоть до I в. существовала линия недифференцированных мессианских представлений, которой придерживались многие из тех, кого Евангелист называет «ожидавшими избавления в Иерусалиме» (Лк 2:38).

Вопрос о наличии в Септуагинте целостного и внутренне непротиворечивого учения о Мессии вызывает споры в среде современных исследователей¹. Представляется несомненным, однако, что те отрывочные данные, которые предоставляет нам греческий текст, если они вообще могут быть прояснены, должны освещаться научно путем обнаружения или гипотетического установления интертекстуальных связей, т.е. в соответствии с холистской презумпцией, которая уже в ходе исследования может неоднократно получать подтверждение или опровержение. Значит, либо единый, либо множественный образ Мессии, при всех неизбежных пробелах, все-таки будет выстроен и займет свое место в истории данной религиозной идеи. При этом следует не упускать из виду то обстоятельство, что Септуагинта изначально пользовалась доверием христиан, а также принять во внимание тот факт, что в ее широком каноне особое место занимает разработка идеи Премудрости, которая, как мы покажем далее, является интегрирующей для всех разрозненных элементов образа мессии.

¹ Хорбери, например, полагает, что «в историческом развитии мессианизма Пятикнижие Септуагинты выступает как предвестие текстов Кумрана, наследие работы хронистов (авторов Паралипоменон) и дополнение к таким текстам, как Товит» (*Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism. P. 128*). В сборнике, который включает в себя данную статью, частично воспроизведена полемика между современными учеными — «максималистами» и «минималистами» в деле обнаружения следов мессианизма в Септуагинте, которую суммирует во введении М. Книбб. Поскольку на путях этой полемики еще не сложилось целостных концепций, в наши задачи не входит ее воспроизведение, а к отдельным авторам мы будем обращаться по мере надобности. Со своей стороны мы считаем, что вопрос о месте греч. Библии в историческом становлении мессианской идеи, по существу, является философским, т.е. помимо исследования отдельных свидетельств здесь необходимо выработать максимально точное понятие о Мессии в иудейской религии между возвращением из плена и возникновением христианства.

ХРИСТОС

Слово *χριστός* является переводом с еврейского *מָשִׁיחַ* {помазанный}¹ и в любом контексте означает «Помазанника» — человека, над которым был совершен обряд посвящения в пророка, царя или архиерея. Сам акт возливания драгоценного масла на голову мог рассматриваться и в бытовом плане, причем он служил выражением радости в повседневной жизни (Мф 6:17), а также символом благословения в жизни вечной (Пс 132:2–3). Но человек, помазавший голову маслом, еще не назывался «Помазанником». Это слово имело строго сакральное, религиозно-политическое значение.

Запечатлены ли в Ветхом Завете особые ожидания от Помазанника, которые вписываются в эсхатологическую перспективу, естественную для междузаветной литературы и Нового Завета? Есть ли такие тексты «мессианского содержания», в которых именно помазание является центральным событием? И дает ли Септуагинта дополнительные ресурсы для их понимания? Такие тексты действительно есть, а греческий извод местами содержит чтения, которые представляются важными с богословской точки зрения.

Угадываются мессианские обетования в одном из псалмов, называемых «песнями восхождения» или, буквально, «песнями ступеней». Их исполняли при подъеме по ступеням Храма. Приводим 132-й псалом по Синодальному переводу:

Песнь восхождения. Давида.

Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!

[Это] — как драгоценный елей на голове, стекающий на бороду, бороду Ааронову, стекающий на края одежды его; как роса Ермонская, сходящая на горы Сионские, ибо там заповедал Господь благословение и жизнь на веки.

Греческий перевод этого псалма точно соответствует существующему еврейскому тексту; единственная особенность — в употреблении слова *μύρον* {миро} для передачи словосочета-

¹ Это слово произносится как «*маши́ах*», отсюда через греч. *μεσσίας* и лат. *messias* (Ин 1:41 и др.) возникло привычное для европейцев произношение «мессия».

ния השמן הטוב {драгоценный елей}. В других псалмах на греческом данное слово не встречается. Это интерпретация, основанная на отличии мира — как наилучшего душистого масла, приготовляемого особым способом, — от обыкновенного елея для умащений. Само слово $\mu\acute{\rho}\omicron\nu\nu$ пришло в греческий язык с Ближнего Востока и соответствует еврейскому מור . В переводе Песни песней оно служит обозначением сильного аромата (Песн 1:2, 2:5) и определенного рода душистых растений (Песн 4:14), тогда как ароматная жидкость для втирания, по-еврейски также מור , называется словом $\sigma\mu\acute{\rho}\nu\alpha$ (Песн 5:5). Таким образом, собственное значение сравнительно редко встречающегося слова $\mu\acute{\rho}\omicron\nu\nu$ подразумевает сильный аромат и соответствующим образом приготовленный состав. Впервые в Септуагинте оно появляется в книге Исход: $\mu\acute{\rho}\omicron\nu\nu \mu\upsilon\rho\epsilon\psi\iota\kappa\acute{o}\nu \tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta \mu\upsilon\rho\epsilon\psi\omicron\upsilon$ — это перевод выражения $\text{קרא מרעשק קרא מרעשק מרעשק}$ {масть составная, искусством составляющего масти} (Син), которое само служит уточнением для שמן המשקד קדש — $\epsilon\lambda\alpha\iota\omicron\nu \chi\rho\iota\sigma\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ {святой елей помазания} (Исх 30:25). Далее в том же тексте миро называется «святыней», и под страхом смерти запрещается воспроизводить подобный состав для употребления в быту (ст. 32–33). В других местах Септуагинты, хотя значение термина «миро» несколько расширяется по отношению к «святому елею», оно нигде не является обычным средством для умащения: им помазывают священные предметы и самих священников во время инициаций (Исх 30:26–31), его хранят в сокровищницах (1 Пар 9:30) и сжигают для умерших царей (2 Пар 16:14). Только у пророка Амоса, как признак особой и подлежащей осуждению роскоши самарийских вельмож, помазание «миром» (евр. לשמן הטוב {лучшие масти}) представлено профанированным и становится признаком несправедливо нажитого богатства «изнеженных» (Ам 6:6–7).

По-видимому, «нормальным» такое помазание могло быть признано только после конца истории, по превращении всех людей на горе Сион в «царственное священство». Так, во всяком случае, провозглашает в греческой версии пророк Исаия:

Ис 25:6–8 LXX

И сотворит Господь Саваоф всем народам: на горе сей испиют радость, испиют вино, помажутся миром на горе сей. Отдай

все это народам¹, ибо таков замысел о всех народах². Пожрала, осилив, смерть, но вновь отрет Господь всякую слезу со всякого лица, позор народа отрет со всей земли, ибо уста Господа изрекли [это].

Данный текст сильно расходится с еврейским; ввиду его важности, а вместе с тем сложности разночтений их рассмотрение вынесено в примечания. Остановимся только на интересующем нас моменте — словах *πίονται εὐφροσύνην, πίονται οἶνον, χρίσονται μύρον* {испийют радость, испийют вино, помажутся миром}, которым в еврейской версии соответствует фраза *משח שמנים מן הטהור, שמנים מן המזקקים* {пир из тука, пир из драгоценного [вина], тука и жирного, драгоценного и процеженного}³. Мысль переводчика, видимо, работала следующим образом: слово *שמנים*, форму мн.ч. от *שמן* {масло}, в современных переводах — «тук» или «жир», он проинтерпретировал как «елей»; но, поскольку елеем нельзя «напиться»⁴, при первом появлении этого слова дал ему аллегорическое толкование — «радость», что по смыслу совпадает с образным рядом 132-го псалма: красота — приятность — миропомазание — роса — благословение — жизнь. Далее переводчик уже следует логике построения поэтического текста: «испийют вино» ставится в параллель первому выражению, причем *שמנים*, от глг. *שמר* {сохранять, сторожить}, понято

¹ МТ: *ובלע בהר הזה פני הלוט הלוט על כל העמים* {и уничтожит на горе сей покрывало, покрывающее все народы} (Син). LXX: *ἐν τῷ ὄρει τοῦτο παράδος ταῦτα πάντα τοῖς ἔθνεσιν*. Septuaginta Deutsch считают это интерпретативным пер. Но трудно представить себе, чтобы такой ясный образ был заменен. Скорее, LXX читали *הלוט הלוט הכל על עמים* {отсюда, отсюда все — народам}.

² МТ: *והמסכה הנסוכה על כל הגוים* {покрывало, лежащее на всех племенах} (Син). LXX: *ἡ γὰρ βουλή αὐτῇ ἐπὶ πάντα τὰ ἔθνη*. Возможно, здесь читалось *מסכה* {поворот, оборот дела} вместо *מסכה*. Речь идет о коренном изменении судьбы всех народов.

³ Любопытнейшая пер. здесь является интерпретацией ряда слов, обладающих довольно широкими спектрами значений. Ср. Син: «трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин»; РБО: «пир обильный, со старым вином! Там будут сытные, жирные яства и старые, процеженные вина».

⁴ Слово *משח* {пир} — от глг. *שח* {пить, напиваться}. По-видимому, выражение «пир (букв.: «испиваемое») из елей» показалось переводчику слишком витиеватым, и он воспользовался способом парафраза. Кроме того, таким образом он достиг аллитерации окончаний трех глаголов как поэтического эффекта в данной фразе.

как «вино» в силу традиции, по которой это слово во мн.ч. употреблялось в значении «дрожжи». Наконец, хотя окончание фразы в еврейском тексте отличается на четыре слова от ее окончания в греческом, ни одно из них здесь не выпадает из логики перевода: его подстрочник можно реконструировать как «масла втираемые драгоценные процеженные», и эта-то двойная качественная характеристика втираемого масла свернулась в одном термине *דִּבְרוֹן*¹. Как мы увидим ниже, 132-й псалом сходен с процитированным отрывком по смыслу и метафорике. Отличие пророчества Исаии, особенно в LXX (но и в МТ это имеет место), заключается в ясном обетовании спасения всех народов на Сионе — псалом же говорит лишь о «братьях», под которыми, с исторической точки зрения, естественно понимать израильтян.

Вернемся к тексту псалма. Его середину составляют выстроенные в параллель друг другу образы драгоценного елея и росы, которые сходят, соответственно, с головы Аарона на его бороду и края одежды, а с Ермона на горы Сионские. Большая (до 2814 м над уровнем моря) гора Ермон на севере Палестины, являясь наиболее высоким массивом Антиливана, даже в летние месяцы бывает покрыта снегом, который «сгущает пары, в жаркое время наполняющие верхние слои атмосферы, образуя облака; и в то время, как вся страна выжжена солнцем, по ночам с неба ниспадает обильная... роса»². Снег на вершине горы соответствует седине Аарона, который изображается в Пятикнижии глубоким старцем, а облака, лежащие на ее склонах, вероятно, были поставлены в параллель его бороде. Таким образом, выстраиваются пары:

Аарон / Ермон
голова / снег
борода / облака
миро / роса
одежда / Сион.

Окаймляют эту символическую картину две гармонично сочетаемые фразы: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!.. ибо там заповедал Господь благословение и жизнь на веки».

¹ Можно предположить, впрочем, что вместо *מִזְרִיקִים* переводчик читал *מִזְרִיקִים*, от *רָקַע* {разбрызгивать}, и тогда речь идет не об умощении, а об окроплении, хотя описанию пира больше соответствует первое.

² Глубоковский. Библейский словарь. С. 261.

Такая композиция располагает к мессианскому прочтению псалма. Во-первых, право жительства в Иерусалиме было привилегией, а общим этот город становился только во время праздников, когда действительно создавалось впечатление, что он принадлежал каждому израильтянину. Стечение народа в Иерусалим было предметом сказаний о чудесах: согласно традиции, храмовая гора вмещала всех желающих, так что каждому оставалось место для поклона, в самом же городе всем хватало гостиниц для ночлега (Пиркей Авот 5. 8). Реальность, описываемая в псалме, несомненно праздничная, а «заповедать» (פִּקֹּחַ, ἐντέλλω) вечные благословение и жизнь можно только в будущем веке, т.е. за пределами текущей истории. В этой связи начало псалма приобретает вполне ясное толкование: совместная жизнь братьев — это чаемое израильтянами возвращение из плена (или, шире, собрание всего рассеяния в Иерусалим), которое на протяжении долгого времени понималось, а в некоторых ортодоксальных иудейских кругах и теперь понимается исключительно как событие эсхатологического плана. Тогда понятно, что все прочие образы псалма состоят в тесной связи друг с другом: возвращение из плена — помазание законного первосвященника из потомков Аарона и восстановление богослужения — Ермон отождествляется с «севером»¹, который, в свою очередь, понимается как жилище Бога², роса Ермонская, как приходящая от Бога, оживляет умерших (об этом уже упоминалось), тем самым собрание воедино всех «братьев» достигает совершенства, что служит началом вечной и блаженной жизни.

Собственно «мессианским» в этом псалме является сам акт помазания первосвященника, который после каждого разрушения Храма воспринимался как момент эсхатологического возрождения, совпадающий, видимо, с воскресением из мертвых. Аналогичным образом рассматривалось и возвращение на престол потомка Давида, чье имя здесь фигурирует лишь в надписании псалма, как имя его автора или адресата. «Не в сие ли время,

¹ Там же.

² Про север как жилище Бога ср. 1 Ен 5.25. Следует отметить, что само наименование עֶרְמוֹן {Ермон} связано с глг. עָרַם {запирать, запрещать}, который часто употребляется в смысле «заклясть». Эта гора, которую видно даже из Иорданской долины, как бы закрывает на севере пространство земли обетованной. Поэтому ее название и статус несут на себе дополнительные коннотации «запретного», «священного».

Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян 1:6) — спрашивали ученики воскресшего Иисуса, о Котором было известно, что Он потомок Давида. Подобно тому, как Аарон служит символом первосвященника последнего времени, Давид является прообразом идеального царя. Кажется не случайным, что в молитве Анны, матери пророка Самуила, которому суждено было стать последним судьей Израилевым и помазать на царство поочередно Саула и Давида, предвосхищается как правление вообще «царей» (мн.ч.), так и помазание «Христа» (ед.ч.): καὶ δίδωσιν ἰσχύϊ τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν καὶ ὑψώσει κέραс χριστοῦ αὐτοῦ {и Он подаст крепость царям нашим и вознесет рог Помазанника Своего} (1 Цар 2:10)¹. Такая метафора, как вознесение рога, имеет в Библии многообразные, положительные и отрицательные, коннотации. Однако здесь она, по-видимому, кроме наиболее распространенного смысла — победы над врагами, указывает еще и на помазание как таковое, так как елей возливался на голову царя из рога (1 Цар 16:13; ср. толкование в трактате Санхедрин, Тосефта 4, 10). В другом, несомненно мессианском псалме, который будет рассматриваться ниже, мотив помазания тоже присутствует прикровенным образом:

Из потока на пути будет пить, и потому вознесет главу.

(Пс 109:7)

Как указывает иудейское предание, «царей помазывали только над источниками» (Санхедрин, Тосефта 4, 10). Но в псалме применен довольно распространенный прием простого иносказательного умозаключения: поскольку «он» будет пить, — а стало быть, склонится к воде, — то «ему» непременно надлежит восклониться, поднять голову². В таких фразах сама элементарность их логики побуждает к отысканию иносказания, без которого умозаключение выглядит совершенно бессодержательным. Если поток указывает на обряд помазания, то и вознесение главы хорошо подходит как символ освоения в царском достоинстве.

¹ Не все рукописи поддерживают чтение мн.ч. в словах βασιλεῦσιν ἡμῶν. Впрочем, и без этого гимн сохраняет свое сугубо пророчесственное звучание, так как Анна воспекает его в то время, когда Израиль еще вовсе не имеет царя.

² Ср.: «Есть унижение ради славы, и есть, когда некто от смирения вознес главу» (Сир 20:11). Эта притча выглядит практически мессианским толкованием на данный псаломский ст.

Кроме того, этот жест перекликается с воздвиганием рога (что опять-таки пересекается с помазанием), а питье из потока — с положением дерева, посаженного при потоке (Пс 1:3), которое не будет иметь недостатка во влаге «и потому» вознесет свою крону. Известный полисемантизм древневосточного мышления побуждает не исключать какие-либо из этих метафор в пользу других, а, напротив, коль скоро все они не противоречат друг другу, предполагать их реальное взаимодействие в сознании древних читателей священной книги.

В другом псалме рог не возносится, но именно произрастает, как дерево:

Пс 131:17–18

Там Я произращу рог Давиду; Я приготовил светильник Помазаннику Моему; врагов его облеку стыдом, а на нем процветет святыня Моя.

Параллель между произрастанием (ἐξανatéλλω) и процветанием (ἐξανθήω) кажется очевидной¹; таким образом, рог Давида — это и есть Помазанник (χριστός), для которого Бог приготовил (έτοιμάζω) светильник. Называя Христа «святыней» (τὸ ἁγίασμα), Септуагинта углубляет наше понимание ветхозаветного мессианизма: так интерпретируется термин נָזִיר (незер), означающий «посвящение» и вообще «отделение», также «воздержание» и, в узком смысле, «пострижение»; с этим корнем связано слово נָזִיר (назир) {назорей}, и данное место еврейского текста в том его понимании, которое засвидетельствовано толковниками, может быть одним из источников ссылки на пророчество, «что Он Назореем наречется» (Мф 2:23). Одно из иносказательных значений слова נָזִיר — дикая, непрореженная виноградная лоза² — хорошо сочетается с образом растущего рога: речь идет о новой, эсхатологической реальности, в которой действует Бог, а потому она лучше описывается в терминах дикой природы, чем культурных, приспособленных к человеческой ограниченности садоводческих изобретений. Такую необузданную, нечеловече-

¹ МТ: וְעַל יָדָיו יִצְיָן {а на нем будет сиять его венец}. LXX исходит здесь из двойной семантики глг. צָוָה {сиять, цвести}; в конце фразы читает נָזִיר. Вероятно, как и предыдущие обетования псалма, последние слова относятся к Сиону: Помазанник должен «процвести» на Сионе, как святыня Господня.

² См. Словарь-указатель. С. 229.

скую силу представляет в священной истории прирожденный назорей Самсон, который обладает ею до тех пор, пока у него беспорядочно растут волосы. Итак, греческий переводчик выбирает для передачи этого смысла термин «святыня» (τὸ ἁγίασμα), выражающий нечто запретное, неприкосновенное, в узком смысле — святилище, Храм (начиная с первого появления в Исх 15:17).

Еще один текст, в котором упоминание о Христе имеет пророческий характер, представляет собой окончание 88-го псалма:

Пс 88:48–52

Доколе, Господи, Ты вовсе отвернулся, и разгорается, как огонь, гнев Твой? Вспомни, какова моя основа: разве напрасно Ты создал всех сынов человеческих? Кто тот человек, что проживет и не увидит смерти, избавит душу свою от руки ада? Где милости Твои первые, Господи, о которых Ты клялся Давиду во истине Твоей? Вспомни, Господи, бесчестие рабов Твоих, — которое я понес в недре, — от многих народов: как бесчестили враги Твои, Господи, бесчестили [за] перемену Помазанника Твоего.

Называя поводом для вражеских оскорблений «перемену» (τὸ ἀντάλλαγμα)¹, — это слово может быть переведено также как «замена», «выкуп» (ср. Иер 15:13), — псалом тем самым показывает, что Помазанник мыслился как определенная личность, носитель известных качеств, причина ожидаемых результатов или, наконец, обладатель некоторых наград, неполучение которых вызывает насмешку врагов Бога над Его народом. Что именно за ожидания были связаны с Помазанником? На них указывает вопрошание о «милостях первых» (τὰ ἐλέη τὰ ἀρχαῖα), которые были дарованы некогда царю Давиду, но только в виде обетования, клятвы, данной Богом «во истине» (ἐν τῇ ἀληθείᾳ)². Что представляют собой, в свою очередь, эти милости? Они перечислены в псалме выше и, в целом, говорят о вечности «семени», т.е. потомства Давида, на его

¹ МТ: חַסְדֵּי הַלֵּוִי {следы Помазанника Твоего}. Графема *לוי* прочитана толковниками не как *акев* {след} (ср.: *Lisowsky. Konkordanz. S. 1109*), а как *экев*. Последнее слово имеет несколько близких значений: «результат», «последствие», «возмещение», «награда» (Словарь-указатель. С. 272).

² Евр.: חַסְדֵּי אֱמֶת {в верности Твоей}. LXX воспроизводит здесь обычную для псалмов и некоторых других книг Библии пару «милость и истина», которая исходно является переводом созвучия חֶסֶד וְאֱמֶת (*hesed v'emet*).

престоле. При этом сетование псалмопевца на свою «основу»¹ как непостоянную и смертную, вкупе с вопрошанием, не напрасно ли Бог сотворил сынов человеческих, может быть прочитано с точки зрения ожиданий воскресения как выражение желания приблизить царство Мессии. Во всяком случае, «Помазанник» здесь не просто существующий царь, но предмет пророческих обетований, событие которых должно прославить Бога и Его народ.

Еще одно значимое употребление слова Помазанник в Септуагинте находится в книге пророка Амоса:

Ам 4:13

LXX	MT
διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν ибо вот, Я — дающий силу грому² καὶ κτίζων πνεῦμα καὶ ἀπαγγέλλων и создавший ветер и возвещающий εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ среди человеков Христа Своего³, ποιῶν ὄρθρον καὶ ὁμίχλην творящий утренний свет и туман καὶ ἐπιβαίνων ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ τῆς γῆς· и восходящий на высоты земли: κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτῷ Господь Бог Вседержитель имя Его	כִּי הִנֵּה יוֹצֵר הָרִים ибо вот Создатель гор, וּבְרָא רוּחַ וּמַגִּיד Творец ветра, возвещающий לָאָדָם מֵה שְׁחוֹ человеку намерение свое, עֹשֶׂה שָׁחַר עֵיפָה делающий утро мглою וְדֹרֵךְ עַל בְּמֵתֵי אֶרֶץ и восходящий на высоты земли: יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ Господь Бог Саваоф имя Его

¹ Греч. ἡ ὑπόστασις соответствует здесь евр. תָּלַל, понимаемому новыми переводчиками в значении быстро преходящего времени: «Вспомни, какой мой век» (Син). Иероним и Пешитта читают, очевидно, в другой редакции: *memento mei de profundo* {помяни меня [зовущего] из глубины} и אֲזַכֵּר אֶת מַחְלִי מִיְּסוֹדִי {вспомни обо мне [зовущем] из могилы} соответствуют фразе וְזָכַר אֲנִי מַחְלִי, а не имеющейся в евр. тексте: וְזָכַר אֲנִי מֵה תָּלַל. Но важнее другое: лат. и сир. переводчики знают слово תָּלַל в значении, близком к понятиям «гибель», «истление». Видимо, так же понимал его и греч. толковник, давший более широкую интерпретацию: человек тленен в самой основе своей (старолат. перевод с греч.: substantia). Однако наиболее замечательно то, что переводчик не признает это состояние нормальным, а недоумевает: неужели напрасно (μη γὰρ μάταιως) сотворены все люди? Наличие здесь отрицательной частицы ἄ или בל, соотв. греч. μη, подтверждает Пешитта: אֲשֶׁר לֹא יָדָע {ибо ведь...}; но именно греч. текст истолковывает ее в вопросительном смысле. Отсюда естественно напоминание о Христе как о грядущем Помазаннике бессмертного века.

² הרעם вместо הרים (Septuaginta Deutsch, ad loc.).

³ Здесь имя אָדָם (Адам) переведено со значением «человечество», а вместо שְׁחוֹ прочитано מִשְׁחוֹ {Мессию Своего}.

Заметим, что христианская экзегеза воспринимала этот отрывок сдержанно. Иероним, читая в данном случае МТ согласно с греческими переводчиками, относил его ко Христу, тогда как другие авторитетные толкователи — Кирилл Александрийский, Феодорит Киррский — видели в нем или обещание вернуть Израилью царя, или пророчество, относящееся к персидскому завоевателю Киру Великому¹. Похожим образом думал и армянский переводчик, вместо имени Христос употребивший понятие «Помазанник», тогда как в коптской и эфиопской традициях фраза отнесена все-таки именно к Христу². Таким образом, влияние этого текста в истории религии не слишком велико. Но то, что греческие переводчики увидели в нем слово *χριστός*, а масореты, напротив, не увидели, представляется все-таки существенным. Кем бы ни был этот Помазанник в глазах древних толковников, он ставится в ряд Божественных чудес, даже в центре их. Гром, ветер, утренний свет и туман — все образы живительной силы Господа. И все они как будто «возвещают» человечеству Помазанника. Пусть этим помазанником даже будет Кир — такое описание больше скажет о значении титула, чем о самом Кире, держава которого ко времени перевода уже давно лежала в руинах³. Но контекст пророчества — полный разрыв Израиля с Богом и призыв к покаянию (стт. 11–12, да и вся глава в целом) — указывает все же скорее на израильского Мессию, чем на великого исторического деятеля извне.

ΚΥΡΙΟΣ

Именованье Иисуса Христа «Господом» (*kύριος*), принятое у писателей книг Нового Завета, непосредственно коренится в Септуагинте. Апостол и Евангелист Иоанн разъясняет, что

¹ Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгера: Пророк Данииил. Малые пророки. С. 161, прим. 16.

² Арм: *oðkwi*. Eth: *ወእፈፒር፣ ነፋስ፣ ወይንወ፣ ለሰብ፣ በእነተ፣ መሊሖ* {творящий ветер / дыхание и возвещающий [всякому] человеку Христа его}. Sah: *ἔτσωντ πομπᾶ ὁτοῦ ἐφῃσῶντο μπερῆρε ὅθεν πῖρωμι* {создающий Дух и возвещающий человеку Христа его}.

³ Аналогичным образом описание Кира-Мессии в Ис 45:1–5 позволяет понять значение имени «Мессия» как выражающего идею посредника Божественного вмешательства в историю. См.: Райт К. Познавая Иисуса через Ветхий Завет. СПб., 2010. С. 156–157.

переводом арамейского слова אֲדֹנָי {господин}, как обычного в то время обращения к учителю, было греческое слово διδάσκαλος (Ин 1:39). Исходя из этого, по крайней мере в Евангелии от Иоанна, титул κύριος употреблялся не в смысле «господин-учитель», а только в смысле «господин» (ср. Ин 13:13), т.е. за ним стояло имя אֲדֹנָי, אֲדֹנִי (адон, адони), являвшееся обращением к царской особе (см. 1 Цар 24:9). Как уже отмечалось, это имя с особым огласованием (адонаи) заменяет в синагогах при чтении Писания непроносимое Божественное имя יהוה. Некоторые древние рукописи Септуагинты содержат на его месте особые знаки либо точки, на основании чего можно предположить, что первоначально синагогальные чтецы, даже декламируя на греческом языке, в этих местах произносили не *кириос*, но *адонаи*. Тем не менее уже до написания Евангелий произошло смешение двух понятий — «Господь Бог» и «Господь Христос» — через одно и то же греческое слово κύριος, употреблявшееся безразлично в отношении как одного, так и другого. Вероятно, полные кодексы Септуагинты, которые создавались не для богослужебных нужд, а для самостоятельного чтения и размышления, с самого начала стали включать это слово вместо знаков, шифрующих священное имя יהוה. Так, Филон Александрийский, в комментариях на Пятикнижие избегающий употребления имени «Господь» и предпочитающий в отдельных местах пользоваться понятием «Сущий», даже «Сущее», по необходимости сохраняет его при цитировании священного текста.

Традиция употребления одного и того же имени для описания Бога и Его Мессии порождает двойственность, которая становится особенно заметной в Новом Завете. К кому, например, обращается апостол Фома, когда восклицает «Господь мой и Бог мой!» (Ин 20:28), осязав раны воскресшего Христа? Кого имеет в виду апостол Павел в следующих высказываниях: «один Господь у всех» (Рим 10:12), «служения различны, а Господь один и тот же» (1 Кор 12:5), «заповеди Господни» (1 Кор 14:37), «дело Господне» (1 Кор 16:10), «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор 3:17), «приду к видениям и откровениям Господним» (2 Кор 12:1)? Но и в Ветхом Завете подобные явления уже имеют место на композиционном уровне. Так, например, псалом 109-й описывает отношения между Богом и Мессией, начиная словами

Будучи собственным свойством Господа, человеку любое господство передается свыше. Так, Мессии *Господь* посылает «жезл с Сиона», чтобы он *господствовал* над врагами (Пс 109:2). Однако здесь обнаруживается смысловая двойственность, поскольку сам жезл во многих случаях служит символом Помазанника, так же как Сион представляется его столицей. Через посредство Мессии, как Господа, Господь Бог являет истину Своего предвечного, суверенного, стороннего законам пространства, времени и субстрата, единственного в своем роде бытия Сущего, которое и является толкованием Божественного имени יהוה , повсеместно переводимого как «Господь». Окончательное торжество духовного начала над плотским, Божественного над восставшим и возмущившимся сотворенным было тем основным смыслом наступления мессианской эры, который не требовал длительной богословской выработки, потому что был ясен уже апостолам: «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу... да будет Бог все во всем» (1 Кор 15:28). Отсюда представляется возможным видеть в словосочетании $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}s\ k\acute{u}\rho\iota\omicron>s$ {Христос Господь} (Плач 4:20, Пс Сол 17:32), встречающемся во всех рукописях кн. Плач и поддержанном даже блж. Иеронимом, не *emendatio christiana*¹, — которая, как намеренная, была бы совершенно бессмысленной², — а еще дохристианское развитие греческого текста Ветхого Завета под воздействием сильной мессианской идеи.

Отмеченное смешение, появляясь как будто на филологическом уровне, оказывает влияние на область смысла, становясь ко времени апостольской проповеди полноценной структурой, обнаруживаемой при ссылаках на текст Писания (Мф 22:44, Мк 1:3, Евр 1:10). Это представляется не простой случайностью. Поскольку именно с Мессией связывалось чаяние Царствия Божия, некое отождествление или проекция небесной власти Бога на земную власть Помазанника было неизбежным; оно и выразилось в процессе генезиса Септуагинты пересечением теологической и христологической линий в имени «Господь». С помощью соответствующих прецедентов греческого ветхозаветного текста

¹ На этот счет практически существует консенсус, как отмечает, напр.: *Seeligmann I.L. Problems and Methods in Modern Septuagint Research // The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies. P. 38.*

² Выражение «Помазанник Господень» знакомо Новому Завету (Лк 2:26, 1 Кор 3:20).

мы оказываемся в состоянии лучше понять исходное новозаветное учение о Мессии, которое провозглашает общение свойств между Богом и Сыном Человеческим, либо, если пойти на сознательный терминологический анахронизм, их единение «по ипостаси» в одном лице, именуемом Господом. Септуагинта уводит истоки этого учения в дохристианскую эпоху. В последующие два века, уже избегая опасности смешения Божественных лиц, представители второго и третьего поколений раннехристианских учителей — мужи апостольские и апологеты — относят имя «Господь», употребляемое в Ветхом Завете, почти исключительно к Богу Слову. Но в этом сказывается еще и усвоение идей литературы Премудрости, которые подробно будут изложены в своем месте.

ΠΑΙΣ

Слово παῖς, имеющее в греческом основное значение «ребенок» и дополнительное «раб, слуга» (ср. слав. ѿтрок), стало в мессианских фрагментах Септуагинты переводом, главным образом, двух еврейских слов: תָּרֵן {ребенок} и עַבְדּוֹ {раб}. Термин δοῦλος {раб, служащий} в греческом Пятикнижии употребляется крайне редко¹, но начиная с 1-й книги Царств широко используется переводчиками. Близким по значению словом παιδίον {дитя} (слав. ѿтроча) передан в начале мессианской 53-й главы Исаии термин עַבְדּוֹ, обладающий двойной семантикой: отпрыск растения и младенец, сосущий молоко. Тем самым, по нашему мнению, производится ассоциативное сближение этого текста с другими главами мессиански-эсхатологического содержания, прежде всего, конечно, с Ис 11:8 — «И отроча малое (עַבְדּוֹ) וְשִׁשְׁבַּן, παιδίον ὑψίον) на норы аспидов и на покоища исчадий аспидских положит руку»².

Предпочтение, оказываемое термину παῖς, имеет место не только в мессианских фрагментах. Так, один из псалмов начи-

¹ Дважды в книге Левит и единожды во Второзаконии.

² В евр. тексте речь идет об играющем младенце; поскольку же по-гречески глг. «играть» является однокоренным со словом «ребенок», можно предположить, что и для переводчика этот смысл сохранялся, однако для него было также важно отождествить этого «младенца» (ὑψίον), который овладеет гнездами змей, и «ребенка» (παιδίον), являющегося в гл. 53 уже в другом качестве. Заметим к этому, что в Септуагинте дважды повторяется мотив осмеяния Левиафана, о чем в своем месте говорилось подробно, и это также терминологически связано с темой детской игры (см. Пс 103:26 LXX).

нается словами: «Хвалите, отроки (παῖδες), Господа!» (Пс 112:1)¹ Подобный призыв, особенно в контексте Псалтири, где нет недостатка и в использовании слова δοῦλος, звучит не как обращение к рабам, а скорее как наставление, преподанное сыновьям. Но в сущности здесь нет большого различия, если принять во внимание, что раб в патриархальном обществе по статусу ближе к младшему члену семьи, чем к представителю массы рабов, служащих в поместье крупного землевладельца в условиях развитого рабовладельческого производства, и наоборот — младший член семьи в период архаики, а по традиции также в позднейшее время, занимает положение, близкое к рабу (ср. Гал 4:1). Переводчики Септуагинты знали о патриархальных реалиях из двух источников: они были зафиксированы в Моисеевом Законе и еще сохранялись в эллинистическое время в быту небогатых граждан из числа свободных. Возможно, желанием оставаться в рамках этих реалий обусловлено предпочтение, оказанное при переводе Пятикнижия слову παῖς перед термином δοῦλος². Однако, например, в греческой книге Исаии мы усматриваем за ним также функцию усиления акцента на специфически родительском отношении Бога к Своему народу: «Ты же, Израиль — отрок Мой, Иаков, которого Я избрал, семя Авраама, которого возлюбил... Я сказал тебе: ты отрок Мой, Я избрал тебя и не оставил тебя... Ибо Я Бог твой, поддерживающий десницу твою и говорящий тебе: не бойся, Иаков, малочисленный Израиль, Я помог тебе, говорит Бог твой» (Ис 41:8–9, 13–14). Действительно, трудно себе представить, что здесь говорится о рабе, — тогда как за него все делает господин, — хотя оба раза греч. παῖς соответствует евр. תַּבָּר. Но если понять последнее слово не в социальном смысле, т.е. принять за истину, что речь идет о не рабском труде, а об осуществлении воли Бога на земле, тогда логика текста проясняется: Господь учит своего работника и поддерживает его до тех пор, пока тот не станет «новыми молотильными колесами», которые перемолотят горы и развеют по ветру все высоты земли (стт. 15–16). Отсюда остается один шаг до представления этих взаимоотношений как воспитания ребенка — сына и наследника.

¹ В современном евр. тексте — עַבְדֵי יְהוָה {рабы Господни}, т.е. первое слово стоит в сопряженной форме.

² Муретов М.Д. Раб Божий (Ис. 52:13 — 53:12) // Богословский вестник. 1917. № 2–3. С. 355–356.

Сохранение традиции מָלֵךְ — מֶלֶךְ при переводе мессианских фрагментов¹, хотя и не повсеместное, создавало смешение понятий «раб Господа» и «ребенок Господа», созвучное идее о богосыновстве Мессии, которая с полной силой проявится уже в Новом Завете. Насколько сознательным было такое смешение со стороны самих переводчиков, судить трудно. Допустимо предположить, что представление о Мессии как *младшим*, зеркально противоположное столь важному для священной истории, особенно в книге Бытия, юридическому принципу первородства, оказывало здесь определенное влияние. Младшими были Авель, убитый Каином, и Сиф, рожденный вместо Авеля. Родословие избранной ветви человечества производится от Сифа. Первородство, в идеальном плане рассматривающееся как благословение, на практике опорочено в Библии многократно: братоубийством Каина, смешением сынов Божиих с дочерьми человеческими (ср. пункт II. 3.1 2), легкомыслием Исава, кровосмешительством Рувима и Амнона, продажей в рабство Иосифа и целым рядом других эпизодов, вплоть до избрания Самуила вместо Илия, Иерусалима вместо Силома (ср. Пс 77:60) и Давида вместо Саула. Моисей, которого Писание также называет Отроком (Нав 1:7), был Аарону младшим братом, но Аарон должен был принять от него посвящение.

Младшим в своей семье был и царь Давид, на чем особенно концентрируется 151-й псалом, заключающий в Септуагинте все собрание псалмов:

Сей псалом написан отдельно,
Давидов, и вне числа,
Когда он единоборствовал с Голиафом.

Малым был я среди братьев моих
и юнейшим в доме отца моего.
Пас я овец отца моего.
Руки мои сотворили гусли,

¹ О сознательности применения этого приема можно судить, напр., на основании Пс 85. В начале псалма, в котором герой предстает «нищим» и «убогим» праведником, слово מָלֵךְ дважды переводится как δοῦλος: «Спаси раба Твоего... Возвесели душу раба Твоего» (стт. 2, 4). Но в конце, когда речь идет уже о получении прямых полномочий от Бога, терминология перевода меняется: «Дай державу (κράτος) Твою отроку (מָלֵךְ, מֶלֶךְ) Твоему, и спаси сына рабы / отроковицы (פֶּלֶא, παιδίσκη) Твоей. Сотвори со мною знамение во благо...» (стт. 16–17).

пальцы мои состроили псалтирь.
 И кто возвестит Господу моему?
 Сам Господь, Сам услышит.
 Сам послал вестника своего
 и отнял меня от овец отца моего
 и помазал меня елеем помазания Своего.
 Братья мои красивы и велики ростом,
 но не благоволил о них Господь.
 Вышел я навстречу иноплеменнику,
 И проклял он меня идолами своими.
 Я же, вытащив у него меч, обезглавил его
 и отъял позор от сынов Израилевых.

В библейской науке ведутся споры об отношении этой более краткой версии псалма к двум родственным кумранским текстам. Господствующей является точка зрения, что «текст, найденный в 11QPs^a, представляет собой еврейский оригинал двух изначально разных псалмов, которые греческий переводчик переработал и соединил в одном»¹. Мы не имеем здесь возможности подробно сопоставлять эти тексты, однако считаем более обоснованным другой взгляд, согласно которому «предвзятый взгляд на содержание греческой редакции вызван предубеждением большинства исследователей, считающих, что эта более краткая поэма обязательно посвящена той же теме, что и более пространные версии»². Действительно, греческая версия выигрывает своей лаконичностью, если принять во внимание, что единственной темой ее является сам Давид. В ней нет ни богословских размышлений, ни эстетических подробностей, отличающих кумранский псалом. Нет никакой субъективности. Псалом является описа-

¹ The Dead Sea Scrolls Bible. New York, 1999. P. 585. Эта точка зрения восходит к Сандерсу (*Sanders J. The Dead Sea Psalms Scroll. New York, 1967. P. 59–63*). Примечательно, однако, что греч. версия видится Сандерсу «почти лишенной смысла» (*Ibid. P. 94*), т.е. переработка, которая здесь предполагается, должна была быть механической и крайне неудачной. См. т.ж.: *Шифман И.Ш. Псалом 151 (опыт текстологического исследования) // Письменные памятники востока. Ежегодник (1978–1979). С. 146–155; Storfell J.B. The Chiastic Structure of Psalm 151 // Andrews University Seminary Studies. 1987. 25.1. P. 97–106; Аржанов. Введение // Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. С. 28.*

² *Segal M. The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version // Textus. 2002. 21. P. 143.*

нием, и он описывает Помазанника как а) младшего, б) юного, в) незаметного, но не для Бога. Именно этот человек убивает Голиафа его же мечом и снимает позор с Израиля. И то, что псалом всецело сосредоточен на Давиде, позволяет рассматривать его как мессианский, стоящий в ряду с теми немногими, которые больше говорят о Помазаннике, чем о Боге.

Младшим является Мессия прежде всего с исторической точки зрения, как приходящий «в последние дни». То же, что младший в традиционном обществе лишен прав и авторитета, делает парадоксальным его умственное и нравственное превосходство над старшими — по аналогии с самописанием его предка Давида:

Пс 118:99–100 LXX

Больше, чем все учителя мои, я уразумел, потому что свидетельства Твои были мне занятием; больше, чем старцы, я уразумел, потому что заповедей Твоих взыскал¹.

Существует еще ряд эпизодов, объясняющих природу взгляда на Мессию как на «Отрока» и в смысле возраста. Так, пророк Даниил в эпизоде с обвинением и оправданием Сусанны в греческой книге Даниила еще совсем юн, и на фоне всего народного собрания, одоббившего несправедливый приговор, он один выступает образом Премудрости, способной судить о Законе превыше формального применения его. Сама Сусанна, в которой воплощено благочестие Израиля, также молода, тогда как ее клеветниками выступают легитимные судьи народа, «состарившиеся в злых днях». Более того, в старой, не принадлежащей Феодотиону, греческой версии книги заключение звучит следующим образом: «Вот почему юнейшие (οἱ νεώτεροι) суть возлюбленные Иакова в простоте их. И мы да соблюдаем юнейших, [чтобы они возросли] в сынов сильных: ибо станут благочестивыми юнейшие, и будет в них дух ведения и разумения во веки веков» (ст. 63). Здесь, очевидно, мысль о молодой поросли как надежде Израиля, которую надо беречь в ее «простоте», т.е. целомудрии, как залог будущего «благочестия», противопоставляется растлевающей лжемудрости поколений, отступивших от Бога.

¹ В оригинале: מכל מלמדִי и т.д. Толковники сознательно делают выбор, переводя приставку מ־ (соотв. предлогу «от») как частицу, выражающую сравнение, словом ὑπέρ {над, превыше}. В соседнем ст. 101 и далее она переводится как указание направления — предлогами ἐκ и ἀπό.

Герои книги Товита — юноша и девушка, в помощь которым посылается еще один молодой человек, оказывающийся ангелом. Старец Товит, отец главного действующего лица, в начале книги слепнет на оба глаза и не может помочь своему сыну справиться с поставленными перед ним судьбой экстраординарными задачами. Бог посылает Рафаила, ангела-целителя, чтобы снять с него слепоту и выдать за его сына Товию девственницу Сарру, дочь Рагуила, все мужья которой в первую ночь брака умерщвлялись неким демоном. Символические связи здесь довольно прозрачны: Сарра — имя жены Авраама, прародительницы еврейского народа, Рагуил — имя тестя Моисея, который помог ему в учреждении правосудия, а имя главного героя — Товия (תוביא) — означает «доброту Господню» или «красоту Господню». Причина убийства всех несостоявшихся мужей Сарры объясняется по ходу повествования: «Ибо Товии предназначено наследовать ее» (Тов 3:17). В образе девушки, которая не может принадлежать ни одному из своих законных супругов, так что на нее ложится подозрение в убийстве всех их, угадывается трагический характер еврейской истории, всегда губящей своих лучших людей; с другой стороны, им указывается на то, что Израиль «обручен» одному только Господу и никто, кроме «Доброты Господней», не может его наследовать. О статусе Мессии как «наследника» в Библии говорится неоднократно. Кн. Товита выражает это символическим образом.

Книги корпуса Премудрости также подвергают коррекции традиционный взгляд на старость как возраст опыта и знания и на юность как преимущественно ученический возраст. «Украшение юных премудрость, как слава старцев — седина» (Притч 20:29)¹; «Не в долговечности честная старость и не числом лет измеряется: мудрость есть седина для людей, и беспорочная жизнь — возраст старости» (Прем 4:8–9); «Благ отрок (תלם, παῖς) нищий и мудрый более царя старого и безумного, который уже не понимает, что [надо] внимать. Он из дома узников изыдет царствовать, ведь это в своем царстве он родился нищим» (Екк 4:13–14). Последний фрагмент — на сей раз точный перевод с известного нам еврейского текста, — несомненно, имеет мессианские коннотации.

¹ Это чтение LXX: κόσμος νεανίας σοφία, δόξα δὲ πρεσβυτέρων πολίαί. В МТ на месте «премудрости» слово כח {сила их}. Ясно, что переводчики читали: לחם.

Причем если переводчик, пользуясь гибкостью семантики языка оригинала, мог бы при желании устранить их, то он этого не сделал. Напротив, диатриба продолжается такими словами: «Видел я всех живых, ходящих под солнцем, с этим вторым юношей, который восстанет вместо него. Нет конца всему народу, всем народившимся прежде них, и вот, последние не порадуются о нем. Ибо это также суета и произвол духа» (ст. 15–16). Ввиду того, что перевод Когелета считается одним из самых точных в Септуагинте, всякая интерпретация переводчика в нем вдвойне значима, хотя процитированный текст, как и оригинал, безусловно, труден для понимания¹. Слово «суета» означает в кн. Екклесиаста все преходящее, поэтому вероятно, что речь здесь идет о конце земной истории, при котором бесчисленные поколения — для последних из них пришествие Мессии будет судом — сменятся «живыми, ходящими под солнцем». Этот образ можно понять как универсальную метафору неумирающей жизни.

Итак, в целом ряде случаев речь идет об относительности возрастных данных в связи с обладанием мудростью. Разумеется, все это должно пониматься как парадокс, исключение, которое лишь подтверждает правило касательно положения старших и младших в традиционном обществе: «Как прилично сединам судить, и старцам — уметь давать совет!» (Сир 25:6) Но эра Мессии как раз и должна быть парадоксальной по своей сути: все обычные человеческие отношения в ней перенастраиваются заново, как безнадежно испорченные в греховном состоянии человечества. Прибавим к этому то, что антихристианский памфлет *Тольдот Йешу* {Жизнь Йешу} анонимного еврейского сочинителя, восходящий к IV в.² обвиняет своего героя, прообразом которого является Иисус Христос из устных рассказов, именно в непочте-

¹ Различие между MT и LXX — в числе последнего местоимения. Ср. современные пер. с MT: «Видел я всех живущих, которые ходят под солнцем, с этим другим юношей, который займет место того. Не было числа всему народу, который был перед ним, хотя позднейшие не порадуются им» (Син). «Видел я, что всякий живущий ходит под солнцем с отроком: [это] друтой, который займет место его. Нет конца народу, бывшему прежде их, да и последующие не порадуются им» (Вен). «И увидел я, что рядом с каждым из живущих, пока он ходит под солнцем, идет ребенок, который займет его место. Бесчислен народ, не счесть и тех, кто жил прежде, однако потомки их не прославят» (РБО).

² О датировке см.: *Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen*. Berlin, 1902. S. 242.

нии к своим учителям. Как скоро непочтение было проявлено публично, герою припоминают, что он «мамзер» (незаконнорожденный), и лишают права на обучение. В ответ он ссылается на рождение от девы и объявляет себя Мессией. Очевидно, ввиду сказанного выше и еще имеющего быть сказанным, что здесь не просто высмеивается Евангелие, но, по существу, пародируются древние мессианские ожидания еврейского народа.

«Отрок» — не только возрастная и социальная характеристика личности. В наименовании как самого Израиля, так и его Мессии этим именем содержится определенное видение истории, смысл которого заключен том, что Истина должна будет сказать свое слово в последнюю очередь. Поэтому речь идет не только о молодом человеке, но и о младенце, которому еще предстоит родиться в будущем. Иногда в подобном контексте תָּרֵן {ребенок} переводится как παιδίον (уменьшительное от παῖς, в слав.: ѿтрокѣ). Особенно важен для истории христологической мысли мессианский фрагмент пророчества Исаии:

Ис 9:1–7 LXX

¹ Вначале ты это твори, скорее твори, страна Завулону и земля Неффалима, на пути к морю, с прочими живущими при море и на том берегу Иордана, Галилея народов и области Иудейские!

² Народ, ходящий во тьме, увидел ты свет великий! живущие в стране и тени смертной — свет воссияет на вас! ³ Большую часть народа вывел Ты в веселии Твоем, и возвеселятся они пред Тобою, как веселятся в пору жатвы, словно делящие добычу. ⁴ Потому что снято иго, лежавшее на них, и жезл, бывший на вые их: ибо жезл истязателей разломал Господь, как в день [отмщения] на Мадиама. ⁵ Ибо всякую одежду, отобранную несправедливо, и ризу отдадут миром, и пожелают, чтобы были сожжены огнем. ⁶ Ибо отрок родился нам, — Сын, — и дался нам, — которого власть легла на плечо Его. И назовет имя Его: Вестник великого совета, ✠ чудный советник, Бог крепкий, властитель, князь мира, отец будущего века:† ибо Я приведу мир на князей — мир и здравие Его. ⁷ Велика власть Его, и миру Его нет предела на престоле Давида, и на царстве его, чтобы исправить и защитить оное в суде и правде отныне и до века: ревность Господа Саваофа сотворит сие.

северного соседа: праотец всего еврейского народа Иаков через свое второе имя — Израиль — отождествляется с Северным царством, на которое Господь послал смерть (ст. 8)¹.

Итак, рассматриваемый нами фрагмент содержит обетование, относящееся к времени, положенному за границей того исторического периода, в который все это будет происходить. Пределом, отделяющим Израиль от обетованной эсхатологической эры, здесь является начало возвращения из плена, которое связывается с явлением обещанного Израилю Отрока. Вопреки реалиям книг Ездры и Неемии, которые описывают демографическую ситуацию в Иудее того времени как плачевную, здесь подчеркивается многочисленность народа, выводимого Богом «в веселии» (ст. 3)². Для эпохи перевода Септуагинты это речение отражает мечту о собрании всей диаспоры в Палестину, которое относилось к событиям эсхатологической эры. Но можно, исходя из общего мистического настроения книги, видеть здесь и веру в воскресение мертвых как самое масштабное возвращение из плена (ср. Иез 37). Описание компенсации, полученной переселенцами (ст. 5)³, характерно ввиду своего нравственного момента и позволяет соотнести возвращение из Междуречья с исходом из Египта.

Отрок, с появлением которого связываются эти события согласно дооригеновскому тексту Септуагинты, называется «вестником великого совета» (μεγάλης βουλῆς ἄγγελος). Можно предположить, что перед глазами переводчика лежал практически тот же еврейский текст, который мы имеем теперь:

¹ Здесь слово θάνατος {смерть} является пер. דָּבָר, которое, однако, прочитано как *девер* {язва}, ср. Исх 5:3, а не как в МТ: *давар* {слово}.

² Греч. τὸ πλεῖστον есть превосходная степень от πολὺς {много}; глг. κατὰ γυν (часто соотв. евр. הוֹרִית) имеет значение «возвращать изгнанников». МТ дает иное чтение: תַּרְבִּית לְגוֹי לֹא (לו) הַגְדִּיל בְּשִׂמְחָה {Ты умножишь народ, увеличишь радость его}. Возможно, в основе LXX лежит следующее: הוֹרִית לְגוֹי לוֹ הַגְדִּיל בְּשִׂמְחָה {Ты вывел народ, который Ты увеличил в веселии Твоем}; перестановка слов сделана переводчиком для большей ясности.

³ Мотив возвращения отобранного пересекается с ограблением египтян, которое оправдывалось традицией ввиду того, что евреи несправедливо были обращены ими в рабство. Здесь, однако, пожелание (видимо, самих грабителей) сжечь эти вещи, очевидно, как оскверненные, явно служит указанием на качественную *новизну* наступившего времени. Компенсация, полученная таким образом некогда ограбленными, относится всецело к моральной сфере.

	7	6	5	4	3	2	1
МТ		שר שלום	אבי עד	גבור	אל	יועזר	פלא
Перевод в Гекза- плах		ἄρχων εἰρήνης {князь мира}	πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος {отец будущего века}	ἰσχυρός {крепкий}	θεός {Бог}	σύμβο- υλος {совет- ник}	θαυμα- στός {чуд- ный}
Евр. ориги- нал LXX	לו	אבוא עד שר שלום		גבור	אל	יועזר	פלא
Под- строч- ник LXX	Его	приведу до князя мир		властитель (?)	Бога	советник	чуд- ный
Интер- прета- ция LXX		ἐγὼ γὰρ ἄξω εἰρήνην ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, εἰρήνην καὶ ὑγίειαν αὐτῷ {ибо Я приведу мир, на князей — мир и здравие Его}		ἐξουσι- αστής {власти- тель} ?		μεγάλης βουλῆς ἄγγελος {великого со- вета вестник}	

По сохранившимся в Гекзаплах и зависимых от них источни-
ках данным Септуагинте принадлежит собственно такой пере-
вод имени Отрока: «И назовет имя Его: Вестник великого сове-
та, [властитель]: ибо Я приведу мир на князей — мир и здравие
Ему». Окончание фразы можно понять и так: «Это Я привожу
мир на князей — мир и здравие, [на самом деле принадлежащие]
Ему». Слово «властитель» (ἐξουσιαστής) мы считаем возможным
внести сюда потому, что оно является лишним (не находит со-
ответствия в еврейском тексте) для гекзапларической вставки
Оригена и не присутствует у других древнегреческих перевод-
чиков, чьи варианты данного фрагмента сохранились. Поэтому
можно думать, что Ориген взял его из существовавшего в его
время текста LXX, но ввиду его изолированного положения не
стал выделять обелом. Впрочем, это всего лишь гипотеза, делаю-
щая текст LXX более связным и позволяющая объяснить в нем
соответствия всех еврейских имен, представленных известной

сейчас версией оригинала, со сделанными нами конъектурами в 6-м и 7-м столбцах таблицы¹.

Итак, первый греческий переводчик Исаии, видимо, не считал возможным записать смысл отрывка непосредственно таким образом, как он его понял: «И назовет имя Его: чудный советник Божий, властитель: приведу на князя мир Его». Причина не в какой-то богословской недопустимости подобного выражения мессианских чаяний, а, скорее, в наличии определенной экзегетической традиции, которой переводчик чувствовал себя обязанным. С этой точки зрения не важно, проинтерпретировано ли здесь לַח {божество} как ἄγγελος {вестник}² или все-таки לַח לְיָיִן понято как σύμβουλος θεοῦ {советник Божий}. Главное — смысл, который четко виден переводчику и выдержан им: Отрок не является советником при Боге или от Бога, но возвещает Своим пришествием совет (замысел) Бога о человечестве; умирение князей — это Его мир и Его здравие³. Таким образом, Он прекращает навсегда вражду и несправедливость, которые в этой главе сделаны основными причинами падения Северного царства и пленения израильтян. Ввиду такой исторической или, скорее, постисторической миссии, он оказывается не просто рожденным, но ниспосланным от Бога⁴ — как имеющий наследовать все (ср. Евр 1:2)⁵. Статус наследника является тем основным, что выделя-

¹ Столбец 7 относится уже к 6-му ст., начало которого לִם רַבָּה во время пер. Септуагинты читали, по нашему мнению, לוֹ מַרְבֵּה, причем первое слово относили к концу 5-го ст.

² См.: Septuaginta Deutsch, ad loc. У Исаии нередко לַח означает «Бог» — в единственном смысле, и никогда не «ангел» или «сила». Поэтому пер. Оригена לוֹ מַרְבֵּה как θεὸς ἰσχυρός {Бог крепкий} вполне законен (ср. Ис 10:21).

³ Оба термина — «мир» (εἰρήνη) и «здравие» (ὑγίεια) — по-видимому, обыгрывают одно евр. слово שלום.

⁴ МТ: כִּי יֵלֵד לוֹ בֶן נָתַן לוֹ {ибо младенец родился нам, сын дан нам}. В LXX καὶ ἐδόθη ἡμῖν {и дан нам}. Вследствие сходства י ו י могло произойти выпадение союза «и» (ו). Между тем наличие этого союза выделяет слово «Сын» и создает сплетение двух фраз, которое мы попытались передать с помощью знаков тире. В развернутом виде эта композиция выглядит так: «Ибо Отрок родился нам и данся нам: Сын, которого власть легла на плечо его». Тем самым в явлении Отрока выделяются два аспекта: он и рожден, и дан — очевидно — свыше.

⁵ Выделение слова «Сын» (см. предыдущее прим.) делает его первым в ряду определений того, кем является этот Отрок. В тексте не уточнено, чей это Сын; следовательно, это вообще наследник — Давида, Иакова и, может быть, еще выше по родословной.

ет Отрока в рассматриваемом фрагменте пророчества Исаии; он также обладает большим значением для понимания идеи Мессии вообще, потому что речь идет о наследнике не только по власти, которой он наделен как собственным достоянием¹, но в более широком смысле — о наследнике всего исторического процесса, через которого проявляется замысел Бога об этом процессе и получают оправдание все происходившие ранее невыносимые события². Это положение имеет непосредственный выход на тему Премудрости Божией, которая ниже будет рассматриваться подробно.

Понятие об Отроке как о Сыне и наследнике позволяет включить его в более широкий контекст ветхозаветных антропологических представлений, связав с важной для мессианской идеи темой первородства. В одном из мессиански значимых псалмов эта связь надежно установлена:

Пс 88:27–28

Он будет звать Меня: Ты отец мой, Бог мой и твердыня спасения моего. И Я сделаю его первенцем, превыше царей земли.

Еврейский текст и греческий перевод этой фразы вполне согласны между собой. В них утверждается сыновство как особый статус Божественного избранника, возвышающий его над обычными царями, что согласуется с приведенным выше различием «царей» и Христа. В языке грекоязычной диаспоры для обозначения этого высокого статуса также использовалось имя «Отрок», о чем косвенно свидетельствует, по нашему мнению, греческая версия 2-го псалма.

Тема Отрока Господня возникает в конце 2-го псалма неожиданно, — потому что и современные иудейские интерпретации Масоретского текста, и сама Септуагинта в ее состоявшейся редакции не «видят» здесь фразы, которую находим в традици-

¹ МТ: וְהָיָה הַמְשָׁרָה עַל שְׂכָמוֹ {и стала власть на раменах Его}. Текст LXX отличается начальным οὗ {его}.

² Сравнение этого статуса с образом кумранского Учителя праведности см.: Van der Kooji A. Wie heißt der Messias? Zu Jes 9,5 in den alten griechischen Versionen // Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Göttingen, 2002. S. 160–163.

онном для русского читателя Синодальном переводе: «Почтите Сына, чтобы Он не прогневался, и чтобы вам не погибнуть в пути» (Пс 2:12). В еврейском варианте это место выглядит следующим образом:

נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך

Вместо «почтите Сына», Венское издание 1888 г. и некоторые другие современные переводы дают совершенно иное толкование слов נשקו בר (*нашишеку вар*): «вооружайтесь чистотой»¹. Блж. Иероним, знакомый с палестинской истолковательной традицией IV в., представляет свой вариант этой интерпретации: *adore pure* {поклоняйтесь чисто}². Тем самым создатель Вульгаты делается предшественником современной научно обоснованной интерпретации, которую дает NET: «клянитесь искренно», что буквально переводится как «целуйте чисто»³. Что касается процитированной выше «христианской» интерпретации этого стиха, которую содержит Синодальный перевод (а еще ранее Библия короля Иакова), то ее наиболее древнее свидетельство содержится в Пешитте (ܬܫܩܘ ܒܪ), и, таким образом, она не уступает по меркам традиционной авторитетности латинскому переводу Иеронима. Учитывая, что слово בר в значении «сын» широко употреблялось в арамейском языке,

¹ Слово בר (от глг. ברר {очищать}) употребляется в таком значении, напр.: בבר ידי ישיב לי {по чистоте рук моих наградит меня} (Пс 17:21). Но в этом случае он читается как *вор*, а не как *вар*. Последним выражается прилагательное, напр.: בר לבב {чистый сердцем} (Пс 24:4, 71:3). Таким образом, при подобном понимании слова точным пер. будет: «Почтите чистого».

² Еще один вариант — у Лютера, уклонившегося в реконструкцию: *küsst seine füsse* (נשקו ברגליו), которая не кажется убедительной, хотя она и была популярной в истории протестантских пер. Повторяется она и в пер. РБО («целуйте стопы Его»). Трудно было бы, защищая эту реконструкцию, объяснить причину замены такого количества букв.

³ Комментаторы NET ссылаются на фразеологию вассальных клятв эпохи Асархаддона, включающих понятие «чистоты» в смысле «искренности», а также на употребление נשק (целования) в метонимическом значении клятвы (1 Цар 10:1; Ос 13:2) и наличие в некоторых текстах Библии (Пс. 24:4; 73:1) прилагательного בר {чистый}, которое в данном случае используется в значении наречия. Возможно, впрочем, что такое словоупотребление во времена создания LXX не выглядело естественным, иначе неясно, почему греч. переводчики проигнорировали его.

такое истолкование было для сирийских переводчиков естественным¹.

Перевод Септуагинты отличается от всех перечисленных — там сказано: *δράξαθε παιδείας*, что лучше всего перевести как «держитесь научения»². Но понимание смысла этого текста именно как перевода весьма затруднительно. Попытка проинтерпретировать «чистоту» как очищение и, соответственно, нравственное самопреобразование, которое может быть понято и как *образование* (*παιδεία*), была бы очевидно натянутой³. Ни другие тексты Септуагинты, ни контекст псалма не подталкивают к тому, чтобы предполагать именно такой ход мысли переводчика. Во-первых, *רָא* означает не ритуальное очищение, а нравственную чистоту (рук и сердца), для которой можно было бы найти сколько угодно более удачных метафор, чем *παιδεία*, чаще рассматриваемая как процесс, чем как результат. Во-вторых, переводить глг. *רָשָׁן*, понимается ли он в смысле «целования» или «вооружения», глг. *δράσσομαι* применительно к процессу образования тоже очень странно⁴. Немало других слов, лексически

¹ В араб. разделах книги Даниила *רָא* в значении «сын» встречается постоянно; в еврейской Библии — только в Притч 31:2, где это слово повторено трижды в разных сочетаниях. Во многих др. текстах та же форма *רָא* означает зерно чистое, отвеянное, по импликации — вообще пшеницу. То, что библейские представления о зерне и о потомстве тесно связаны (вероятна также ассоциация между веянием и рождением), могло повлиять на раннюю рецепцию данного слова в значении «сын», «потомок». Дж. Стронг указывал, что термин употреблялся в значении *титула* — как синоним слова «наследник» (Словарь-указатель. С. 66). Исходя из нижеследующего можно предположить, что и слово *παῖς* греч. пер. в соответствующих контекстах имело подобное значение.

² Так в копт. Псалтири (изд. Будге): *ⲉⲗⲁⲗ ⲧⲏⲧⲏ ⲡⲉⲧⲉⲥⲱ*, в Арм: *ընդհանրիւր Գրքում*. Редкий в LXX глг. *δράσσομαι* употребляется вообще в значении схватывания рукой (ср.: *δράξ*, пригоршня). Правда, ряд древних пер. LXX дает вариант «удержите научение» (Иделер: *ἀμολι πορσεω*, Eth: *አጽጎዋ ለጥበብ*, VL: *adprehendite disciplinam*, Слав: *прѣимѣтѣ нацѣзанїе*). Однако в греч. литературе этот глг. чаще употребляется как возвратный, напр.: «...руками за пеплос мой хватаешься» (*Еврипид*. Троянки, строфа 750. Пер. И. Анненского), чему соответствует и родительный падеж существительного. Это обстоятельство имеет большое значение для дальнейшей реконструкции фразы.

³ Ср. варианты интерпретации в *Septuaginta Deutsch*, ad loc.

⁴ Так как «целование» в древности означало и собственно лобзание, и объятие, и вообще приветствие, переводчик мог выбирать из нескольких вариантов (ср. призыв «облобызать покаяние» в православной литургической поэзии). Выбор пал в данном случае на тесное пространственное сближение,

более близких и стилистически подходящих, могли бы здесь рассчитывать на предпочтение. Итак, мы имеем случай, когда мысль о том, что нынешний вариант греческого текста есть результат изменений, оправдана и свидетельствами древних, и внутренней логикой фрагмента. Изменения эти шли по самому простому пути: предположим, что вместо δρᾱξασθε παιδείας в первом переводе LXX стояло δρᾱξασθε παιδός, что значит «держитесь сына» или «держитесь отрока». Тогда смысл последней части псалма (стт. 12–13), каким он виделся первым греческим переводчиком, восстанавливается с большой достоверностью:

Держитесь Отрока, чтобы не прогневался Господь,
и вы сгинете с пути праведного,
как скоро возгорится ярость Его.
Блаженны все, надеющиеся на Него.

Появление темы Отрока здесь не должно казаться неожиданным, поскольку псалом в целом посвящен Мессии: «Восстали цари земли и князья собрались вместе против Господа и против Христа Его» (ст. 2); «Я же — царь, поставленный Им над Сионом, горой святой Его, возвещающий повеления Господа. Господь сказал мне: Сын Мой ты, Я сегодня родил тебя» (ст. 6–7). Этот царь, сказано далее, получает от Бога во владение «пределы земли»; народы — его наследство, и он будет пасти их «железом железным», сокрушать, «как сосуды горшечника». В стт. 10–11 следует обращение к владыкам земли: «А ныне, цари, уразумейте, и научитесь, все судящие землю: работайте Господу в страхе и радуйтесь Ему в трепете». Затем — последние два стиха, процитированные выше. Органичность этой композиции не вызывает сомнений: поскольку именно Сын назначен для того, чтобы возвещать повеления Господни, то от верности Отроку Господню зависит благоволение Бога. Этим объясняются и комментаторские прибавления, видимо сделанные уже первым переводчиком (подчеркнуты в приведенной выше цитате). Прежде всего, так как в этих стихах снова вводится лицо Сына, толковник счел за благо уточнить, что слушников ждет гнев именно от Господа.

объятие. Видимо, для того, чтобы подчеркнуть превосходство объекта действия, переводчик употребил не глагол со значением «обнимать», подразумевающий взаимность и равенство сторон, а глагол, который, как в приведенном выше примере из Еврипида, мог выражать «хватание» ребенка за подол матери. Беспомощность «царей земли» тем самым была выставлена в очень ясном свете.

Вообще введение слова *παῖς*, которое имеет ряд значений: «сын», «отрок», «слуга», «ребенок», — призвано подчеркнуть кротость царя, поставленного над царями земными, а тем самым и сделать образ «сокрушенных сосудов» более метафорическим, ассоциирующимся скорее с сокрушением сердец, нежели с разрушением жизни. Действительно, иначе трудно было бы понять, чему должны «радоваться», пусть и «с трепетом» (ст. 11), те, которые сокрушены железным жезлом, «как сосуды горшечника». Второе прибавление — *ἐξ ὁδοῦ δικαίας* {с пути праведного} — подчеркивает нравственный характер пути, с которого можно «сгинуть». Сам этот путь, конечно, ближе всего примыкает к пастушеской тематике: с пути сбиваются овцы, причем именно тогда, когда они не «держатся» пастыря. Толковник находит нужным добавить, что это «путь праведности» (именно так, а не просто «правый путь», *ὁρτὴ ὁδός*), чем выделяется нравственный характер самого водительства.

Образ Отрока, ведущего по пути праведности языческих царей и судей, заставляет вспомнить эсхатологический образ «малого ребенка» (*παῖδιον μικρόν*), «водящего» диких зверей, у пророка Исаии (ст. 11:6). Поэтому думается, что слово *παῖς* было употреблено переводчиком как аспект целостной панорамы интерпретации. Что касается изменения, которое произошло впоследствии, его можно не считать преднамеренным. Переписывая греческий текст псалма, александрийские книжники более позднего времени, нечуткие к мессианским ожиданиям (как мы знаем по сочинениям Филона), зато восприимчивые к теме образования — пайдеи, без опоры на еврейский оригинал просто «увидели» в слове *παῖδός* неверно написанное слово *παῖδείας*. К этому их располагал контекст, в котором к царям и судьям обращены призывы: «уразумейте» (*σύνετε*) и «научитесь» (*παιδεύθητε*). Главным действующим лицом заключительных строк псалма стал один Бог, ведущий народы к торжеству Закона, понимаемого здесь вполне в александрийском духе как образование. То, что Псалтирь на греческом языке, при ее чрезвычайной распространенности в диаспоре, должна была существовать во множестве экземпляров, не делает предположение о случайном изменении текста неправдоподобным: употребляемые в ежедневной синагогальной службе, списки псалмов быстро приходили в негодность, расхождения между ними вследствие разного уровня

образованности переписчиков должны были умножаться, а центром хранения стандартного греческого текста, подобно Иерусалиму для священных книг на еврейском языке, по всей видимости, оставалась Александрия.

Проведенная выше реконструкция первоначального текста показывает, что тема Богосыновства как часть мессианского упования была для создателей Септуагинты не пустым звуком, она органично входила в их мирозерцание. Но, чтобы не основывать этот тезис всецело на одной реконструкции, которая, при любом уровне надежности, всегда обречена оставаться продуктом умозрения, мы будем постоянно возвращаться к этой важнейшей для истории религии теме в связи с другими прецедентами.

ΑΡΧΩΝ

Титул ἄρχων {князь} появляется в одном из первых христологических пророчеств по тексту Септуагинты, которое читается в начале благословения, данного еврейскому народу Моисеем перед смертью. Речь пророка делится на вводную часть, поименные благословения всех колен Израилевых и заключительную часть.

Введение обнимает всю еврейскую историю в перспективе эсхатологических ожиданий — от получения Синайского закона и до собрания воедино «князей народов» с «племенами Израилевыми»:

Втор 33:1–5 LXX

Господь от Синая пришел,
явился нам от Сеира,
поспешил от горы Фаран
с мириадами Каддийскими:
одесную Его ангелы с Ним.
И уберег народ Свой:
все освященные под руками Твоими,
под Тобой они.
И принял от слов Его Закон,
что заповедал нам, Моисей, —
наследие собрания Иакова.
И будет в Возлюбленном князь (ἄρχων),
когда соберутся вместе князья (ἄρχοντες) народов
и племена Израилевы.

В заключительной части обещается, что Израиль будет один жить на принадлежащей ему земле:

Втор 33:26–29 LXX

Нет подобного Богу Возлюбленного:
Шествующий по небу — Помощник твой,
Великолепный на тверди.
Покров — [от] Божьего начала (ἀρχή)
и под мощью мышц вечных;
Он отбросит от тебя врагов твоих, говоря: Погибни!
И вселится Израиль уповая один на земле Иакова
с пшеницею и вином, а небо для него облачно от росы.
Блажен ты, Израиль: кто подобен тебе,
народ, спасаемый Господом?
Защитит Помощник твой,
и меч — похвала твоя;
и солгут тебе враги твои,
а ты на шею их наступишь.

Однокоренные слова ἀρχων, ἄρχοντες и ἀρχή образуют в этом тексте смысловое созвучие: с одной стороны, «князь» Возлюбленного противопоставляется «князьям» народов, как один — многим, а также, косвенно, как предводитель времени объединения — предводителям времени разделения; с другой стороны, понятие о Божием «начале», которое встречается и в других мессианских текстах (Ис 9:6–7, Пс 109:3), связывает историческую победу Израиля с предвечной, изначальной властью Бога¹. Само наименование избранного народа Возлюбленным, также повторяющееся в обеих процитированных частях, является приемом пророческой речи и обычно указывает на мистический смысл, выдающийся из обычного священно-исторического повествования. Если не считать имеющееся в переводном варианте псалма созвучие случайным, то оно выражает мысль, — теологически вполне очевидную для современников перевода, — о предо-

¹ Как указывает отечественный исследователь, в др.-греч. философском лексиконе само слово ἀρχή принадлежало к числу «социогенных терминов» (Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М., 1996. С. 46). Иудеи также знали прежде всего такое употребление. Напр., правительственный орган в Сепфорисе, стоявший наравне с Иерусалимским синедрионом по чистоте крови его членов, назывался ἀρχή (Киддушин IV. 5).

пределенном в замыслах Бога будущем Израиля и народов. Это будущее, во всяком случае во вводной части, связывается с князем-объединителем. В современном варианте еврейского текста статус данного лица меняется — он «царь» (מֶלֶךְ); и соединения Израиля с другими народами так же не происходит — речь идет о «народе» в ед.ч. (עַם), князя которого собрались от лица объединенных племен Израилевых, как следует из контекста, к Моисею. Поэтому новые переводы разумеют под «царем» самого пророка Моисея, а глг. «быть» в имперфекте הָיָה передают формой прошедшего времени — «и был он царем в Израиле».

По версии Септуагинты, смысл первого фрагмента клонится к тому, что будущий князь только подобен Моисею, но никак не тождествен с ним, потому что это благословение представляет собой предсмертную песнь пророка. Вместе с тем он заменит народам их князей, которые поставлены на один уровень с племенами народа Божьего. Другими словами, когда князья народов соберутся вместе с главами поколений (φυλαί) Израиля, тогда именно в Возлюбленном, и только в нем, будет существовать князь, врагов же у него не останется, — «солгут» означает не лезть или пресмыкательство, а иссякновение¹. По-видимому, само прозывание Возлюбленным указывает здесь на избранность²; из идеи же избранничества Израиля, как принципа, в соответствии с которым выстраивается вся история и которому подчинена даже природа, логически вытекает его несравнимость и единственность, а также то, что все враги его должны будут исчезнуть: об этом говорится в заключительной части благословения. Таким образом, в обеих процитированных частях говорится об одном и том же, — о том, что Возлюбленному в конце концов суждено остаться в единственном числе, т.е. привести в

¹ Ср. места со сходным употреблением: «Гумно и точило не узнают их, и вино обмануло их» (Ос 9:2); «Солжет рост маслин, и поля не произведут пищи» (Авв 3:17); «Враги Господни солгали Ему, и будет срок их навечно» (Пс 80:16).

² В МТ שָׁרָן — сущ. от глг. שָׁרָה {быть правильным, нравиться}. Возможные варианты пер. сущ.: «прямой», «искренний». В современных пер. этот эпитет часто считается синонимичным имени אֱשֶׁרָא {Израиль}, которое и ставится на его место. Примечательно, что греч. толковники выделяли в нем именно аспект безвозмездной любви (ἀγάπη) Бога к избранному народу. Они как бы подчеркивали, что Израиль был избран не за какие-то свои заслуги, а наоборот, если он и может считаться «прямым» или «искренним», то только в силу того, что возлюблен.

то же состояние избранности все человечество и соединить его с собой, — но говорится в разных планах, эсхатологическом и историческом соответственно.

Собирание князей народов на Сионе представляет собой эсхатологический мотив, наличествующий не только в данном фрагменте. Впервые он проявляется в тексте благословения, данного Исааком Иакову при получении первородства: «Да поработятся тебе народы, и да поклонятся тебе князья (ἄρχοντες)» (Быт 27:29). Имеющийся в еврейском тексте формальный параллелизм — «Да поработятся тебе народы (עַמִּים) и да поклонятся тебе племена (עַמְּלָא)» — преобразован в смысловой¹, а так как из истории хорошо известно, что ни племена, ни тем более князья никогда не кланялись Иакову, который сам характеризовал свою жизнь как «дни странствования», которые к тому же были «малы и несчастны» (Быт 47:9), то весьма вероятно, что это обетование толковники относили прямо к будущему Помазаннику. Также в книге пророка Исаии по греческому тексту есть изречение: «Все народы собрались вместе — соберутся князья из них. Кто возвестит это? Или то, что от начала, кто возвестит вам? Пусть приведут свидетелей своих, и оправдаются, пусть говорят правдиво» (Ис 43:9). Похоже, что здесь переводчик дает свою интерпретацию через игру слов: главы племен (ἄρχοντες, עַמְּלָא) не могут возвестить того, что задумано от начала (ἐξ ἀρχῆς, מֵרִשְׁתָּא), и потому не являются надежными свидетелями, — в отличие от народа, вступившего в Завет с Богом, самого Бога и Его Отрока, которые все являются свидетелями друг для друга (ст. 10). Таким образом, собирание князей хотя имеет в данном случае негативный смысл, но по сюжету совпадает с мессианским откровением, так как Мессия и есть предмет Завета. Другое пророчество Исаии эту мысль подтверждает:

И будет в тот день корень Иессеев,
и восстанет, чтобы возглавить (ἄρχειν) народы,
на него народы будут уповать,
и будет покой его честью (Ис 11:10).

¹ Современные комментаторы (Septuaginta Deutsch, ad loc.) полагают, что переводчики этой книги не знали слова עַמְּלָא {племя, община, собрание}, так как оно является в ней *hap. leg.* Однако едва ли такое обстоятельство могло быть причиной незнания термина, широко распространенного в других книгах Писания.

«Корень Иессеев» — это потомок Давида, так как Иессей был отцом Давида. Здесь как *ἄρχεiv* переведено *אָרְכֵי*, что современные переводчики толкуют как «быть знаменем». Заметна растительная метафорика: корень поднимается и разрастается в знамя. Но в Септуагинте это слово читалось, по всей видимости, как *אָרְכֵי*, что представляет собой вариант начертания глагола того же корня со значением «быть возвышенным», от которого существительным является *אָרְכֵי* {князь}. Как будет видно из дальнейшего, в Септуагинте объединение Израиля с народами в одно родовое целое становится элементом систематической экзегезы.

Псалом 46-й дополнит сделанную выше интерпретацию отрыва из Второзакония и позволит нам установить некоторые интертекстуальные связи:

Пс 46 LXX

В конец, для сынов Корея, псалом.
 Все народы, всплесните руками,
 воскликните Богу гласом радости,
 ибо Господь Всевышний страшен,
 Царь великий на всей земле.
 Покорил нам народы,
 и язычников — под ноги наши.
 Избрал для нас наследие Свое,
 красу Иакова, которую возлюбил.
 Взошел Бог при восклицании,
 Господь — при гласе трубы.
 Пойте Богу нашему, пойте!
 пойте Царю нашему, пойте!
 Ибо царь всей земли Бог: пойте разумно.
 Воцарился Бог над язычниками.
 Бог сидит на престоле святом Своем.
 Князья народов собрались вместе с Богом Авраама,
 сильные земли — у Бога, весьма вознеслись они.

Отметим следующие особенности текста и параллели.

1. Надписание «в конец» (*εἰς τὸ τέλος*) показывает, что тема псалма имеет отношение к эсхатологии (см. раздел II. 2.3 ТЕЛОС).

2. Бога призываются славить «все народы» (*כָּל הָעַמִּים*, *pánta tà ἔθνη*). Это связывается с двумя событиями: воцарением Бога над землей и избранием Его наследия.

3. Сказано: «Избрал для нас наследие Свое», т.е. еврейский народ не отождествляется со своим наследием, а принимает его от Бога¹.

4. «Избрал» образует параллель с «возлюбил»². Мессианская тема может усматриваться в словах о «красе Иакова», которые напоминают об Иосифе Прекрасном, любимом сыне патриарха Иакова, избранном для своих братьев — праотцев еврейского народа, чтобы спасти их от голодной смерти³. Действительно, в Псалтири существует еще один текст, где об Иосифе повествуется в протомессианском стиле и с интересными для нас коннотациями: он называется князем в Египте, поставленным над князьями, чтобы учить их⁴.

5. Власть Бога над всей землей увязывается в псалме с Его восхождением, которое, возможно, представляет собой определенный момент богослужения, во Второзаконии — с шествием по небу. То и другое выражает символическую связь между Богом и солнцем, которое прикосновенно своими лучами ко всем концам земли.

¹ LXX: ἐξελέξατο ἡμῖν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. МТ: יִבְחַר לָנוּ אֱלֹהִים אֶת הַנְּחֻלָּה (избрал нам наследие наше). Разница в один знак: пер. сделан не со слова נְחֻלָּה {наследие наше}, а со слова יְחֻלָּה {наследие его}.

² В евр. тексте выражение וְיָשָׁרָהוּ {кого возлюбил он} может относиться и к самому Иакову, но греч. пер. не допускает двусмысленности: ἣν ἠγάπησεν {которую возлюбил}.

³ Тем самым проясняется линия «мессии от Иосифа» как преимущественно символическая, в отличие от линии «мессии от Иуды» как преимущественно династической.

⁴ «Послал царь, и освободил его, — князь народов (מֶלֶךְ אֲרָצִים, ἄρχων λαῶν), — и избавил его. Поставил его господином (קַיָּן, κύριον) над домом своим и князем (לְשָׂרָה, ἄρχοντα) над всем достоянием своим, чтобы он наставлял князей (שָׂרִים, ἄρχοντας) его, как самого себя, и старцев его сделал мудрыми» (Пс 104:20–22). Фрагмент содержит немало примечательных деталей. Во-первых, можно заметить, что фараон дает Иосифу свой собственный титул (מֶלֶךְ). Но также нет уверенности, что здесь имеется в виду только фараон, а не Сам Господь, в действительности освободивший Иосифа. (Такие мотивы прослеживаются, напр., в апокрифе «Иосиф и Асенеф».) Игнорируя различие между מֶלֶךְ и שָׂרָה, переводчик псалма воспроизводит ситуацию, когда языческие «князья» собираются к израильскому «князю» как руководителю. При этом очень существенно то, что Иосиф должен учить их, «как самого себя», — здесь, очевидно, вместо בְּנַפְשׁוֹ {по душе своей}, т.е. «как его душе угодно», толковник узрел בְּנַפְשׁוֹ {как душу свою}, и перевел, не колеблясь, в том смысле, что Иосиф должен был сделать князей и старцев египетских такими же мудрыми, каким был он сам.

6. В псалме описывается ритуал воцарения Бога «над язычниками», которое имеет два аспекта: их покорение «под ноги» израильтян и собрание «князей народов» (נְדִבֵּי הָעַמִּים, ἄρχοντες λαῶν) «с Богом Авраама»¹; так же в благословении Моисея речь идет о собрании князей народов и гибели врагов Израиля².

7. Главный смысл обетования в обоих текстах составляет единаочалие: «князья народов» перестают быть самостоятельными главами, покоряясь одному Богу.

Последний пункт должен быть выделен особо, как имеющий отношение сразу к двум линиям в пророческой литературе и ее интерпретациях — к постепенно раскрывающимся и обогащающимся деталями образом Христа и антихриста. Согласно Библии главные боготорческие силы в истории всегда стремятся подчинить себе народы через их «князей» именно потому, что таким образом они думают «похитить» нечто по праву принадлежащее одному Богу: это мотив падения денницы в книге Исаии, тема змея в Псалтири и Псалмах Соломона, описание Навуходоносора у пророка Даниила и в книге Иудифь. Имя «князь» (ἄρχων) выражает идею «начала» (ἀρχή) или «главы», и когда апостол Павел пишет, что Бог замыслил «возглавить всех во Христе» (Еф 1:10), он продолжает эту же линию мессианской мысли; как и в Откровении Иоанна Богослова, получает свое дальнейшее развитие ее зеркальное отражение, когда сообщается о том, что десять рогов, они же десять царей, «передадут силу и власть свою Зверю» (Откр 17:13). Они тоже собираются воедино, так что «имеют одни мысли», а Зверь в свою очередь, как и они, является «рогом». Сатана, искушая Иисуса, в Евангелии от Луки пытается убедить Его в том, что власть и сила всех царств «предана» ему (Лк 4:6). Дьявол и в самом деле называется «князем мира сего» (Ин 12:31). После окончания искушения ангелы начинают служить Иисусу (Мф 4:11), Он возвращается из пустыни в Галилею «в силе духа», и молва о Нем разносится «по всей окрестной стране» (Лк 4:14); следует нагорная проповедь, которую Иисус произносит «как власть имеющий» (Мф 7:29). Таким образом, не только два рода

¹ LXX читает *пу* как *им* {вместе с...}, тогда как в МТ это же буквосочетание огласовано *ам* {народ}, так что смысл несколько меняется: «князья народов собрались к народу Бога Авраамова» (Син). Именно в LXX князья народов обращаются непосредственно к Богу.

² В обоих текстах «собирать» — *ἵνα, συναγαγῶ*.

служения — Богу и диаволу — в евангельском рассказе об искушениях противопоставлены друг другу, но и получение власти от Бога и от диавола.

Тем самым проясняется роль «князя» как главы человеческого рода¹. При этом не обязательно думать, что данный статус противопоставлен царскому и призван подчеркнуть вассальную зависимость Мессии от Господа посредством «акцентуации на идее Царства Божия»². Напротив, Царство Божие, за исключением коллегиально-теократического идеала саддукеев, по-видимому, до новой эры не мыслилось иначе как Царство Христа. Княжеский титул древнее царского и восходит еще к патриархальному времени; его употребление в речи Моисея с исторической точки зрения выглядит органичнее. Князья были, собственно, не вассалами царей, они не получали от царей свои полномочия, но обладали властью в иной сфере, а именно, в сфере родовых отношений³. Поэтому если «царь» был символом единства политического тела и требовал себе одинакового подчинения всех, то «князь» представлял единство родового тела и возглавлял его иерархически по праву старшинства. В Апокалипсисе Иисус Христос, возможно в прямой связи с процитированными выше фрагментами Септуагинты, называется «князем царей земных» (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, Откр 1:5), далее Он же носит и титул «царя царей» (ст. 17:14). В греческом переводе Исаии точно так же титулы князя и царя без противоречия прилагаются к Богу: κρίτης ἡμῶν κύριος, ἄρχων ἡμῶν κύριος, βασιλεὺς ἡμῶν κύριος, οὗτος ἡμᾶς σώσει {судия наш Господь, князь наш Господь, царь наш Господь: Он спасет нас} (Ис 33:22). Слово ἄρχων здесь эквивалентно еврейскому רָאשׁ, что означает вообще лицо, полномочное давать предписания или запрещать; в современной практике обычно переводится как «законодатель».

Вместо противопоставления княжеского и царского чинов уместнее отождествить их, когда речь идет об эсхатологических

¹ Во Втор 33:5 «князья народов» — עֲלֵי שָׂרָא, и на месте слова שָׂרָא в евр. прототипе LXX, вероятно, тоже было слово שָׂרָא {глава}.

² Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism, 2006. P. 94.

³ По-видимому, до самого вавилонского плена эти отношения сохранялись еще в полном объеме, и «большие семьи, которые вплоть до реформ Ездры и Неемии жили достаточно автономно... напоминали клановую систему эпохи Судей» (Шмаина-Великанова. Книга Руфи как символическая повесть. С. 64).

событиях. Такое отождествление хорошо наблюдается на примере одного из прорицаний Иезекииля, построенного как объяснение символического акта связывания воедино двух жезлов, на одном из которых написано имя Иосифа, а на другом — Иуды:

Иез 37:19–25 LXX

¹⁹ И скажешь им: так говорит Господь: вот, Я возьму племя Иосифа, которое в руке Ефрема, и племена Израилевы, прилегающие к нему, и приделаю их к племени Иуды, и будут единым жезлом в руке Иудиной. ²⁰ И когда будут жезлы, на которых ты пишешь, в руке твоей перед их очами, ²¹ ты скажешь им: так говорит Господь, Господь: вот, Я возьму весь дом Израилев из среды народов, к которым они вошли, и соберу их со всех окрестностей и введу их в землю Израилеву, ²² и сделаю их народом на земле Моей, на горах Израиля, и один князь будет у них, и не будут больше двумя народами, не разделятся больше на два царства, ²³ чтобы отныне они не осквернились идолами своими; Я избавлю их от всех беззаконий их, которыми они согрешили, очищу их, и будут Мне народом, а Я буду им Богом. ²⁴ И раб Мой Давид будет князем посреди них и пастырем единым для всех, ибо в заповедях Моих будут ходить, и суды Мои сохранят и сотворят, ²⁵ и поселятся на земле своей, которую Я дал рабу Моему Иакову и на которой жили отцы их; поселятся на ней они, а Давид, раб Мой, князем их будет во век.

В этом тексте трижды употребляется слово «князь» (ἄρχων) применительно к лицу эсхатологического плана — будущему Давиду, который служит объединителем всех племен Израиля так же, как в рассмотренных выше отрывках Мессия объединяет народы земли. Существенно то, что представителем северных колен оказывается Иосиф, отец Ефрема и Манассии, хотя не существовало отдельного племени, которое бы носило его имя. Согласно книге Бытия Иосифу суждено было получить первенство над своими братьями, ему должны были поклониться даже отец с матерью (Быт 37:9–10), и это предсказание исполнилось, когда голод вынудил предков еврейского народа искать спасения в Египте, где Иосиф возвысился после многих страданий. Согласно Септуагинте перед смертью Иаков, он же Израиль, «поклонился верху жезла» своего любимого сына, т.е. признал первенство его

грядущего потомка¹. Однако впоследствии «селение Иосифа», т.е. Силом как центр северных племен, вместе с «коленом Ефрема», был отвергнут, а вместо них избраны колено Иуды и гора Сион (Пс 77:67–68). Исходя из этой логики священно-исторического процесса, если ее экстраполировать на учение о Мессии, мессианство Иосифа сохраняет за собой только духовное, символическое значение, тогда как племя Иуды в лице Давида и его потомков имеет право на действительное помазание вплоть до вечного правления после конца истории².

Этот смысл и выражен в рассматриваемом отрывке, где племя Иосифа забирается из руки Ефрема и вручается Иуде, олицетворяющему потомство Давида: таким образом обетования, данные Иосифу, объединяются с благословением Иуды (о котором ниже в этом параграфе) в лице эсхатологического князя³. МТ фактически отождествляет княжеский титул с царским, называя идеального «раба Господня» дважды «царем» (מֶלֶךְ) и единожды «князем» (נָשִׂיא). Септуагинта во всех этих трех случаях дает чтение ἄρχων, тем самым, видимо, делая аллюзию на другие пророчества о «князе» — в Быт 49 (оно будет рассмотрено ниже)

¹ Так у блж. Иеронима: Иаков «воздал почесть сыну и поклонился его власти» (Еврейские вопросы на книгу Бытия, ad loc). Впрочем, сам переводчик Вульгаты следует огласовке по МТ. Жезл здесь имеет смысл рассматривать как символ растения и плодоношения, синоним слов «род» и «племя».

² Происхождению Христа из колена Иуды придавалось перед началом нашей эры большое значение. Вероятно, именно этот смысл выражают слова, сказанные Иисусом самарянке, которая тоже ожидает Мессию: «Спасение от Иудеев» (Ин 4:22). Апостол, обосновывая упразднение левитского священства, пишет: «Господь наш воссиял из колена Иудина» (Евр 7:14). В Дамасском документе отражены эти же чаяния: «И при завершении срока... не надо больше возводить род к Дому Иуды, но лишь стоять каждому над своей сетью» (CD IV. 11–12). То есть после пришествия Мессии родословия упразднятся (ср. 1 Тим 1:4).

³ LXX расходится с МТ в некоторых деталях, отражающих как работу мысли переводчика, так и флуктуации евр. текста. В оригинале Иосиф и Иуда постоянно называются יָּו {древо, жезл}, но LXX в целях интерпретации в ст. 19 передает это слово дважды через φυλή {племя}, и только на третий раз — ῥάβδος {жезл}, когда говорится о них уже в состоянии единства. Тем самым подчеркивается, что жезл, который является символом княжеской и царской власти, по существу един, и это именно жезл в руке главы племен Иудеи. Здесь еще одно расхождение: в МТ сказано יְּדֵי תָּן לִּי {и будут одним [жезлом] в руке Моей}, но в прототипе LXX последнее слово читалось, видимо, יְּדֵי {в руке его}. Таким образом, Божественные полномочия, которые в целом символизируются пророческим представлением с жезлом, оказываются переданными будущему царю-князю.

и Втор 33¹, а также в Иез 34:24, где тоже говорится об эсхатологическом Давиде как о «князе посреди них».

Как уже говорилось на основании нескольких примеров, употребление слова «князь» не должно рассматриваться как признак противопоставления названного лица Богу как единственному «царю». Скорее наоборот, оно наряду со словом «царь» выступает одним из существенных определений грядущего Помазанника, имеющим свой особый смысл. В канонической и околобиблейской литературе титул «князь» (נָשִׂא, מֶלֶךְ, מְלִיכָא) прилагается к следующим лицам.

1. **Старейшина.** В «Свитке войны» при описании боевого строя израильтян во время эсхатологической битвы упоминается, что «на трубах созывания начальников напишут: “князья Божии”» (1QM III. 3). В послевоенной иудейской традиции «князьями» назывались избираемые народные учителя, которые фактически заняли место «патриархов», начальников поколений². Одним из них был Иегуда га-Наси (Иуда-князь), собиратель Мишны, которого иногда сравнивали с царем по уровню его морального авторитета. Титул «князя» носил председатель Синедриона и верховный судья. После подавления антиримских восстаний считалось, что «Мессия не придет, пока нет князя ни в Вавилоне, ни в Палестине»³. Таким образом, он должен был пред-

¹ Й. Луст полагает, что в LXX «принижена роль ожидаемого лица — спасителя и вождя, в то время как ведущая роль принадлежит Господу», а в МТ за счет изменения титула «усиливается роялистский характер мессианских ожиданий» (*Lust J. Messianism in LXX-Ezekiel // The Septuagint and Messianism. P. 430*). Однако наличие в тексте LXX гармонизаций, подобных приведенным выше, располагает к тому, чтобы считать здесь чтение МТ первичным (ср. *Septuaginta Deutsch, ad loc.*). В то же время считать изменение буквы священного текста результатом теологической работы переводчиков, «принижаящих» политический статус Мессии перед Господом, едва ли уместно: такое вольное обращение с текстом было бы неуважением к слову Господа, ставящим под вопрос эсхатологическую судьбу самого книжника, тем самым обесмысливая его благочестивые поползновения. Поэтому в греч. пер. Иезекииля мы видим ясное свидетельство того, что переводчики не усматривали существенного различия между «царем» и «князем».

² Напр.: «В тот же день избрали Гиллея князем (נָשִׂא), и он преподавал им законы о Пасхе» (Песахим, Тосефта 4, 1). Маймонид делает важное пояснение о князе Синедриона: «Это тот, кто в каждом поколении вместо Моисея, господина нашего» (Мишне Тора. Судьи I. 1.3).

³ *Danziger A. Jewish Forerunners of Christianity. New York, 1903. P. 248.*

ставлять единство народа, собирать воедино его силы. Потомки дома Давида в Персидской империи, возглавляя самоуправление в диаспоре, обладали званием לְגֻלָּל שָׂר {глава изгнания, экзиларх}¹.

2. **Царь.** Так от лица Давида в кумранской версии 151-го псалма: «Помазал меня святым елеем в князя людей Своих, в правителя сынов Завета Своего» (11QPs^a XXVIII. 11–12). В т.н. светильных словах о том же Давиде как вечном царе: «Быть ему князем и пастырем над народом Твоим, и будет сидеть на троне Израиля пред лицом Твоим все дни» (4QDib Ham IV. 6–8). Наоборот, фраза $\text{וְאַתָּה אֱלֹהִים אַתָּה בְּרוּךְ}$ {ты князь Божий посреди нас}, обращенная к Аврааму сыновьями Хеттеевыми, переведена в LXX βασιλεὺς παρὰ θεοῦ σὺ εἶ ἐν ἡμῖν {ты у нас царь от Бога}. Авраам, очевидно, не мог иметь у хеттеев статуса старейшины, но их вежливое высказывание означало, что он обладает правом на приобретение земли для погребения Сарры; таким образом, видимо, право на землю связывается с царским титулом так же, как положение главы родовой общины — с княжеским, а лексически оба наименования рассматриваются как эквивалентные.

3. **Ангел.** Книга пророка Даниила называет «князем великим», причем с артиклем הַשָּׂר הַגָּדוֹל , ὁ ἄρχων ὁ μέγας, покровителя Израиля Михаила (Дан 12:1), тем самым, очевидно, выражая идею его главенства над небесными силами, попечению которых вверены другие народы (ср. суждение об этом в кумранском Свитке войны: IQM XVII. 6–8). Знаменитый «Дамасский документ» утверждает: «Прежде был поставлен Моисей и Аарон рукою князя света» (CD V. 18). Согласно «Уставу общины» этот князь света², или светов (שָׂר אֹרִים), антитетичен князю тьмы и возглавляет «сынов правды» так же, как тот возглавляет «сынов кривды» (1QS III. 20–21).

4. **Мессия** в одном из фрагментов называется «князем сонмища, отраслью Давида» (4Q285, fr. 7). Он также выступает как «небесный князь Мелхиседек» (11Q13), причисляемый к роду существ, носящих божественные имена אֱלֹהִים и אֱלֹהִים . В текстах Бла-

¹ «Экзилархи Вавилонии земеняют собой царя... "Не отойдет скипетр от Иуды" (Быт 49:10) — и это об экзилархах Вавилонии» (Мишне Тора. Судьи I. 4.13).

² Значение слова שָׂר (сар), как полагал Фр. Делич, проясняется ассирийским глаголом *шарару* {светить}. В частности, *шарур шамши* — восходящее солнце.

гословений князь — военный предводитель народа, получающий благословение от священства (1QSb V. 20). Однако в «Свитке войны» т.н. «князь всего сонмища», судя по надписи на его щите, занимает высшее место в иерархии: «пусть напишут его имя, имя Израиля, Левия, Аарона, имена двенадцати колен Израиля в порядке их рождения и имена двенадцати начальников колен» (1QM V. 1–2). Ввиду особенной связи этого лица с иерейским сословием, которая следует из порядка расположения имен, можно думать, что он отождествляется с «князем» из книги пророка Иезекииля 44:3. У сектантов-мелхиседекиан, упоминаемых св. Епифанием Саламинским (Панарион, LV), Мелхиседек называется «князем правды» (ἄρχων δίκαιοσύνης).

5. **Господь Бог.** В одном из «Благодарственных гимнов» имеется обращение к Богу: «Ты — князь богов» (1QH X. 8). Апокрифический псалом также содержит определение: «Князь духов, Господь» (11QapPs^a V.9).

Итак, слово «князь» в контексте эсхатологического пророчества означает то же, что и в истории — «глава колена, племена», однако смысл этого понятия меняется, так как все люди, по существу, становятся в мессианскую эпоху одним коленом и племенем. На особое, эсхатологически определенное значение княжеского титула косвенно указывает и то, что после успеха восстания Маккавеев Симон, получив единоличную власть, не именовался не только царем, но и князем, а был провозглашен ἀρχιερέως μεγάλου καὶ στρατηγού καὶ ἡγουμένου Ἰουδαίων {великим архиереем, стратигом и предводителем иудеев} (1 Мак 13:42). В дальнейшем он получил также титул ἐθνάρχης {этнарх, глава народа} (ст. 14:47). Но и это его положение с самого начала было определено как временное: «Иудеи и священники согласились, чтобы Симон был у них начальником (ἡγούμενον) и первосвященником навек, доколе восстанет пророк верный» (ст. 14:41). Как известно, принятие Хасмонейями в дальнейшем царского титула сделалось одной из главных причин общественного порицания, поддержанного в довольно широких религиозных кругах¹. Родоначальники этой династии не решались называть себя не только царями, но и князьями сонмища.

¹ Отзвуки осуждения этой династии звучат в той тональности, которую придает ее упоминанию авторитетный иудейский экзегет XII в. Моше бен Нахман: «При Втором Храме лишь недолго царствовали в Иуде Зоровавель с сыновьями,

В связи со сказанным выше, употребление слова «князь» (ἄρχων) в следующих четырех мессианских фрагментах представляется свидетельством традиции, придававшей этому термину важное значение:

Ис 55:3–5 LXX

Внемлите ушами вашими и последуйте путям Моим: послушайте Меня, и жива будет во благих душа ваша, и заключу с вами завет вечный, истинную Давидову святость. Вот, свидетельством для народов я сделал Его, князем и повелителем народов. Народы, которые не ведали тебя, призовут тебя, и люди, которые не знали тебя, к тебе прибегнут ради Бога твоего, Святого Израилева, ибо Он прославил тебя.

Здесь ἄρχων {князь} — эквивалент еврейского מלך {предводитель}. Причастием προτάσσω {повелевающий} точно переведено слово מַצֵּד, что значит «отдающий распоряжения», «заповедывающий». Контекст введения терминов характеризуется следующими особенностями.

1. Изображено эсхатологическое время заключения «вечного завета» (ברית עולם, διαθήκη αἰώνιος), в котором состоит благобытие души¹.

2. Завет отождествляется с «истинной Давидовой святостью» (τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά), т.е. все сказанное о Давиде как лице священном (ὁσίος, слав. преподобный) должно исполниться².

а затем 380 лет до разрушения Храма царствовали жрецы из сыновей Хасмонеев и их рабов» (Дисп. Нахм. 11). Отметим здесь, помимо уничижительной характеристики правления потомков братьев Маккавеев, также нарочитое противопоставление священства и царства в ракурсе мессианских ожиданий, с очевидным предпочтением второго первому.

¹ Соответствия греч. ἐν ἀγαθοῖς {во благих} нет в евр. тексте; возможно, эти слова принадлежат к сфере коммент., а не пер.

² Евр.: מַצֵּד הַמִּלִּים הַטּוֹב, что переводят обычно как «неизменные милости, [обещанные] Давиду» (Син). В LXX τὸν всегда переводится как ἔλεος {милость}, когда речь идет о свойствах или действиях Бога, и как ὁσίος {святое, праведное}, когда употребляется в отношении к человеку. Поэтому не вызывает сомнений то, что в данном случае речь идет о святости, которая принадлежит потомку Давида, пророчески олицетворявшемуся в самом Давиде (ср. Пс 85:2). Подробное исследование о термине τὸν, в котором, однако, не приняты во внимание свидетельства LXX о традиции его перевода в эллинистическую эпоху, см. в монографии: Шмаина-Великанова А. Книга Руфи как историческая повесть. М., 2010.

3. В связи с предыдущим пунктом понятно, почему князь назван «свидетельством (77, μαρτύριον) для народов». Исполнением данных Давиду обетований Он свидетельствует о том, что Израиль, отделенный от прочих племен ради святости, действительно получил обещанное, тем самым открыв путь к святости для всех народов.

4. Данный фрагмент Исаии по чтению Септуагинты подтверждает наше предположение о том, что «князем» Христос обычно называется как общий глава всего человечества¹.

Иер 30:21 LXX

Князь его выйдет из [среды] его, и Я приму их, и они возвратятся ко Мне; ибо кто есть тот, кто вдал сердце свое на то, чтобы возвратиться ко Мне? говорит Господь.

Греческому ὁ ἄρχων {князь} в оригинале соответствует причастие ὁ ἔσθων {обладающий} — от глагола, который мог бы переводиться и как δεσπόζω {господствовать}, и как катаκυριεύω {возобладать}. В качестве титула ὁ ἔσθων в переводах Септуагинты — именно «князь» (ср. Ис 49:7). Отметим, что в одном из стихов, которые не входят в состав греческого извода книги пророка Иеремии, говорится о מְשִׁלִּים אֶל זֶרַע {правителях над семенем}, т.е. над потомством Авраама, Исаака и Иакова, которые вечно будут ставиться Богом «от семени», т.е. из потомков, Давида (Иер 33:26). Таким образом, термин מְשִׁלִּים обладал особым значением, указывающим на его носителя как на главу рода: в данном случае цари — потомки Давида — возглавляют «семя Авраама, Исаака и Иакова» как бы поверх разделения колен и в этом смысле являются его князьями. Перевод ст. 30:21 эту данность понимания термина только зафиксировал.

Мих 5:2–4 LXX

А ты, Вифлеем, дом Еффрафов, разве ты малочислен, чтобы быть одной из тысяч Иудиных? Из тебя Мне произойдет будущий

¹ МТ: הַגּוֹי לֹא יָדָע וְהַגּוֹי לֹא יָדָע לָאֵלֶּיךָ {Ты призовешь к себе племя, о котором и не знал, племя, не знавшее тебя, к тебе прибежит} (РБО). Мн.ч. (ἔθνη, λαοί) в греч. тексте, возможно, является просто интерпретацией, вследствие того что הָאָם {народ, язычники} понято как обобщающее понятие. Существеннее влияет на смысл различие в МТ и LXX форм глг. «знать» и «призывать», происхождение которого установить затруднительно.

князь во Израиле; а исходы Его от начала, из дней [что от] века. Сего ради сохранит их до времени, когда родит рождающая, и оставшиеся братья их возвратятся к сынам Израилевым. И поднимется, и увидит, и упасет паству Свою с крепостию Господь, а они пребудут в славе имени Господа Бога их, ибо ныне возвеличится Он даже до краев земли.

Сходно с предыдущим фрагментом, ἄρχων является здесь переводом слова מלך {владыка}. Преднамеренное или непреднамеренное созвучие с ἀρχή {начало}, которое соответствует евр. מֵתָּ, создает ассоциацию с цитировавшимся текстом из Второзакония. Предвечное происхождение князя и его отложенное рождение отмечается обеими версиями: созвучие корней נָצַח — לָחַץ переводчик превращает в созвучие приставок: ἐξελεύσεται {произойдет} — ἔξοδοι {исходы}. Таким образом перекликаются время и вечность как два плана бытия, несоответствие между которыми находит разрешение в следующем стихе: «Сего ради сохранит их до времени, когда родит рождающая». Речь идет, опять же в обоих вариантах текста, о возвращении переселенцев как окончательном эсхатологическом событии. Предполагаемому взрослению родившегося младенца соответствуют здесь антропоморфные описания Господа¹. Сходные мотивы — в следующем отрывке:

Быт 49:8–10 LXX

Иуда, тебя похвалят братья твои, руки твои на плечах врагов твоих; поклонятся тебе сыновья отца твоего. Скимен [из] львов Иуда; от ростка, сын мой, возшел ты. Возлег, уснул как лев и как скимен: кто поднимет его? Не оскудеет князь от Иуды и вождь от чресл его, пока не наступит сберегаемое для Него, а Он — чаяние народов.

¹ Последовательность «и встанет, и увидит, и упасет» в греч. тексте отвечает более короткому чтению МТ: קוּם וְרָעָה {встанет и будет пасти}. Ясно, что переводчик читал между ними еще וְרָאָה {и увидит}. Кроме того, слова «паству Свою» принадлежат LXX как глосса. Но наиболее существенно то, что три этапа, которыми описывается спасительное действие Бога, отвечают ходу раскрытия человеческих способностей: младенец сначала растет, затем изучает мир, затем начинает действовать. Учитывая, что народ призывается здесь к терпению исторически неблагоприятного положения, это сравнение не выглядит произвольным. Бог как бы «младенчествует» для Израиля, медля окончательно избавить его — «до времени, когда родит рождающая», и надежда возлагается на маленький Вифлеем.

В этом известном мессианском фрагменте ἀρχων {князь} представляет собой перевод слова חַזַּק {жезл}¹. Логическая структура текста образуется чередованием двух тем, одну из которых, условно можно назвать темой отрока, поскольку речь идет о взрослении, а другую — темой мужа:

Тема отрока	Тема мужа
Похвала братьев	Подчинение врагов
Поклонение братьев	Скимен
Восходящий росток	Лев
Пробуждение	Князь и вождь
Сберегаемое для Него	Чаяние народов

Обе темы, как видно, рисуют картину мессианских ожиданий, причем завершение фрагмента с точки зрения композиции может быть отнесено к трем лицам — самому патриарху Иуде, упомянутому князю или вождю, и некоему отдаленному потомку Иуды². Все три вероятности не противоречат друг другу, поскольку речь идет о том, что «чаяние народов»³ будет относиться к роду Иуды, а значит, косвенно это чаяние возлагается на самого Иуду и всех его наследников⁴. Первым претендентом на роль непосредственного предмета пророчества является, конеч-

¹ Связка «жезл» — «князь» в раннеиудейской интерпретации была устойчивой (ср. CD VI. 20). В сир. Пс 154:19 евр. «жезл» переведен как «судья».

² Этот потомок представлял собой загадку для иудейской традиции. О других мессианских интерпретациях в таргумах и кумранской литературе см.: Collins J.J. Messianism and Exegetical Tradition: The Evidence of the LXX Pentateuch // The Septuagint and Messianism. P. 137.

³ МТ: עַמֵּי קִרְיָ {покорность народов}. Слово это редкое и трудное для объяснения, так как глг. с его корнем вообще не использовался. Не обязательно, по нашему мнению, редуцировать его к глг. קִרַּי со значением «ожидать», «надеяться», пытаясь понять логику пер. Вполне возможно, что само сущ. קִרְיָ понималось как «покорность» не только в смысле терпения, но и в смысле ожидания, тем более что производное от него имя קִרְיָ (Иакей) могло быть дано даже царскому отпрыску (см. Словарь-указатель, с. 152) и вряд ли выражало настроение рабской покорности. Таким образом, переводчик верно понял фразу в том смысле, что народы покорны своей судьбе, пока не наступит «отложенное» для того, кто является предметом общего чаяния (προσδοκία ἐθνῶν).

⁴ Существенное различие, которое необходимо здесь отметить, состоит в том, что МТ читает עַמֵּי קִרְיָ לִי {ему покорность народов}, тогда как за пер. LXX должно стоять עַמֵּי קִרְיָ הוּא {он — чаяние народов}.

но, царь Давид: образы восходящего ростка и поднимающегося скимна (молодого льва) указывают на его молодость и постепенное овладение царством; поклонение старших братьев позволяет провести параллель между ним и Иосифом (ср. тж. Пс 151). Однако Давид не стал «чаянием народов», а потому то, что «сберегается для него», должно было быть понято как отложенное на неопределенное будущее (ср. слав. ѿложѣнаѣ ѣмѣ)¹. Вопрос «кто поднимет его?» может указывать на отдаленность исполнения эсхатологических обетований, которые как бы «спят» до времени, и запрет приближать их человеческими усилиями². Позднее отголоски этого «сна», вероятно, зазвучат в новозаветной христологии, а именно — мотиве положения во гроб Иисуса Христа, истинного «льва от колена Иудина» (Откр 5:5).

Ожидаемого народами Спасителя Септуагинта, безусловно, называет «князем», так как слова «не оскудеет... пока не наступит» выражают не условие оскудения, а уверенность в том, что благословенный род *никогда* не прервется до наступления обещанного, которое, таким образом, тоже относится к носителю титула.

ΑΝΑΤΟΛΗ

Слово ἀνατολή {слав. востокъ} имеет в Септуагинте, согласно Юнгеру, два значения: «восход солнца и всход растений, т.е. отрасль»³. Они оба могут относиться ко Христу, поскольку для описаний Мессии характерна как солнечная символика, так и растительная⁴. Лучшим доказательством сознательности ото-

¹ МТ: כִּי יָבֹא שִׁילָה {пока не придет [?]} Уже для древних иудейских толкователей слово שִׁילָה было проблемным. Гебраисты связывают его с שָׁלוֹם {мир} и שָׁר {даны}, то и др. не слишком убедительно. За греч. пер., очевидно, стояло שָׁלוֹ — это можно перевести как «то, что ему» и как «тот — которому».

² Ср. аналогичные рассуждения в Шир-га-ширим рабба.

³ Большие пророки. С. 315, прим. 7.

⁴ «Отрасль — имя Мессии, соединяющее священнические и пророческие функции» (Двенадцать Библейских пророков. М., 2008. С. 127). В кумранском коммент. на 2 Цар 7:14 о Мессии говорится: «Он есть Отрасль Давидова, которая восстанет с Истолкователем Закона, [править] Сионом [в конце] времени. Как написано: «Я восстанавливаю скинию Давидову падшую». Это значит, павшая скиния Давидова есть тот, кто восстанет спасти Израиля» (4Q174 12–13). Здесь отражена та же метафорическая связь между «восстанием» или поднятием человека и ростом растения, на которую мы указывали выше. О связи растительного образного ряда с тематикой древа жизни см.: Юнгер. Вероучение Псалтири. С. 145. Значение растительных образов как выражающих мессианскую идею в

ждествления этих категорий может служить апеллирующая к ветхозаветному преданию апостольская фраза: «Ибо известно, что Господь наш воссиял (ἀνατέταλκεν) из колена Иудина...» (Евр 7:14). Здесь явная игра двойной семантикой слова: Христос есть одновременно и отрасль человеческого рода с конкретной генеалогией, и сияние Бога. Совпадение этих понятий производит определенный смысл: будучи «отраслью» дома Давидова и расцветая на конце «жезла», т.е. выступая в качестве последнего звена царской генеалогии¹, Мессия в то же время имеет неземное происхождение, род Его неизъясним (Ис 53:8), и таким образом он восходит *от* земли, но не *из* нее, т.е. поднимается, подобно солнцу, из-за горизонта. Поскольку во всех мессианских пророчествах еврейским прототипом имени ἀνατολή выступает слово פִּמָּז {росток, колос}, не имеющее значения восхода светила, здесь наличествует сознательная интерпретация со стороны переводчиков, ориентирующаяся на поэтическое отождествление роста утренних лучей с весенним ростом трав, типичное особенно для семитской поэзии.

Рассмотрим вначале краткий фрагмент из греческой книги пророка Иеремии, а затем связанные с ним и более пространные места из перевода пророчеств Захарии.

Иер 23:5–6 LXX

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я восставлю Давиду Восток праведный, и царствовать будет царь, и уразумеет, и сотворит суд и правду на земле. Во дни его спасется Иуда, Израиль поселится с надеждой, и сие имя Ему, которым назовут Его: Господь Иоседек.

изобразительном искусстве иудеев античного времени рассматривает Э. Гудэнаф в пространной редакции своего исследования по иудейской символике в греко-римском мире. (Ср.: *Schneider. Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1. S. 897*).

¹Жезл как символ удержания власти в кумранском толковании на книгу Бытия: «жезл правителя — это завет царствия, [и племена] Израилевы суть знамена (לִּטְאוֹת) его, до тех пор, пока не придет Праведный Помазанник, отрасль Давида. Ибо ему и его семени во все поколения обещан завет царствования над людьми его, которое он удержит» (4Q252, fr. 1 V 5). Аналогично у средневекового экзегета о Быт 49:10 — «Смысл стиха в том, что в любое время, когда существует царство в Израиле, колено Иуды достойно его» (Дисп. Нахм. 11). Жезл как символ потомства принадлежит к архетипическим символам: так, во сне Клитемнестры именно жезл прорастает у Агамемнона в ознаменование того, что он не останется без наследников (Софокл. Электра, 417–424).

Содержание этого фрагмента перекликается с высказыванием из христологического 71-го псалма: «Процветет во дни Его правда» (см. раздел III. 2.2). Отметим, что «Восток» здесь — имя или прозвание эсхатологического царя, которому также дается теофорное имя «*kúrios Iwsedek*». Последнему в еврейском тексте соответствовало бы *קדש יהוה*¹. Оно появляется здесь не случайно: Иоседек (что значит буквально Иегова-Праведный или Господь правды) был отцом Иисуса, первосвященника при Зоровавеле. Сам он не приступил к своим обязанностям из-за пленения и переселения в Вавилон. Таким образом, если предположить, что имя используется как символическое с учетом судьбы его носителя, здесь может иметься в виду возобновление Храма, храмового культа и прерванного священнодействия в мессианскую эру. Но если даже такое толкование признать произвольным, так как устной истории могли быть известны и другие лица с именем Иоседек, а кроме того пророчеством такое многозначительное теофорное имя могло быть дано и вне связи с историческими лицами, несомненно следующее: а) это имя священническое, так что благодаря ему Восток совмещает служение царя и священника, подобно другому лицу мессианских обетований — Мелхиседеку; б) в своем изводе данного стиха Септуагинта прямо усваивает Востоку священное непроизносимое имя *יהוה* в сочетании с родственным ему именем *קדש יהוה*.

Существует очевидная связь между пророчеством Иеремии в этой версии и двумя фрагментами книги пророка Захарии, в которых речь обращена к первосвященнику Иисусу, сыну Иоседека. По ним видно, что функции левитского священства, к которому принадлежал Иисус, отличаются от сотериологического достоинства, обладание которым связывается с именем «Восток»:

Зах 3:8–10

Услышь, Иисус, иерей великий, ты и ближние твои, сидящие пред лицом твоим, ведь они — мужи, зрящие дивное. Вот, Я ввожу раба Моего, Востока. Ибо камень, который Я положил пред лицом Иисуса, — на одном камне семь очей. Вот, Я вырою ров, говорит Господь Вседержитель, и осяжу всю неправду земли этой за один

¹ МТ: *יהוה קדש אשר יקראו יהוה קדש* {и вот имя, которым прозовут Его: Господь — оправдание наше}. Очевидно, перед глазами переводчика лежал другой текст.

день. В день тот, говорит Господь Вседержитель, будете звать, каждый ближнего своего, под виноград и под смоковницу.

Зах 6:9–15

И было слово Господне ко мне, говорящее: возьми тех, кто [вышел] из плена — из числа князей, достойных и понимающих это [т.е. время изгнания], и войдешь в день тот в дом Иосии, сына Софонии, возвращающегося из Вавилона, и возьмешь серебро и золото, и сделаешь венцы, и возложишь на голову Иисусу сыну Иоседека, иерею великому, и скажешь ему: так говорит Господь Вседержитель: вот Муж, Восток имя Ему, и под Ним воссияет, и построит храм Господень. Он примет добродетель и сядет и будет владеть на престоле Своем, и будет иерей справа от Него, и совет мирный между обоими. А венец будет терпящим и достойным и понимающим это, и в благодать сыну Софонии, и в псалом во Храме Господнем. И дальние — от них [тоже] придут и будут производить строительство в Храме Господнем, и узнаете, что Господь Вседержитель послал меня к вам. Это сбудется, если слушая послушаете голоса Господа Бога вашего.

В первом из этих отрывков еще не вполне ясно, не является ли ожидаемым Мессией или его непосредственным прообразом сам первосвященник Иисус; но во втором выясняется, что Иисус получает венец как один из «терпевших, достойных и понимающих» отложенное время пришествия того мужа, который именуется Востоком и должен построить храм. Он, очевидно, наделяется царским титулом и даже Божественной славой, потому что иерей будет находиться справа от него¹. Лицо это исторически не идентифицируется: хотя Зоровавель, современник Иисуса, и руководил строительством храма, но так как его правление

¹ МТ: וְהָיָה כְּהֵן עַל כִּסֵּא יְהוָה {и будет священником на престоле своем}. Похоже, что в прототипе LXX было וְהָיָה עַל כִּסֵּא יְהוָה {у престола его}, а «одесную» (ἐκ δεξιῶν) — это уже разъяснение толковника. Septuaginta Deutsch (ad loc.) интерпретируют это так: «Священник занимает, подобно царю в допленный период, место перед Йахве по правую сторону от Него (Пс 109:1, 79:18)». Однако представляется невероятным, чтобы переводчик употребил слово ἀμφότεροι {оба} по отношению к Йахве и предстоящему перед Ним царю-священнику. Следовательно, это священник предстоит царю, как в упомянутых псалмах царь предстоял Господу, а отсюда можно заключить, что эсхатологический царь Восток, обладая общей со священником человеческой природой, в то же время выступает как бы воплощенным присутствием Йахве на земле.

длилось недолго и потомки остались в безвестности, то, скорее, разочарование в его эпохе, не ставшей временем установления Царства Божьего, могло поддерживать мессианские ожидания¹.

Исходя из того, что Восток, о котором идет речь в первом отрывке, не тождествен великому иерею Иисусу, он обладает выдающейся сотериологической ролью. Глава, в составе которой появляется таинственный символ камня о семи очах (такие камни в связи с эсхатологией встречались нам и ранее), начинается с того, что Иисус предстоит Богу в оскверненных ризах, обвиняемый сатаной. По велению Бога эти ризы с него снимают, а вместо них он облачается в чистую одежду и первосвященнический кидар. Наш фрагмент представляет собой продолжение этой темы, а вместе два процитированных отрывка допускают целостную интерпретацию. Иисус, как первосвященник, собирает на себе грехи народа, поэтому он и облечен в скверную ризу. Но очищение этих грехов происходит не в обычной череде жертвоприношений, а иным, исключительным способом, для описания которого используется два символа: ров и пригоршня². Оба эти символа выражают один смысл: мгновенность истребления греховной вины, которая, как грязь, спускается в ров или единым касанием руки снимается. Происходит это после «введения» Востока как раба Господня и камня. Кончается первый отрывок описанием райского изобилия плодов. Связь второго фрагмента с первым, кроме одних и тех же имен, создает венец, надеваемый на голову Иисусу: в первом случае это кидар, во втором — награда за терпение и ожидание грядущего Востока, отношения с которым Иисуса изображаются как отношения священника с царем, при котором за Востоком признается несомненное первенство. В этом первенстве нет ничего удивительного, если предположить, что прообразом Востока является Моисей, а прообразом иерея, соответственно, Аарон. Завершается предсказание

¹ Ср.: Вайнберг. Введение в Танах. С. 109.

² Греч. ψηλαφήσω {осяжу} является точным пер. евр. יָשַׁם, от שָׁשׂ {ощущать, осязать}, — часто о слепых, — причем выражен именно смысл ощупывания рукой. Этот образ, несомненно, перекликается с противоположным ему — «Я обыщу Иерусалим со светильником, и накажу...» (Соф 1:12). Если у пророка Софонии Господь производит расследование, то здесь находит «весь грех земли» на ощупь, очевидно, для того, чтобы не смотреть на него, а смахнуть в ров, как смахивают грязь.

одной из центральных мессианских тем — участием в религиозной жизни Израиля тех, которые «придут издалека».

Сходный смысл усматривается в одном из текстов Исаии:

Ис 41:1–5

Обновляйтесь ко Мне, острова,
ибо князьям изменит [их] крепость.
Пусть приближаются и говорят,
пусть суд теперь возвестят.
Кто поднял с Востока Правду,
призвал ее к ногам своим, и она придет?
Покажет ее народам, изумит царей,
бросит на землю мечи их,
как хворост выкинет луки их.
И прогонит их, и протянется с миром путь ног его.
Кто сделал или сотворил это?
Призвал ее призывающий ее от начала родов.
Я Бог первый, и в грядущем Я есмь.
Увидели народы — и убоялись,
концы земли — и тут же приблизились.

В этом тексте нет указаний на лицо Мессии, но существенно для нас то, что Правда (רָצָה, δικαιοσύνη) восходит с Востока и, повинаясь одному Господу, охватывает всю землю в эсхатологической эре. Призывание Правды «к ногам» Господа делает ее одним из символов присутствия Бога в мире, которое обычно представляется как «место стояния ног Его» (ср. Пс 17:10, 98:5, 131:7). Призыв к обновлению систематически встречается в Септуагинте¹. Он может быть обращен к Иерусалиму или вообще к Израилю, но здесь, очевидно, под «островами» переводчик понимал народы земли, так как связывал этот призыв с тем, что их князья, буквально, «изменяют свою силу»². Иными словами, природные главы племен, которым по родовому праву принадлежит их власть, из-за неправды утратят ее, и она перейдет к Богу, в действительности владеющему правдой, а стало быть, и правом «от начала». Здесь опять, вольно или невольно, вступают

¹ МТ: החרישו {умолкните}, но LXX читали, конечно, חששו.

² МТ: לאמים חליפו כח {племена изменяют силу}, видимо, в том же значении утраты. С пониманием слова חלף в значении «князь» мы уже сталкивались.

в созвучие термины ἄρχοντες {князья} и ἀρχή {начало}, по смыслу противопоставленные друг другу. То, что данный отрывок, содержащий столько важных для нас коннотаций, не является, по крайней мере эксплицитно, христологическим, особенно ценно: это удостоверяет нас в понимании древними праведного Царства, которое должно было наступить на всей земле, как исключительно Божественного присутствия. Мессии здесь могло быть найдено место лишь в том случае, когда бы это присутствие концентрировалось в нем самом, т.е. когда бы он и был тем Востоком, с которого сияет Правда.

ΑΝΘΡΩΠΟΣ

Понятие ἀνθρώπος в Септуагинте соответствует имени אָדָם {Адам}, которое одновременно является родовым определением («человек вообще»), и слову ἄνδρ' {муж}, обычно указывающему на конкретную персону или на персону in abstracto, т.е. «всякого человека». Отсюда смешение в нем двух мотивов: индивидуального и родового, всечеловеческого.

Согласно книге Премудрости Соломона, которая, как отмечает Х. Фабри, «создает в описании "праведника" образ, во многом близкий к образу Мессии»¹, человек является «образом собственной особенности» (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος) Господа Бога (Прем 2:23). При этом сама Премудрость называется «образом благодати» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος) Его, потому что она, «будучи одною, все возмощает, и пребывая в себе, все обновляет, и через поколения в души святых переходя, друзей Божьих и пророков готовит» (ст. 7:26–27). Подобные воззрения уходили корнями в еврейский текст Библии, где народ, носящий на себе славу Божию, отождествлялся с виноградом и сыном человеческим (Пс 79:16,18), с «новосаждением возлюбленным» и «человеком из Иудеи» (Ис 5:7).

В регулярном наименовании Мессии Сыном Человеческим, которое до Евангелий отражено в сектантских источниках² и

¹ Fabry H.-J. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 277.

² В кн. Еноха Сын Человеческий имеет следующие признаки: «...лице которого было подобно одному из святых ангелов... ибо Господь духов избрал его, и жребий его пред Господом духов превзошел все благодаря праведности в вечность» (1 Ен. VIII. 46). Он был назван по имени прежде всех дней и сокрыт (48). «В нем живет дух мудрости... Он избран пред Господом духов по Его благо-

непосредственно восходит к Ветхому Завету, сказалась та сторона мессианской идеи, которая справедливо была отмечена И.Д. Амусиным: «Надо полагать, что одним из источников возникновения идей мессианизма... были представления о крайней ограниченности и обусловленности не только физических, но и моральных и интеллектуальных сил человека»¹. К мысли советского ученого необходимо добавить то, что человек при всей своей ограниченности должен был прославить Бога на земле, и потому Мессия был идеалом, не замещающим человека, но восполняющим все то, чего ему недоставало для оправдания своего бытия в мире. Таким же, по необходимости, было его отношение к Израилю как народу Божию.

Помимо видения пророка Даниила, в котором исключительная роль в судьбах мира усваивается «как бы Сыну Человеческому», в нескольких мессиански значимых местах греческого Ветхого Завета речь идет о лице, которое называется просто «человеком». Из них чаще всех упоминается в исследовательской литературе пророчество Валаама:

Чис 24:7–9

Произойдет человек от семени его [т.е. Израиля], и будет обладать народами многими; и возвысится над Гогом царство его, и возрастет царство его. Бог извел его из Египта, слава его как единорога. Поест племена врагов своих, жир их истончит, стрелами своими пронзит врага. Возлег он, почил, как лев и как скимен: кто разбудит его? Благословляющие тебя благословенны, и проклинающие тебя прокляты.

Чис 24:17–19

Покажу его, но еще не теперь. Восхваляю, но не приближается. Воссияет звезда от Иакова, восстанет человек от Израиля и погубит князей Моава и пленит всех сынов Сифа. И будет Едом уделом, будет уделом Исав, враг его, — Израиль сотворил это в силе. Он восстанет из Иакова и погубит спасающегося в городе.

волению» (49). Воссядет на престоле (51). Помазанник (52). Ему принесут дары на островах (52). Судия (55). «И Господь духов будет обитать над ними, и они будут жить вместе с тем Сыном человеческим» (Х. 62).

¹ Амусин И.Д. Кумранская община. М., 1983. С. 162.

Оба вхождения слова «человек» в этом тексте являются проблемными для научной интерпретации при соотнесении его с еврейским. Во втором фрагменте ἄνθρωπος — перевод уже знакомого нам и мессиански нагруженного термина כְּשֵׁל {жезл}. Здесь вероятнее было бы ожидать эквивалента в виде ἄρχων {князь} или βασιλεὺς {царь}, но переводчик, видимо, руководствовался целью связать обе части пророчества указанием на одну личность¹, а потому использовал слово, употребленное ранее, тем самым указав и на его экзегетическую значимость. В первом фрагменте, однако, появление этого самого слова считается решительно непонятным². МТ гласит: יֵזֶל מִים מְדִלּוֹ וְזָרָעוֹ בְּמִים רַבִּים {будет течь вода из ведер его, и семя его — на водах многих}. Можно предположить, что перевод чисто интерпретативен: тогда «воды многие», что довольно традиционно, поняты как «народы многие», слово «семя» отнесено к некоему потомку Израиля, а образ сочащихся влагой сосудов, — актуальный для народов пустыни в своем собственном смысле, — истолкован уже в связи с темой будущего наследника. С точки зрения мессианского сознания переводчиков эта версия в высшей степени интересна, однако трудно допустить, что перевод мог так далеко и неаккуратно отстоять от оригинала. Во этом случае конъектура еврейского текста не будет выглядеть более невероятной: יֵזֶל מִן מְדִלּוֹ וְזָרָעוֹ בְּעַמִּים רַבִּים {выйдет [некто] из потомства его, и мышца его на народах многих}. Хотя эта конъектура чисто произвольна³, она показывает, что текст мог быть достаточно иносказательным для того, чтобы требовать разъясняющего, и в то же время не слишком отклоняющегося от его буквального смысла перевода.

¹ Ср. Septuaginta Deutsch, ad loc.

² Комментаторы Septuaginta Deutsch относительно данного чтения в ст. 7 пишут, что «его вряд ли можно объяснить». Они выдвигают, однако, предположение, что переводчик метафорически проинтерпретировал «воду» как «семя», преимущественно ввиду ед.ч. стоящего при ней глагола. Но то, что вода, льющаяся из ведра, могла быть понята как указание на хорошее потомство, совершенно не объясняет, откуда взялся «человек», явно — в особенности во втором фрагменте — представляющий собой отдельную личность, а не вообще потомков.

³ Существующее в евр. языке слово מוֹלֵד {рождение} в Библии не употребляется, но его синоним ж.р. מוֹלֶלֶת {род, рождение, потомство} встречается неоднократно, в том числе один раз в кн. Чисел (ст. 10:30), где оно переведено как γενεά {род}. В нашем случае использование слова «семя» объясняется тем, что речь идет о прямом потомке Израиля, а не о простом родстве.

С точки зрения ветхозаветной христологии в процитированных текстах обращают на себя внимание следующие детали.

Ожидаемый «человек» получает благословение как Израиля, так и Иуды. К последним относится повторение слов из 49-й гл. Бытия: «Возлег он, почил, как лев и как скимен: кто разбудит его?»

Ему, как личности, принадлежит царское достоинство. Заметим, что в Септуагинте речь идет об одном лице, тогда как в сектантской интерпретации «Дамасского документа» здесь говорится о двух различных служениях: «Звезда — это Истолкователь Торы, пришедший в Дамаск... Жезл — это князь всего общества» (CD VI. 19–20).

Он является в далеком будущем и противостоит эсхатологической угрозе в лице Гога¹.

При нем перестают быть самостоятельными народами Моав и Едом. Именно эти народы названы не случайно, так как моавитяне первыми ввели сынов Израиля в идолопоклонство, а иудеи в пророческую эпоху «символизировали главного врага Израиля этого времени»². Потомки Сифа, которыми, в принципе, являются все живущие на земле люди, будут «взяты в добычу» (פרוצעוּם)³.

Его не остановят городские укрепления. Последняя фраза пророчества вводится союзом «и» как резюмирующая, ее можно понять следующим образом: «Итак, восстающий от Иакова погубит надеющегося на городские стены». Это указывает, во-первых, на окончательность победы, так как город обычно становился прибежищем разбитого войска; во-вторых, на полное истребление вражеских «князей», поскольку в городах спасались от военных нашествий представители аристократии.

¹ В МТ — Агаг (אגג), царь амаликитян (1 Цар 5:8 и др.). О Гоге говорится в книге пророка Иезекииля, в том числе следующее: «Так говорит Господь Бог: не ты ли тот самый, о котором Я говорил в древние дни чрез рабов Моих, пророков Израилевых, которые пророчествовали в те времена, что Я приведу тебя на них?» (Иез 38:17) Чис 24:7 по LXX — единственное место, в котором до этого упоминается Гог.

² Lust J. Major Divergences between LXX and MT in Ezekiel // The Earliest Text of the Hebrew Bible. Atlanta, 2003. P. 89.

³ Ср. кумранское толкование: «Шествует звезда от Иакова и восстает скипетр от Израиля, и сокрушит края Моава, и уничтожит всех сынов Шета» (14QTest. 2–13). Почему здесь говорится о «сынах Сифа» — отдельный вопрос. Может быть, с учетом «сифитской» интерпретации Быт 6, речь идет и Рефаимах.

Другой необычный контекст введения слова *ἄνθρωπος*, также заслуживающий внимания, представлен в тексте Псалтири:

Пс 86

Сынам Кореевым. Псалом песни.

Основания Его на горах святых:

любит Господь врата Сиона

больше всех селений Иакова.

Преславное сказано о тебе, град Божий!

Вспомню Раава и Вавилон ради знающих Меня.

И вот, иноплеменники, Тир и народ Ефиопский,

они родились там.

Матерь Сион — скажет человек.

И человек родился в ней.

И Он основал ее — Всевышний.

Господь поведает в Писании о народах

и князьях тех, что родились в ней.

Ибо веселящихся всех жилище — в тебе.

Псалом уникален, так как рассказывает о вписании языческих народов в книгу жизни или священной истории. Помимо Египта и Вавилона, которым спасение обещается и в других пророчествах, здесь родившимися на Сионе изображаются филистимляне¹, финикийцы и эфиопы. Событие подобного рода имеет очевидно эсхатологический характер. Древнееврейский текст непонятен: *וּלְצִיּוֹן יֹאמַר אִישׁ וְאִשׁ יֵלֵד בָּהּ וְהוּא יִכְנַנ עָלֶיהָ* {а о Сионе скажет всякий — всякий, родившийся там — что основал его Всевышний}. Эта фраза как будто не связана с предыдущими и последующими. Греческий текст восполняет связь, восстанавливая слово «матерь» в начале стиха². С учетом гебраизма в синтаксисе получается, что Сион рождает всякого человека, который признает его матерью. Но тогда в смысловом отношении повисает в воздухе фраза «И Он основал ее — Всевышний». Синтаксически она так органично следует за предыдущей, что возникает

¹ Наименование филистимлян «иноплеменниками» традиционно для Септуагинты, введено в ней сознательно (ср. 1 Пар 10:1), видимо, ввиду того, что генетически они не принадлежали к народам Ханаана. Подробное географическое описание прибрежной Палестины как «земли иноплеменников» с центром в городе Азот дается в 1 Мак 4:22, 5:66.

² Возможно, его прототип выглядел так: *וּלְצִיּוֹן אִם יֹאמַר אִישׁ ...*

впечатление, будто этот родившийся в Сионе человек и назван «Всевышним». Создавалось ли оно у читателей дохристианского времени, мы не можем узнать¹, но во всяком случае рассматриваемый текст важен для нас в том отношении, что указывает на употребление имени ἄνωρος как указывающего на общую для всех людей природу. Это могло учитываться при переводе других, уже безусловно мессианских фрагментов.

1.2. Учение о Премудрости

Начать исследование мессианской идеи в эпоху перевода Септуагинты с темы Премудрости побуждает не то, что впоследствии в христианском богословии Христос был назван Премудростью Божией (σοφία τοῦ θεοῦ) и тем самым осмыслен как «начало создания Божия» (Откр 3:14), конечно, не без ретроспективного прочтения греческого Ветхого Завета (ср. Притч 8:22)². Методология подобного исследования не вправе использовать способ телеологической ретроспекции так, как это делали отцы Церкви, поскольку видение опережающего логический порядок появления идей в истории предполагает наличие особого духовного опыта, свою претензию на обладание которым рядовой исследователь не может удостоверить³. К тому же именно выполнение скромной задачи конкретно-исторического комментария текста сохраняет его как рамку для дальнейших истолкований любого уровня духовной зрелости. Но дело обстоит таким образом, что у интерпретации личности Христа как Премудрости Божией в раннем христианстве были вполне конкретные библейские предпосылки⁴,

¹ С большой вероятностью новозаветную параллель к этому псалму составляют слова св. апостола Павла: «Вышний Иерусалим свободен, он — мать всем нам» (Гал 4:26).

² В связи с этим Дж. Данн полагает, что «первой новозаветной христологией, включавшей в себя идею предсуществования Христа, была христология Премудрости» (*Dunn. Christology in the Making. P. 209*).

³ Ввиду этого вполне справедливым представляется замечание В.К. Шохина, что выстраивание на основании религиозного опыта «единственно правильной методологии» в наше время фактически оборачивается не более чем выговариванием себе свободы трактовать ее «исходя из личной интуиции» (*Шохин В.К. Философия религии и ее исторические формы. М., 2010. С. 25, прим. 2*).

⁴ Ср.: *Fabry. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 289*.

исследование которых позволяет лучше понять основную идею христианства как религии Богочеловека для всех народов.

С самого начала рассказ евангелистов о жизни, личности, обстоятельствах рождения и деяниях Иисуса из Назарета множеством текстуальных аллюзий был связан с темой Премудрости в священных книгах иудеев¹. Но если ограничиваться обращением только к иудеям, эта связь нисколько не выясняется, так как провозглашение одного человека воплощенной Премудростью само по себе совершенно не объясняет условий, на которых оно может быть воспринято всерьез. Премудрость универсальна, она является желанной целью для всех разумных людей на земле (Екк 2:13) и объединяет иудеев и язычников по крайней мере в том, что ни те, ни другие не обладают ею (Екк 7:24). В своей универсальности она так далека от всего человеческого, что идея ее воплощения в теле конкретного человека могла восприниматься только как парадокс, а любая персонализация образа Премудрости (Библия изобилует подобными приемами) — как антропоморфизм. Но как раз антропоморфизм есть слишком существенный элемент картины мира на любом этапе истории мысли, чтобы можно было отмахнуться от него как от рядового проявления «наивности». На это обстоятельство указывает К.А. Сергеев, чье употребление термина «антропоморфизм» взято нами за основу: «Как бы мы ни подвергали мир деантропоморфизации, антропоморфизация будет в той или иной степени присутствовать в силу основного условия становления и бытия человеческой личности»².

Указанный автор делает важную оговорку, что, всегда наличествуя в мышлении, антропоморфизм не всегда является мировоззрением³. В этом своем качестве он присущ только «первобытному» или «наивному» сознанию и задает основные координаты архаического мировосприятия, начавшаяся же рефлексия прео-

¹ Существенно то, что Иисус выступает в них не как мудрец (наоборот, слово «мудрец» в Евангелиях и посланиях чаще всего употребляется иронически), но как сама Премудрость: Он всеведущ, нравственно безупречен, имеет особое, только Ему одному свойственное отношение к Богу, повелевает стихиями, учит и обличает людей «как власть имеющий, а не как книжники» (Мф 7:29).

² Сергеев К.А. Ренессансные основания антропоцентризма. СПб., 2007. С. 89. О том же фактически писал В.И. Несмелов, анализируя понятие «анимизм», в статье «Вера и знание с точки зрения гносеологии».

³ Там же.

долевают и преобразуют его. Антропоморфизм как мировоззрение износился в период античности, подвергнутый критике уже Ксенофаном. Следствием этого износа к началу новой эры одинаково явились культ цезаря, поместивший в центр вселенной человека из плоти и крови, своими полномочиями превзошедшего человекоподобных богов, и намечающийся гностицизм, постулировавший трагическую разорванность мироздания, непреодолимую метафизическую разлученность его духа и плоти, т.е. практически смерть антропоморфного мира. К началу новой эры тени великих предков, каковыми виделись Эвгемеру образы богов¹, совершенно поблекли, коллективная память об их деяниях, человеческих и божественных одновременно, перестала быть источником религиозного воодушевления. Между свойственным человеку в его земном обличье и тем, что прилично богам, легла строгая и недвусмысленная граница; мифы, еще во времена Платона подвергнутые критике с позиции морализирующего разума, стали аллегориями.

В этих условиях как мог эллинский ум, даже при всем желании сердца, поверить Богу евреев, столь «по-человечески» ревнивому, воинственному, жестокому и милующему, раскаивающемуся, обещающему, верному слову, но и оказывающему предпочтение как будто на основании чистого произвола? Известно, что частные обращения в иудаизм были нередки, а количество слушателей из язычников, приходивших в синагоги, могло тем более обнадеживать проповедников². Однако все это следует рассматривать лишь как исключения на фоне основной тенденции античной культуры и философии, засвидетельствованной в памятниках, создававшихся на протяжении нескольких веков, а она была очевидно антиантропоморфной. Эта тенденция, которую вовсе не обязательно рассматривать в духе старого детерминизма как историческую неизбежность или необходимость,

¹ Эвгемеризм, по всей видимости, обладал хорошими архаическими корнями, чем объясняется и длительное сохранение им эвристического потенциала. Согласно Ю.А. Кулаковскому, культ предков предшествует эпосу Гомера. «Не теми жалкими и ничтожными смертными, как живущие ныне, были они в пору своей жизни на земле, не тот удел предоставлен им богами по смерти» (Кулаковский Ю.А. Смерть и бессмертие в представлениях древних греков // Эсхатология и эпикуреизм в античном мире. СПб., 2000. С. 78).

² См. об этом: Левинская И.А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 62–67; Barclay J. The Jews of the Diaspora // Early Christian Thought in its Jewish Context. P. 34 f.

описывает, тем не менее, развитие и состояние общества, покорившегося — не только внешне, но и по существу, в лице своих видных мыслящих представителей — христианству к середине «золотого» для христианской мысли IV в. Собственно, у христианских авторов, часть которых все еще носила философский плащ, продолжается критика антропоморфных представлений как в языческих мифах и ритуалах, так и в иудейских интерпретациях Писания¹. Тем откровеннее выглядит озадачивающее, на первый взгляд, сочетание этой критики с безоговорочной верой в Иисуса Христа, *пришедшего во плоти*, что можно видеть уже в книгах Нового Завета — прежде всего, конечно, в речи первого христианского мученика Стефана: «Соломон же построил Ему дом. Но Всевышний не в рукотворенных храмах живет, как говорит пророк: Небо престол Мой, и земля подножие ног Моих; какой дом созиждете Мне, говорит Господь, или какое место для покоя Моего? ...Се, вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян 7:47–49,56).

Это сочетание несочетаемого становится понятным в связи с исторической долгией Ветхого Завета, Бог которого — именно как Бог Завета и обетований — был проповедан язычникам сначала в синагогах, а затем в церквах. Должен был воплотиться и заговорить человеческим голосом Логос (Разум, Смысл) Бога, чтобы все то, что было до этого сказано Богом слишком по-человечески, могло быть воспринято как исключительно Божественное². Не случайно поэтому отцы Церкви были склонны расценивать все ветхозаветные теофании как явления Логоса. Согласно их толкованиям, еще в Ветхом Завете Логос, т.е. Божественный Разум, Смысл, усвоил Себе человеческий язык, и означало это лишь одно: все перипетии катастрофической еврейской

¹ Относительно язычества этим переполнены труды апологетов, относительно иудаизма см., напр., Послание Варнавы. Отдельного внимания заслуживает критика ритуализма Филоном Александрийским (напр., в трактате О херувимах, 95), которая не могла не повлиять на интерпретацию Ветхого Завета в Александрийской школе.

² Другой вариант решения вопроса — отнесение всех антропоморфных изображений Бога в Библии к Ангелу, т.е. ограниченному созданию, опосредующему Его трансцендентную отрешенность. Подобные воззрения приписываются иранским историком XII в. Мохаммадом аш-Шахрастани секте «пещерных людей», живших за 400 лет до Ария Александрийского и ставших, как полагает этот историк, предшественниками начатого им движения. См.: *Тантлевский. Мелхиседек и Метатрон. С. 57.*

истории, представляющиеся изначально только как результат волюнтаристского выбора Бога и Его иррационального следования Своей воле, на самом деле имели цель и смысл в подготовке воплощения, которое само было замыслом (а тем самым и целесообразностью) не только для еврейской истории, но и для ее мирового фона, ее антиистории. Лишь в историческом событии, какова жизнь Иисуса из Назарета¹, история может иметь собственно исторический смысл и тем самым быть оправданной как история. Очевидно, что это событие будет и ее завершением, сколько бы веков ни стоять миру после него. В противном случае она может иметь смысл только вне себя, но тогда Библия как глубоко историческая, благодаря своей человечности, книга может быть рационально интерпретирована и оправдана только через операции, не оставляющие камня на камне от ее историчности, будь то гематрия, аллегореза или «высшая критика» в рамках либеральной теологии. Поскольку же это так, то Божественное Слово, взяв на Себя в воплощении все «человеческое» Бога евреев, тем самым примирило в Себе тех, кто был принят в историю и кто был до времени оставлен вне ее, кто жил «знамениями» и кому оставалось искать «мудрости», кто находил утешение только в субъективном и кто спасался от превратностей судьбы только в объективном, — одним слово, иудеев и эллинов. Такова логика осмысления Ветхого Завета у апостола Павла (Еф 2:14–19).

Человеческий разум (а именно в отношении к нему заключалась универсальность эллинства, узнаваемая и признаваемая образованными евреями) был бы освобожден от соблазненности антропоморфизмом Откровения через демонстрацию финала его в рождении не антропоморфной, а подлинно человеческой личности, которая была бы одновременно воплощением, т.е. пришествием в мир через все проявления человеческого, также не антропоморфной, а подлинно Божественной разумности в отношении мира. Последняя определяется и как предвидение, предопределение, замысел, промысел и полностью охватывает разумный смысл истории как предвечный «совет» о своем воплощении в ней, объясняя весь иррациональный ход ее через

¹ Справедливо отмечает один из современных философов, что в сознании древних христиан, как и их противников, «Иисус был фигурой не мифологии, а истории» (*Кесич В.* Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев, 2006. С. 51).

ожидание: история не текла к череде «золотых веков», а накатывалась и нагнеталась перед явлением всемирного масштаба, готовя его как взрыв, на энергии которого и продолжилась видимость истории после него, в то время как наступила уже чистая эсхатология. Следует обратить внимание на то, что для античного мышления все это — смысл, замысел, судьба, предопределение — неантропоморфные категории, так как разумность, с точки зрения классической философии античности (в этом сходятся платоническая, перипатетическая и стоическая школы), в чистом виде принадлежит не человеку, а космосу или организующему его Богу и миру идей. Поэтому человек поздней античности хорошо понимал, что замысел о человеке, воплощенный в Иисусе Христе, ничего общего не имеет с человеческим, т.е. порожденным энергией частного изменчивого воления, замыслом — он есть «тайна, сокрытая от веков и родов» (Кол 1:26), «мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но... премудрость Божия, тайная, сокровенная» (1 Кор 2:6–7).

Поскольку невозможно понять идею воплощения без учета того, что «человеческое» Бога, которым так насыщена Библия евреев, должно было быть «заземлено» и либо аллегорически¹, либо исторически объяснено, для того чтобы она могла стать Библией всех народов, постольку же нельзя понять этой идеи

¹ Попытка аллегорического оправдания Библии, предпринятая Филоном в том же I в. и также на основе текста Септуагинты, с точки зрения ее просветительских задач оказалась бесплодной. Была ли она прежде всего направлена на язычников или на самих иудеев, — об этом разные исследователи высказываются по-разному, — но ни те, ни другие практически не отзывались на сочинения даровитого александрийского философа, и только христиане стали его благодарными читателями, уже имея собственную почву для восприятия разработанных им филигранных приемов символической герменевтики. Причина этой неудачи (поскольку сам Филон вряд ли предназначал свои труды для представителей чуждого ему мессианско-апокалиптического направления) усматривается как раз в отталкивающей неестественности аллегорического прочтения всех библейских антропоморфизмов (и большинства фактов священной истории), которая перестала быть заметной только после того, как их связность и органическая целостность были надежно защищены и как бы запечатаны событием пришествия Мессии. Коротко говоря, если Филон защищает Библию *перед* законным требованием общезначимости смысла (в котором состоит существо этически ориентированной античной рациональности) ценой ее аллегоризирующей деконструкции, то Евангелие спасает ее всю для этого требования ценой сошествия Бога на землю.

без философской, в античном смысле употребления этого слова, жажды обладания мудростью. Оно, это обладание, приравнивалось к знанию прежде всего не человеческой, а божественной целесообразности: вещей сперва божественных, а потом только человеческих, причем и последних — не как изобретенных человеком, а как делающих его самого частью космического целого. Потому особенно требуют внимания свидетельства, говорящие о том, что такая жажда была не чужда человеку библейской эпохи. Апостол Павел, по-видимому, знает о ней и связывает ее со стремлением к человеческому совершенству, объявляя пределом последнего «меру полного возраста Христова» (Еф 4:13), «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2:3). Но мы полагаем, что и в евангельских текстах обнаруживается та же зависимость, когда воплощенная Премудрость Божия называется Сыном Человеческим. Историческая осмысленность этого отождествления видится в том что, проглаголавшая человеческим языком Премудрость оказывается теперь доступной для человека на пределе его человечности, и так вводится в Премудрость все «человеческое» Бога Библии — как включенное в единый замысел истории.

Но для еврея оно, по существу, и не нуждалось в таком включении, поскольку Бог, Своей непостижимостью заставляющий разум народов умолкнуть, избрал еврея из всех народов без посредства разума и сказал ему доверительное «Не бойся, с тобою есмь» (Ис 41:10). Екклесиаст, обзревая мир, находит мудрость как целое сокрытой в Боге, а человеку доступными только ее осколки, как «рожны воловы», уберегающие от зла¹. В силу этого стремление к мудрости как постижению общего смысла, логоса бытия мира становится актуальным для еврея, — мы подразумеваем человека, который остается в координатах библейского мышления, — только в двух случаях: либо при утрате ощущения избранничества, в попытках «теургического» решения этой проблемы, либо при наличии желания, чтобы Бог Израиля был

¹ Именно так (τὰ βοῦκέντρα) интерпретируются в Екк 12:11 LXX евр. כּוֹלֵי {колы} и, по всей видимости, справедливо (ср. Словарь-указатель, с. 90). Поэтому весьма вероятно также и то, что именно на понятии о Христе как Премудрости Божией основана метафора, услышанная при обращении будущим апостолом Павлом, который и сам впоследствии будет сравнивать себя с волон, — σκλήρον σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν {трудно тебе прать против рожна}.

прославлен и познан всеми народами мира. Исполнение именно этого последнего желания неизбежно предполагает переход с уровня приватного языка заветов и обетований на уровень универсального языка смысла. Септуагинта дает материал для исследования такой ситуации. Как представляется, не случайно весь корпус Премудрости ассоциируется прежде всего с именем Соломона — царя, который при освящении Храма в Иерусалиме молился о том, чтобы в него для призвания Бога приходили все народы. Возводить ключевые идеи этого корпуса, даже в неканонических разделах, к самой же эпохе эллинизма было бы по-настоящему правомерно лишь в том случае, если бы удалось надежно доказать, что предания о международной религиозно-просветительской активности Соломона возникли в этот период. Однако древность исторических книг Библии скорее доказывает обратное. Поэтому любая из идей, связанных с библейской открытостью народам, требует самостоятельного анализа и сопоставления с библейским целым. Септуагинта может рассматриваться в этом ракурсе а) как перевод канонических книг, б) в расширенном составе канона: как сборник добавлений к корпусу Премудрости и текстов, содержащих тематические параллели с книгами корпуса.

Премудрость как субъект

В канонической книге Притчей Соломона Премудрость впервые концептуализируется и олицетворяется, даются начальные определения ее и в целом задается та тема, которая будет разрабатываться в других книгах корпуса. Тот факт, что нигде ранее Премудрость и не концептуализируется, и не олицетворяется, располагает к увязыванию этих двух аспектов между собой. Человеческая мудрость, в отличие от Божественной, нигде в Библии не описывается как субъект, хотя другие психологические категории — душа, сердце, дух и т.п. — нередко поэтически олицетворяются и противопоставляются человеку. В этом нарочитом противопоставлении, однако, незаметно никакого усвоения им особой субъектности, никакого дробления личности человека подобно тому, как это происходит, например, в антропологии древнего Египта. Наоборот, беседа псалмопевца с собственным сердцем или с собственной душой, которая «смущает его», потому что сама «прискорбна» (Пс 41:12), как раз подчеркивает его

субъектность, несводимую к отдельным психологическим состояниям. Он убеждает свою душу оставить скорбь не потому, что она властна принимать решения, но потому, что и помимо ее наличной феноменологии он властен над ней. Слово «душа» здесь представляет часть личности, ее чувствительное начало, которое подчинено волевому. Последнее рассматривается вообще как основной субъективный источник религии: «Душа моя... уповай на Господа, ибо я еще буду славить Его» (Там же). Такого рода высказывания освещают природу библейского волюнтаризма, в котором намерение человека заведомо сильнее, чем его переживание.

Соответственно, то, что мудрость никогда не противопоставляется человеку как его же олицетворенное качество, которое, например, что-то говорило бы ему или, что совсем странно представить, выслушивало бы от него соображения и упреки, связано с ее неспособностью быть «частью» сознания, сопологаемой другим частям как инструментам субъектности. Она есть *иное* в человеке — собственно, субъектность Бога в нем. Стяжавший мудрость понимает императивное значение всех ее требований, усваивает их как свою субъективную потребность именно в силу того, что последняя уже сформировалась в нем как потребность в объективном, и в мудром поступке немыслима даже малая доля свободного выбора между одинаково проблематичными альтернативами. Таким образом, мудрость выступает как правильная оценка предмета (суждения, решения, поступка), обеспеченная наличием эталона, никак не связанного с человеческими предпочтениями. Но это само по себе не требует ее олицетворения как Премудрости Божией, достаточно было бы назвать ее таким же проявлением Божественной заботы, как сила, крепость, верность, милость и т.п. Зачем же она, с формальной точки зрения, противопоставлена Богу как субъект субъекту? Обычно предполагается, что это связано с ее функциями онтологического посредника¹: осознание трансцендентности Бога как абсолютной

¹ В учении неканонических частей корпуса Премудрости об онтологическом посреднике усматривают даже влияние конкретных философов: Антиоха из Аскалона и Евдора Александрийского. См.: *Kaiser. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie*. S. 336–337. Эллинистическое влияние в кн. Премудрости Соломона современные исследователи находят и в том, что она «подчеркивает роль космоса как посредника между Богом и человечеством» (*Collins. Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. P. 330).

удаленности от всяких категориальных определений требует представления Его качественной определенности в творении как инобытия Его Самого, которое описывается путем отвлечения и наделения персональными характеристиками какого-нибудь наиболее репрезентативного свойства. Наряду со «словом», «духом» и подобными, даже в большей степени, чем они, представительно качество мудрости — как исчерпывающим образом характеризующее личность на высшей стадии ее возможного развития. Тем самым, здесь мы имеем не более чем пример антропоморфизма, причем именно в качестве мировоззрения. Но так ли это на самом деле?

Представляется очевидным, что абстрагирующее созерцание трансценденции не было самоценным для библейского человека, мышление которого о Боге всегда конкретно. И в корпусе Премудрости если персонификация Премудрости Божией служит апофатическому богословствованию, то последнее, в свою очередь, само должно иметь место, но найти его там в виде цели всех устремлений не представляется возможным. Единственное, что заметно в отношениях между Богом и Его Премудростью, — это характер Бога как волящего субъекта, Который Своей волей действует в Премудрости, *посредством* ее, *ради* нее — в истории, где она подразумевается как своего рода *causa finalis*. В связи с этим ее персонификация предстанет не как начало эманативного развертывания, а как введение в библейский образ Бога элемента диалога или совещательности, что задает как бы объемность разумного усмотрения всего бываемого через волю Бога, *свидетельствует* о наличии замысла, коим сам же и является, тем самым изымая характер Его действий из иллюзии волюнтаристской прямолинейности: ведь Бог «создал» Премудрость как «начало путей Своих, в дела Свои» (Притч 8:22 LXX). Выходит так, что Он не только распоряжается ею, но и ничего не делает без нее. Как прелюдию к такого рода совещательности можно рассматривать любование Бога творением в 1-й главе книги Бытия, когда, например, отделение света от тьмы вызывается оценивающим созерцанием качественности света: «Увидел Бог свет, что он хорош». Из всех созданий только при творении человека не говорится отдельно, что он хорош, однако этому акту предшествует уже ясно прописанное «совещание», при котором Бог, обращаясь к условно-

му собеседнику, говорит о Себе во множественном числе: «Сотворим человека по образу Нашему»¹.

О том, что сознание древнейших переводчиков Библии было глубоко проникнуто уверенностью в наличии у Бога объективирующего начала, можно заключить по регулярности употребления слова «истина» (ἀλήθεια) как перевода евр. מֶלֶךְ, означающего также «верность», «правду» и другие, более субъективные, чем «истина», категории². Оно выступает обычно в паре с τὸ πρὶν при апелляции к самым основным свойствам Божества, проявляющимся в отношении к человеку, например: «Милость Твоя и истина Твоя да охраняют меня непрестанно» (Пс 39:12). В этом случае τὸ πρὶν переводится как «милость» (ἐλεος), если же речь идет о нем как о человеческом качестве, то это всегда только «праведность». Иными словами, человеческой «праведности» соответствует Божественная «милость», а Божественная «истина» отвечает обычно человеческой «верности» (πίστις)³. Как две миродержительные силы, Истина и Милость «предходят пред лицом» Божиим (Пс 88:15). Они часто являются утешением для человека, потому что категория «истины» никогда не теряет в Ветхом Завете смысла *верности* Бога Своим обетованиям. Но, будучи верен Завету, Господь по необходимости верен и Закону. «Как велика милость Его, так велико и обличение Его» (Сир 16:13). Поэтому «истина» имеет характер Божественной справедливости, которая судит и наказывает человека: «Знаю, Господи, что праведны суды Твои и по истине (מֶלֶךְ, ἀληθεία) Ты смирил меня. Пусть же милость (τὸ πρὶν, τὸ ἐλεος) Твоя утешит меня, по слову Твоему к рабу Твоему. Да приидет на меня милосердие Твое, и я буду жить; ибо Закон Твой — предмет заботы моей» (Пс 118:75–77). Так возникает диалектика Закона и Благодати, которая найдет окончательное разрешение в словах апостола Павла: «Всех заключил Бог в непо-

¹ Следует принять во внимание, что для Ветхого Завета речь Бога о Себе во мн.ч. не характерна. Поэтому древние экзегеты полагали, что Бог обращается здесь или к ангелам (иудейское толкование), или к Своей Премудрости (христианское толкование).

² Значения термина מֶלֶךְ: прямой путь (Быт 24:48), благодеяние (Быт 32:11), праведность (Исх 18:21 ἀνδρας δικαίους), «точная правда» (Втор 13:15, 17:4 ἀληθώς τὸ ρῆμα), верный знак (Нав 2:12), право (Суд 9:16), истина как предсказание будущего (3 Цар 17:24, 22:16), верность (4 Цар 20:3, Ис 38:18–19), справедливость (Пс 18:10 τὰ κρίματα ἀληθινά, Ис 38:3 μετὰ ἀληθείας, Иез 18:8 κρίμα δίκαιον).

³ Впрочем, отношения между ἀλήθεια и πίστις более сложны: то и другое бывает как человеческим, так и Божественным свойством.

слушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11:32). В христианстве онтологическое тождество милосердия и справедливости станет основой догмата об искуплении. Где эти две категории разлучены, в искуплении нет нужды, достаточно прощения как акта суверенной воли¹.

Отношение Бога к двум Своим основополагающим силам объективирует их. Септуагинта выражает его через глагол ἀγαπάω {любить}:

Ибо милость и истину любит Господь,
Бог благодать и славу даст,
Господь не оставит без благ
тех, кто поступает незлобиво.

(Пс 83:12)²

В античной философии однажды был поставлен вопрос, на который подобная формулировка дает ответ, — это ключевая проблема Платоновского диалога «Евтифрон», заключающаяся в соотношении между богоугодным и благочестивым. Библейской мысли, конечно, в целом чуждо то, к чему клонит Платон, а именно, утверждение независимого существования мира идей. Но если принять во внимание неоплатоническую трактовку афинского классика, где весь мир идей иерархически возводится к Единому, то здесь можно видеть больше близости с Ветхим Заветом, согласно которому Бог и не *назначает* истину как нечто произвольно заданное, и не *созерцает* как нечто вне Себя сущее, а *любит* ее. В этом качестве истина отождествляется с мудростью:

Вот, я в беззакониях зачат,
и во грехах родила меня мать моя.
Вот, Ты истину возлюбил,
неявленное и сокровенное Премудрости Твоей явил мне³

(Пс 50:7–8)

¹ Ср. в иудейской традиции: «Там, где правосудие, нет милостыни, а где милостыня, нет правосудия» (Санхедрин, Тосефта 1, 3).

² В МТ совсем другой текст, связь которого с греч. пер. разбиралась в п. II. 1.2.2 в α.

³ Ст. 8 в МТ читается так: וְהַחֲסִים כְּמִן לִי וְהַחֲסִים כְּמִן לִי. По-видимому, оригинал LXX различался одним словом: כְּמִן вместо כְּמִן. В остальном греч. пер. является следствием определенного видения смысла фразы: предлог -2 проинтерпретирован как управление винительного падежа; введено также

В процитированных строках покаянного псалма заметны две параллели. Одна из них является противопоставлением, в ней «истина» выступает как то, что дает человеку знать его «беззакония». Вторая — развитие темы «истины», которая оказывается собственным содержанием Премудрости Божией. Итак, Бог осуждает грех не простой квалификацией проступка, подобно тому, как это имеет место в позитивистских теориях права, но *по истине*, однако последняя ведома исключительно *Его Премудрости*.

Уже в книге Притчей замечен круг в определении мудрости, которое исходит из Бога как основного принципа и возвращается к Нему же. С одной стороны, «начало премудрости — страх Господень» (Притч 1:7), и это, казалось бы, совершенно релятивизирует ее как знание, поставляя в полную зависимость от заповедей и прочих религиозных предписаний. С другой стороны, само качество страха, по-видимому вполне понятное¹, имеет определение: «Страх Господень — ненавидеть зло» (Притч 8:13). Зло (עָרָב) само не дефинируется, но здесь упомянуты «гордость и высокомерие». Септуагинта уточняет, что это зло нравственное — «неправда» (ἀδικία), в дальнейшем определяя «путь злой» (עָרָב רָעָה) как «путь порочный» (ὁδὸς πονηρὸς). Отсюда вполне органично вытекает, что «Мною, — как говорит Прему-

созвучие ἄδρα {неявленное} — ἐδήλωσας {Ты явил}, которым создается смысловая перекличка с первым полустишием: явленное неявленное — это и есть ἀλήθεια {истина}. Так же точно, как древние, с евр. переводит Иероним. Хотя с исторической точки зрения речь здесь идет об обличении Давида пророком Нафаном, фактически перевод фразы является утверждением богооткровенного характера нравственного закона. Этого смысла не отражают современные переводы с МТ: «Вот, Ты возлюбил истину в сердце, и внутрь меня явил мне мудрость» (Син); «Правда о сокрытом угодна Тебе; Ты показал, что Твоя мудрость знает тайны» (РБО).

¹ Эта ясность, конечно, обманчива. Современное сознание, пожалуй, находит источник страха в силе, которая сама по себе очевидна и не требует, чтобы в нее веровали; в противном случае вряд ли страх будет признан уместным. Поэтому исходя из современного, узкого понимания страха нельзя объяснить, как может человек заботиться о «стяжании» страха, молиться о его приобретении, опасаться потерять его, что часто находим в средневековых молитвах, вдохновленных библейским текстом. По представлению древних страх — разумная характеристика, он приобретает с обучением, опытом и утрачивается с огрубением души, когда на смену ему приходят наглость и самомнение. Такой страх требует заботы, не имея ничего общего с животной боязнью перед применением силы.

дрость, — цари царствуют и повелители узаконяют правду (דָרֹשׁ, δικάζουσιν)» (Притч 8:15). Нет нужды распространяться о том, что и в древних государствах Ближнего Востока, и в эллинистических империях царская власть не рассматривалась как дело чистого произвола, но всегда, согласно собственным декларациям, выверялась по божественным законам. Однако греческий перевод идет дальше и утверждает, что при помощи мудрости даже «тираны (τύραννοι) обладают землей» (Притч 8:16)¹. Здесь, очевидно, выражается та мысль, что удержаться у власти без мудрости невозможно. Подобные утверждения имеются также в других канонических частях корпуса, например — фраза Элиу из теодицеи в книге Иова: «Ненавидящий суд будет ли править? И можешь ли ты обвинить Всеправедного?» (Иов 34:17)²

То, что власть над землей не осуществляется без мудрости, должно быть как-то связано с тем, что «Господь Премудростью основал землю» (Притч 3:19). Связь между обладанием вещью и ее знанием была в древности хорошо известна. «Мой совет и утверждение, мой разум и моя крепость» (Притч 8:14 LXX) — говорится от лица Премудрости, как будто во всем перечисленном одно подразумевает собой другое. В человеческом мире это не всегда так: люди совета и праведности, на что в особенности указывают Иов и Екклесиаст, часто не обладают никакой «крепостью» в обществе. Однако именно за то, что человек часто извращает Божественный порядок, он и наказывается безумием. Сама его мудрость обращается в безумие, но не потому, что для человека вовсе непостижима истина, а как раз вследствие того, что он пренебрег ею. Премудрость, согласно греческому тексту, была «устрояющей» или «гармонизирующей» (ἀρμόζουσα) основания небес и земли (Притч 8:30)³. То есть ею мир сложен, счинен как целое, а зависимость части от целого есть общее ме-

¹ Евр. דָרֹשׁ {князь}. Почему здесь выбрано редкое в Септуагинте и отрицательно нагруженное (ср. Притч 28:15) слово, было бы трудно объяснить. Мы предполагаем, что переводчик тем самым еще сильнее подчеркивает всеобщую потребность в дарах мудрости.

² В греч. тексте этот аргумент превращен в констатацию: «Воззри на Ненавидящего беззаконных и Губящего лукавых, Вечного и Праведного».

³ Син перевод «художница», Вен — «строительница». Слово יָמָא, стоящее на этом месте в евр. тексте, больше нигде не встречается. Видимо, по его связи с יָמָא {букв. твердость} блж. Иероним переводит *conponens* {собирая}, Пешитта — יִבְנֶה {строит, утверждает}.

сто миропонимания древних. Поэтому при ее помощи можно всем управить. Взгляд на мир как целостность, имеющую свою структуру, свой лад, появляется впервые, конечно, не в литературе Премудрости. Он вообще отличает первоначальную религиозную картину мира, и сама его противоположность — когда судьба космоса видится трагическим разладом — без него невозможна. Однако представление о мудрости как организующем начале, посредством которого Бог творит мир, важно с той точки зрения, что через одноименное качество, в свою меру, человеку доступно разумное понимание творения.

Септуагинта последовательно разводит человеческую и Божественную мудрость, но тем заметнее оказывается их совпадение. С одной стороны, здесь Премудрость Божия не тождественна разуму¹; она не «обитает» с разумом, а «вселяет» его; не «ищет» знания, а «вызывает» его². По всему видно, что ей присуще достоинство причины, которой несвойственно становиться следствием. С другой стороны, от ее лица говорится следующее: «Все слова уст моих со справедливостью (μετὰ δίκαιοσύνης)... все они ясны (ἐνὼπια) для разумного и правильны (ὀρθά) для приобретших знание» (Притч 8:8–9). Итак, хотя независимостью мудрости от когнитивных способностей человека подчеркивается ее статус Божественного дара, все-таки способность получить этот дар обусловлена именно тем, что человек — разумен и справедлив. Разум и чувство справедливости представляют собой, так сказать, органы восприятия мудрости. Особо важно то, что Бог «радовался» Своей Премудрости в то самое время, когда «веселился, вселенную совершив, и веселился о сынах человеческих», а она «веселилась пред лицом Его во всякое время» (Притч 8:30–31 LXX). Эта цитата не только подтверждает приведенные выше соображения о Быт 1 как одном из опорных текстов, но и представляет человечество в качестве особой сферы действия Премудрости, наряду с мировым целым или во главе его.

¹ «Итак, проповедай [себе] Премудрость, чтобы разум повиновался тебе» (Притч 8:1 LXX). В МТ: «Не премудрость ли вызывает? и не разум ли возвышает голос свой?» (Син).

² «Я, Премудрость, поселила [на земле / в человеке] совет, разум и мысль Я призвала» (Притч 8:12 LXX). В МТ: «Я, Премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания» (Син). Два последних примера показывают, что LXX больше придерживаются понимания Премудрости как источника разума в человеке, а не только даров его.

Нельзя пройти мимо начала следующей главы книги Притчей: «Премудрость построила себе дом и утвердила столпов семь; заклала свои жертвы; растворила в чаше своей вино и приготовила свою трапезу; послала своих рабов, созывающих с высоким вещанием к чаше, говорящих: кто безумен, да уклонится ко мне; и нуждающимся в уме она сказала: идите, ешьте мой хлеб и пейте вино, которое я растворила для вас; оставьте неразумие, и живы будете, и взыщите разума, чтобы вам жить, и исправьте в знании разумение» (Притч 9:1–6). Здесь обращает на себя внимание тема жертвы, которая согласуется с темой жизни в конце фрагмента, поскольку общеизвестно, что жертвоприношение было собственно выкупом за жизнь. Словосочетание $\text{לָקַחַתָּ לְבָתֶּךָ}$ {заклала заклания свои} можно перевести, например, как в современном издании РБО («приготовила мяса»), — тем самым создается образ гостеприимной хозяйки, которая щедро угощает своих гостей, а учитывая, что описание «жены мудрой» местами перекликается с противоположным ему описанием блудницы, призыв «да уклонится ко мне» ($\epsilon\kappa\kappa\lambda\iota\nu\acute{\alpha}\tau\omega \text{ πρὸς } \mu\epsilon$) приобретает нарочитый оттенок: общедоступность мудрости выражена парадоксально теми же способами, какими указывается обычно на всеобщую власть и неодолимое очарование глупости. Но Септуагинта дает вариант, находящийся на более глубоком уровне интерпретации: она отчетливо понимает слово «заклала» ($\epsilon\sigma\phi\alpha\zeta\epsilon$) именно в отношении к «жертвам» ($\theta\acute{\upsilon}\rho\mu\alpha\tau\alpha$); акцентирует на том, для кого, собственно, растворено вино («для вас»); про жизнь говорит дважды двумя разными способами ($\zeta\eta\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon$ и $\beta\acute{\iota}\omega\sigma\eta\tau\epsilon$). Можно усмотреть в интерпретативной активности переводчика тенденцию к прославлению жертвенного культа: дом Премудрости оказывается Храмом, мясо — жертвой, и вино, соответственно, тоже; но это не исчерпывает полноты картины. Существеннее всего то, что Премудрость не требует жертв от приходящих, а приносит их сама. Жертва становится угощением (подобный феномен уже рассматривался в связи с образным рядом Песни песней). При этом она не теряет своей животворящей функции: приходящий к трапезе тем самым оставляет неразумие и обретает новую жизнь.

В приведенном фрагменте заслуживает внимания и такая деталь, как количество столпов. Символическое значение числа «семь» в Ветхом Завете легко уяснить: это шесть дней творения

и один день покоя (ср. Быт 2:2 LXX), которым соответствуют шесть рабочих дней и «неделя» (суббота). Итак, число столпов указывает на совершенство, идет ли речь о творении мира или об установлении религии. Премудрость создает это совершенное здание «для себя» (ἐαυτῇ), т.е. вселяется в него; в нем нет ничего, что было бы создано без нее, так как все семь столпов утверждены ею. Возможно ли понимать под этим «домом» не только мир или религию, но и человека? Да, такая интерпретация существовала в древности, она явно просматривается в уже знакомой нам 4-й книге Маккавеев, риторически обращающейся к матери замученных за «отеческие законы» семи отроков: «Истинно, ты как кров, на столпах детей благородно водруженный, непреклонно перенесла сотрясение мук» (4 Мак 17:3). Поскольку предметом этой «философской речи» периода позднего эллинизма было «благочестивое помышление», ясно, что в первую очередь прославляется духовная стойкость женщины, не поддавшейся терзанию материнских чувств. Таким образом, Премудрость вселяется в человека, во-первых, посредством разума, во-вторых, не как в отдельную ученую личность, а как в некоторую полноту человеческих отношений, единство которым сообщает определенная направленность. А именно, смысл сказанного раскрывается в том, что мать вместе со своими детьми явила «доблесть веры» и «терпеливую надежду на Бога» (4 Мак 17:2,4). Как известно из контекста, речь идет не об абстрактных «вере» и «надежде», а о чаянии воскресения, которое, как убежден автор проповеди, есть факт, — хотя и факт будущего времени, — данный в Откровении. Следовательно, Премудрость и здесь понимается прежде всего как замысел Бога о мире и человечестве, а затем как разумное воплощение этого замысла: волевое начало действует в разумном и ни одно из них не поглощает другое. Этот замысел постигается человеком через веру, которую оказывается разумнее предпочесть мнимой очевидности смерти. Поэтому отношение Премудрости к человечеству понимается как Богооткровенное, а не синтетически получаемое знание, но в своей данности человеческому разуму оно становится понятием.

Дух Премудрости

Значительно подробнее разработана тема Премудрости в одноименной книге, приписываемой Соломону. Вопрос о ее проис-

хождении мы решать не компетентны; но следует указать на то, что даже упоминание в ней (Прем 8:7) четырех классических для греческой философии (ср. Платон. Гос. 427–439, 442) добродетелей — мудрости (σοφροσύνη), благоразумия (φρόνησις), справедливости (δικαιοσύνη) и мужества (ἀνδρεία) — еще не служит ручательством за изначальное написание всей книги в греческой среде. Переводчик мог, перелагая древнееврейские изречения, использовать свою греческую образованность для более дифференцированной передачи каких-либо исходных категорий: подобное имеет место, например, в гносеологической терминологии книги Притчей (см. раздел II. 3.2.2). То, что в основных интенциях это книга иудейская, будет видно из дальнейшего. Но выход на объективно благие моральные качества, признанные в эллинской культуре, для описания даров мудрости здесь, как и в 4-й кн. Маккавеев, не случаен. Он представляет собой не простое заимствование, а поиск способа прославить Бога в народах через представление лучшего в них как Его даров. И в самом деле, Ветхий Завет никогда не указывал как на единственный источник всемирной славы Бога только на Его заступление избранного народа. Помимо этого заступления, дающего истории ее динамику, таковым источником всегда были милости, оказываемые всему человечеству как постоянно возобновляемые: солнечные свет и тепло, дожди, законная царская власть и прочее. «Гуманизация» этой мысли, происходящая в корпусе Премудрости, по существу продолжает ее развитие: как утверждалось, что народы «безответны» перед Богом за то, что не познали Его из открытой перед ними картины Его творения (см., напр., Пс 18), так будет утверждаться и то, что они «безответны» перед Ним из-за имеющегося в них объективного нравственного закона (ср. Рим 1:20,32).

Итак, мудрость наделяет человека дарами, объективную оценку которым он в состоянии дать сам, в силу достоверности своего внутреннего чувства. По существу, перечисленные добродетели сами являются такой достоверностью. И эта же мудрость в ее высшем качестве названа «таинницей (μυστις) ума Божия и избирательницей (αἱρετις) дел Его» (Прем 8:4). Первое слово взято из эллинского религиозного лексикона, оно указывает на состояние посвященности в таинство, мистерию. Говорить о его нагруженности смыслом, наверное, не нужно. Посвящение означает прежде всего переход некоторой границы; символически

оно было тождественно смерти. Таким образом, не обнаруживается ступени, градации между Богом (как творящим субъектом) и Его Премудростью. Если эта ступень была, то она преодолена; но ничто не указывает на то, что она была когда-либо. Второе слово двусмысленно: глагол αἰρέω {брать} может быть переведен и как «избирать», и как «принимать [на себя]». Есть у него также значение «схватывать», «понимать». Исходя из презумпции полисемантизма, здесь можно иметь в виду одновременно то и другое: Премудрость понимает Божественные дела (ἔργα) и принимает их к исполнению. Она, таким образом, исполняет их не инструментально, а осмысленно. Более того, в дальнейшем расуждении она сама оказывается их смыслом.

Это рассуждение касается того, что мы бы сейчас назвали законами природы. Так, море само по себе для земнородного существа непроходимо, но человек может изобрести корабль и безопасно пройти над пучиной¹. Эта возможность не лежит на поверхности, она как бы предусмотрена, заложена в природе вещей. Зачем? «Ты хочешь, чтобы не тщетны были дела Твоей Премудрости; поэтому люди вверяют свою жизнь малейшему дереву и спасаются, проходя по волнам на ладье» (Прем 14:5). Примечательна сама постановка вопроса «зачем?», которая предполагается таким ответом. Этот вопрос уже подразумевает, что вещь наделена смыслом, который постигается как замысел. Бог создал мир законосообразным для того, чтобы «дела» (ἔργα) Его Премудрости были — буквально — «не бездейственны» (μὴ ἀργά). Таким образом, она сама смысл каждой вещи. Мир представляется *откровением Премудрости*, он ради нее создан именно таким, что Премудрость является в нем гармонизирующим началом. Она есть единственный предмет откровения. А так как еврейское откровение было прежде всего священной историей, Премудрость неизбежно должна быть осмыслена как *causa finalis* всей этой истории, включая мировую (Адам, Каин, Ной, Лот) и еврейскую (Авраам, Исаак, Иаков, Иосиф, Моисей). Причем, поскольку в образе Премудрости разрабатывается учение о такой заботе, из попечения которой ничто в мире не может быть изъ-

¹ Относить корабль к чудесным проявлениям Божественной мудрости — в традиции семитской мысли. Так, в Коране (2. 164 и др.) судно, плывущее по морю, причисляется к «знамениям» (آيَات), наряду с сотворением небес и земли, сменой дня и ночи, подачей дождя с неба.

это, ее невозможно представить себе исключительно как перст Божий, ведущий избранных, начиная от Авеля и кончая потомками Авраама; должно быть прояснено также, какое место в мироздании занимают отверженные. С опорой на эту естественную потребность разума, который, раз поставив перед собой такие вопросы, уже не способен отмахнуться от них, в книге Премудрости Соломона выстраивается своеобразная теодицея.

Прежде всего, рассматривая основополагающий для еврейской истории факт Исхода из Египта, писатель находит в этом событии признаки Божественного промысла, который был направлен в равной мере на евреев и на египтян: одни познавали милость, а другие — гнев Божий за свое идолопоклонство. То же самое, но в увеличенной мере, происходило при завоевании земли обетованной: хананеи должны были быть истреблены потому, что Бог предвидел их нераскаянность в противоестественных поступках; однако их истребление, объективно справедливое, намеренно откладывалось ради самих евреев: «Таковыми делами Ты поучал народ Твой, что праведному должно быть человеколюбивым, и внушал сынам Твоим благую надежду, что Ты даешь время покаянию во грехах» (Прем 12:19). Важно отметить, что смысл истории, проходя даже через такое рафинированное теологическое понятие, как Божественное всеведение, распространяющееся на неопределенное будущее время, в конце концов обратно замыкается на саму историю. Бог, предвидя отступления и раскаяние израильтян, давал отсрочку хананеям для того, чтобы израильтяне во время своих отступлений знали о Его долготерпении. В то же время именно всеведение, наряду со всемогуществом, объясняет и то, каким образом, несмотря на разделение избранных и отверженных, все люди все-таки находятся в одних и тех же условиях: «Ты всех милуешь, потому что все можешь, и покрываешь грехи людей ради покаяния. Ты любишь все существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил, ибо не создал бы, если бы что ненавидел. И как могло бы пребывать что-либо, если бы Ты не восхотел? Или как сохранилось бы то, что не было призвано Тобою?» (Прем 11:24–26)

Здесь, перед лицом Премудрости, различие между иудеем и язычником сводится к различию произволения, а избрание одного народа оказывается чистым делом промысла — не простого волевого решения, но предведения и расчета. Однако лишь

предведением их будущей праведности причина избрания евреев не ограничивается, так же как и другим народам позволено продолжить существовать не только в силу того, что на их примере Бог нечто демонстрирует Своим «сынам». Согласно книге Премудрости местом откровения в конце концов должен стать весь мир, который называется по своей исторической стороне — «веком» (αἰών). То есть если «век» представляет собой интегрирующее понятие для всех представлений о времени, то история, как течение времени, в пределе совпадающее по своей продолжительности с «веком», включает в себе совокупный смысл, определенный Премудростью как конечной целью. Еврейский народ был избран в качестве «сынов» не для того, чтобы только противопоставить его всему отверженному человечеству как фону для демонстрации этого факта, но ввиду того, что через этих «сынов... имел быть дан миру (αἰώνι) нетленный свет Закона» (Прем 18:4). Отсюда ясно, что замыслом истории оказывается то же, что является смыслом в природе вещей, — откровение Премудрости Божией, понимаемое как исторический акт явления «нетленного света Закона» всему миру.

То, что промысел, или провидение (πρόνοια), равно проявляется в природе и в истории, видно из контекстов употребления этого слова. В Прем 14:3 промысел дает построенному человеком кораблю «в море путь и в волнах стезю твердую»; в Прем 17:2 египтяне, пытающиеся скрыться в ночь перед Исходом от постигших их ужасов, иронически называются «беглецами вечного промысла». В 3 Мак 4:16 действием «помогающего иудеям с небес промысла непобедимого» объясняется мнимая случайность: при попытке начать перепись евреев для их последующего истребления чиновникам царя Птолемея не достало хартий и перьев. Однако употребление данного термина в Септуагинте нерегулярно, а в переводах канонических книг он вообще не встречается. Неканонические тексты отражают в данном случае этап становления понятия, и не только в тех местах, где термин использован. По сути дела, πρόνοια — другое название Премудрости. В одном фрагменте он предстает как «всемогущее слово», которое, сойдя на Египет «от престолов царских суровым воином... острый меч — нелицемерное повеление Твое [т.е. Бога] несло и, став, наполнило все смертью; и, касаясь неба, проходило по земле» (Прем 18:15–16). Заслуживает внимания то, что «слово» (λόγος)

и «повеление» (ἐπιταγή) разделены как субъект действия и его инструмент. Это не случайный поэтический ход. «Словом» здесь называется «истребитель» из книги Исход, который сначала уничтожает первенцев египетских, а затем, в пустыне, принимается за истребление самих евреев, которые возроптали против непостижимого для них замысла столь продолжительного путешествия. И только Аарон молитвой останавливает гнев: по объяснению Прем 18:22, он «победил» (ἐνίκησε) или «покорил» (ὑπέταξεν) истребителя словом же (λόγῳ), вспомняв клятвы и заветы отцов». То, что Аарон *противостоит* (ανθίστημι) истребителю, вовсе не говорит о злокачественности последнего: здесь можно привести в параллель знаменитое «богоборство» Иакова из книги Бытия. Напротив, из общего содержания главы ясно, что священник, именуемый за это Божиим служителем (θεράλῳν), покоряет истребителя его же оружием — «слово» побеждает «словом», причем последнее реализуется в напоминании «клятв и заветов». Таким образом, в его лице более высокий, генеральный план провидения *подчиняет* себе частное повеление, являющее праведный гнев. Наказание конкретного греха народа как частное историческое событие уступает место его избранию как общему смыслу истории. Объясняется это, в конце концов, тем, что сам Аарон воплощает в себе все величие Божественных судеб: «Ведь на подиरे у него был целый мир (ὅλος ὁ κόσμος), и славные имена отцов были вырезаны на камнях в четыре ряда, и величие Твое — на диадиме головы его» (Прем 18:24).

Премудрость одновременно предстает и как Закон, действующий непосредственно, и как замысел, действующий опосредованно и способный войти в противоречие с буквой Закона. В этом отношении показательна история с Сусанной, которая осуждена хотя и по ложному обвинению, но вполне корректно с точки зрения правоприменительной практики, причем обвинителями выступают два старца, т.е. по возрасту и положению носители «мудрости» в Израиле, а освобождает ее и осуждает их юный Даниил, действующий по пророческому вдохновению как орудие Премудрости. Если сравнить эту повесть с описанием убийства Навуфея по ложному доносу, то можно видеть, что в 3-й книге Царств уже опознана возможность превратного применения Закона, однако ей противопоставлено не чудесное избавление жертвы, а последующее наказание заговорщиков, так-

же возведенное через пророка (3 Цар 21:19). В книге Даниила корректное применение Закона повязывает все общество пролитием невинной крови, тогда как голос вдохновения освобождает от этого: «Чист я от крови ее!» — первым делом заявляет пророк (Дан 13:46). Конечно, различия в линии повествования могут быть связаны с тем, что история Сусанны представляет собой агаду, народную повесть, а 3 Цар имеет характер исторической записи. Однако, помимо этого, у них разный исторический контекст: время пророка Илии — это эпоха трагической борьбы язычества и единобожия в Израиле, закончившееся национальной катастрофой; время пророка Даниила — период плена, выход из которого возвещается и ожидается как дело Божественного промысла. Обличение мнимых мудрецов юным пророком, построенное как насмешливая притча, выражает надежду на обновление народа, которое неспособно идти путем законничества, без вдохновения как дара высшей мудрости, знающей скрытые помышления людей. Само по себе законничество может быть полностью извращено, что и показывает история с Сусанной.

В канонической книге Даниила ее автор выступает как мудрец и снотолкователь, однако есть критерий, позволяющий безошибочно отличить его от языческих мудрецов — «тайноведцев, и гадателей, и чародеев, и халдеев». То, что последние также способны истолковывать сны, в книге не оспаривается (как не отрицается в книге Исход способность египетских магов творить чудеса). Но сон царя Навуходоносора они бессильны истолковать, потому что сам царь забыл, что именно он видел во сне. Даниил же узнает об этом не в силу какой-то преизбыточествующей мудрости, а в молитве. Он становится «главным начальником над всеми мудрецами Вавилонскими» (Дан 2:48) вследствие видения, испрошенного им при помощи трех друзей, которые тоже молились. В благодарность он прославляет Бога, «ибо у Него мудрость и сила; Он изменяет времена и лета, низлагает царей и поставляет царей; дает мудрость мудрым и разумение разумным; Он открывает глубокое и сокровенное, знает, что во мраке, и свет обитает с Ним» (Дан 2:20–22). Итак, подлинной «мудростью» (ἡ σοφία), а к тому же еще и «пониманием» (ἡ σύνεσις)¹

¹ Феодотион единственный переводит араам. ܠܒܪܬܐ как σύνεσις, видимо полагая, что речь идет о сознательности (от ܠܒܪ {мужчина}), т.е. совершенстве, разумения, тогда как Pesh дает здесь ܠܚܒܬܐ (могущество), аналогично Α — ισχύς

называется знание о намерениях Бога, которым вполне обладает лишь Он сам. Исполнение этих намерений в истории является откровением, — по существу, явлением силы, — которому предшествует откровение, данное пророкам. Исполнение обещанного удостоверяет в прозорливости обещавшего, но в случае с Богом — скорее в Его силе привести все в исполнение. В связи с этим возникает вопрос: только ли «явление силы» может рассматриваться как *causa finalis* исторического развертывания Божественного замысла или, в равной степени, «явление духа» (ср. 1 Кор 2:4)? Другими словами, Премудрость открывается только как непреодолимость императивов Божественного воления или также сама по себе?

Персонификация Божественной мудрости указывает на второе: она есть не функция от Божественной воли, но самостоятельный субъект ее¹. И эта субъектность описывается всеми средствами, соответствующими подобному описанию, уже в книге Притчей, а в 7-й главе Премудрости Соломона дана развернутая содержательная характеристика, заслуживающая отдельного разбора:

Есть в ней дух умный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, подвижный, светлый, нескверный, ясный, невредимый, благолюбивый, пронизательный, неухержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, беззаботный, всемогущий, все наблюдающий и проникающий все души умные, чистые, тончайшие (Прем 7:22–23).

Начало и конец этого фрагмента отмечены словосочетанием «дух умный» (πνεῦμα σοφόν). Эта деталь имеет большое значение: она не позволяет истолковать понятие «дух Премудрости» так, как будто речь идет об одном из ангелов, т.е. посланников, приносящих знание. Именно тем, что он называется одним и

(крепость), старогреческая версия — μεγαλσύνη (величие), Vulg — fortitudo. Возможно, в оригинале у Феодотиона вместо κτλ почему-либо значилось πῶς (ср. его пер. ст. 21). Но тогда встает вопрос о причине столь явной замены.

¹ Называя Премудрость «субъектом», мы сознательно используем внебиблейскую терминологию, понимая ее ограниченность. Нигде в Библии Бог не называется «субъектом», не называется так и Его Премудрость. Поэтому там не содержится учения о двух субъектах в Божестве, как, впрочем, и об одном. Но нельзя отрицать, что все описательные средства, которые употребляются в этой книге, имеют значение и должны быть внимательно проанализированы.

тем же именем с теми, кого «проникает», задана логическая необходимость — сохраняя за ним свойственную этому разряду существ субъектность, отделить его от них и противопоставить им как единого многим. Они — «тончайшие» (λεπτότατα), он — просто «тонкий» (λεπτός), однако тоньше их; такое обратное соотношение степеней сравнения указывает на то, что дух Премудрости тонок в собственном смысле: он есть как бы дух духов. То, что в этом перечислении качеств отсутствует слово «чистый» (καθαρός), вероятно, также имеет смысл: чистота рассматривается здесь преимущественно как свойство, позволяющее принять в себя дух Премудрости; поэтому и конец ст. 24 (χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα) следует переводить скорее «проникает всяческая по мере чистоты их», а не «по чистоте своей». Тем самым закрепляется представление о нравственном характере ведения, общее для всего корпуса. Называние духа Премудрости «святым» (ἅγιον), с сохранением данной характеристики как единственной в ст. 9:17, позволяет лучше понять значение этого последнего имени в Новом Завете; в канонических книгах Ветхого Завета «Дух Господа» обычно не называется «святым». Святость принадлежит Богу в собственном качестве, для сотворенных вещей — она является качеством приобретенным: они «освящаются» и «оскверняются». Как именно мыслится святость духа Премудрости? — в тексте об этом не сказано. Видимо, проникая «духи умные, чистые, тончайшие», он освящает их.

Термин «единородный» (μονογενής) должен рассматриваться в паре с термином «многочастный» (πολυμερής). Единородность — это не первородство, дающее особые привилегии в библейском мире; смысл слова таков, что оно по признаку рождения отделяет дух Премудрости от всех «детей Бога», понимать ли под ними ангелов или людей. В Пс 34:17 LXX человек называет «единородной» свою собственную душу, мотивируя тем, что другой у него нет (евр. יחיד {единственная}). Многочастность при этом выглядит контрастом: будучи в существе не только единым, но и единственным, дух Премудрости в то же время способен разделяться. Зачем? Очевидно, для того, чтобы проходить сквозь живые существа, одаряя их знанием. В соответствии с этим будут пониматься «раздаяния Духа» в апостольских посланиях; сюда же могут быть отнесены слова Иоанна Крестителя об Иисусе:

«Не мерою дает [Ему Бог] Духа» (Ин 3:34)¹. Другой вариант ответа — для того, чтобы проходить сквозь вещи, наделяя их смыслом. Последующие характеристики подтверждают обе догадки: дух Премудрости называется 1) тонким (λεπτόν) — как бы вылученным, лишенным материальной плотности; 2) подвижным (εὐκίνητον) — «подвижнее всякого движения... достигает и пронизает всяческая» (ст. 24); 3) светлым (τρανόν) — т.е. понятным, доходчивым²; 4) нескверным (ἀμόλυντον) — не принимающим нечистоты, не пачкающимся (ср. μόλυνω), так как «ничто оскверненное не пристает к ней» (ст. 25); 5) ясным (σαφές) — или очевидным, не оставляющим сомнения; 6) невредимым (ἀπῆμαντον) — не подлежащим ущербу; 7) благолюбивым (φιλάγαθον) — т.е. дружественным, сожительствующим благу, которое взято здесь как общее понятие; 8) пронизательным (ὀξύς)³ и 9) неудержимым (ἀκώλυτον) — свободно проходящим сквозь вещи; не фиксируемым в них или на их границе; 10) благодетельным (εὐεργετικόν) и 11) человеколюбивым (φιλόανθρωπον) — эти два качества в эллинистическом контексте позволяют провести параллель с идеалом царской власти; 12) твердым в самом себе (βέβαιον) и 13) непоколебимым (ἀσφαλές) — пребывающим без изменений при смене обстоятельств; 14) беззаботным (ἀμέριμνον), ибо 15) всемогущим (παντοδύναμον), но в то же время 16) наблюдающим или надзирающим за всем (πανεπίσκοπον).

Налицо антропоморфизация понятия, по крайней мере в пп. 10, 11, 14 и 16. Но именно в этих пунктах дух Премудрости обладает качествами, обычно приписываемыми Богу по субъективной стороне образа. Обращая внимание на остальные признаки, легко заметить, что и они в разных местах Писания используются для речи о Боге: Он и светел, и неизменен, и неприкосновенен, и пребывает повсюду. Таким образом, здесь имеет место феномен общения свойств. Или можно сказать, что тема Премудрости выделяется как особый способ говорения о Боге, делающий акцент на Его разуме как интегральном для всех вещей; поэтому всякое явление Премудрости будет и богоявлени-

¹ То есть Он безраздельно владеет всеми дарами Духа в совокупности, что точно соответствует определению Премудрости, которое мы рассматриваем: «Есть в ней дух умный, святой, однородный...»

² См. статью τρανής в словаре Лиддела.

³ Син: «быстрый»; Слав: ѿгѣръз.

ем. Но далее она снова противопоставляется Ему как «дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя... сияние света вечного, зеркало непорочное Божией деятельности, образ благодати Его» (Прем 7:25–26). Было бы неосновательно, на наш взгляд, расценивать эти утверждения как оттиск со среднеплатонического эманатизма — хотя бы уже потому, что мировая душа, которая здесь в первую очередь приходит на память, есть собственно «дыхание» мира, а не Божества.

Попытка решить формальную проблему трансцендентности Бога возникает при одновременном утверждении Его совершенной, и притом субъективной, бесконечности, — в которой исчезают все частные определения, кроме ничем не обусловленной Божественной воли, — наряду с откровением Его Премудрости, принципиально не позволяющей мыслить что-либо как неопределенное. В античной философии Единое (*τὸ ἓν*), обладающее такой же бесконечностью и, по Плотину, такой же безусловностью (стремясь выразить которую он приписывает Ему волю преимущественно перед разумом и энергию преимущественно перед сущностью¹), стало называться «Богом» не прежде, чем этот вопрос был уже поставлен в постбиблейской литературе: таким образом, оба процесса шли по крайней мере параллельно. Поэтому нельзя механически применять критерии анализа эманативизма при объяснении библейской Премудрости. Если эманация посредствует между Богом и миром онтологически, тем самым служа обоснованию божественности универсума, что языческая мысль ищет сохранить во что бы то ни стало, то Премудрость посредствует феноменально между Богом и человеком: «Она, будучи одной, все может и, пребывая в себе, все обновляет и, по родам в души преподобных переходя, друзей Божиих и пророков устрояет» (ст. 27). О феноменальности мы говорим здесь в связи с неизбежным дроблением, разделением единого в существе духа Премудрости при его распространении в мире, которое постигается сознанием человека именно под условием этой дробности. В то же время перечисленные определения: дыхание, излияние, сияние, зеркало, образ — объясняют присутствие Премудрости во «всяческих» как присутствие самого Бога, которое дается в образе, представлении (*εἰκὼν*). То, что речь идет о возможности умопредставления, понятно из первой половины

¹См. Эннеады VI. 8.

ст. 27, где поясняется, что Премудрость «обновляет» (καὶνίζει) все вещи, т.е. заставляет их вновь и вновь достигать возможного для них совершенства, в противоположность «ветшанию» — деградации, статичности (ср. Пс 5:8, 17:46, 48:15). Таким образом, она узнается как целевые определения вещей, т.е. их идеи. О том, что идеи начинают восприниматься как эманации только в ходе развития философии Единого, можно не говорить подробно.

С характеристикой мудрости как непосредственного зрения истины связано ее положение за пределами образованности, на которое мы уже указывали. Не говорится о том, что мудрость не имеет к образованию никакого отношения — наоборот, она и предваряет его, и заключает. Но именно поэтому нельзя уловить ее тем, что дает изучение конкретных дисциплин, взаимоотношение которых с мудростью описывается таким образом: «Она есть неисчерпаемое сокровище для людей, пользуясь которым они снаряжаются для содружества с Богом, дарами от образованности представляемые [Ему]» (ст. 7:14)¹. Как непосредственное зрение — она «созерцается» (θεωρεῖται), но не всеми, а только «любящими» (ἀγαπώντων); аналогично говорится о том, что она «обретается» (εὐρίσκεται) именно «ищущими» (ζητούντων); наконец, заключается, что «желающих» она «предваряет, познаваясь» (φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας προγνώσθῃναι). Здесь важна уже отмечавшаяся ранее активность Премудрости, которая не может быть познана, если сама не явится человеку. Вместе с тем для своего явления ему она не ставит никаких дополнительных условий, кроме желания. Так, рассказывая о себе, Соломон говорит, что был способным ребенком, получил благую душу и «пришел

¹ В оригинале: ἀνεκλήρης γὰρ θησαυρός ἐστιν ἀνθρώποις, ὃν οἱ χρησάμενοι πρὸς θεὸν ἐστεύλαντο φιλίαν διὰ τὰς ἐκ παιδείας δωρεὰς συσταθέντες. Синодальный пер. этого места теряет несколько смысла за счет излишней литературности: «...пользуясь ею, они входят в содружество с Богом, посредством даров учения». Здесь упускается важная мысль текста: дары учения не вводят непосредственно в содружество с Богом, но лишь «рекомендуют» человека как искавшего мудрости. Правильнее в слав.: ...ѣже оупотребивши кз бг҃у послѣдшаго в содруженіе, дарѣми ѿ наказаніа представлени. Ср. NETS: ...those who get it obtain friendship to God, commended for the gifts that come from instruction. Во всех этих переводах, однако, не учитывается такое значение глг. στέλλω, как «одевать», «вооружать», «снаряжать», которое представляется здесь наиболее соответствующим: пользующиеся сокровищами мудрости имеют то, в чем могут быть представлены Богу, чтобы стать Его доверенными лицами, друзьями.

Отличительным признаком царской власти является императив царственной воли. Она может быть ограничена законом, однако за ней остается беспредпосылочность, которая отличает власть царя от полномочий любого избранного лица. Если же источник ограничивающего закона понимается как Божественный, тогда царская власть как бы вкладывается во власть Бога, и последняя приобретает характер неограниченной царской власти в человечестве. То, что царственное достоинство грядущего Мессии так мыслилось и ожидалось, можно видеть из употребления словосочетания «Царствие Божие» в качестве специального обозначения для мессианской эры, особенно широко применяемого в книгах Нового Завета. Премудрость Соломона помогает понять логику отождествления царства Мессии с царством Бога, в основе которого лежит понятие о Премудрости Божией. А именно, то обладание мудростью, которое дает посланная «от престола

714

славы» Премудрость (ст. 9:10), или посланный «от высоты» Дух Святой (ст. 9:17) есть не что иное, как познание воли Бога: «что угодно пред очами Твоими и что право пред заповедями Твоими» (ст. 9:9). Оговаривается — Премудрость знает это в силу того, что она присутствовала (παρουσα) при творении мира (там же). Это обстоятельство связывает волю и замысел, равно как и то, что Соломону велено построить Храм — «подобие» (μίμημα) святой скинии, которую «Ты [т.е. Бог] предуготовил от начала» (προτοίμασας ἀπ' ἀρχῆς). Сокровенное и открытое равно познал царь Соломон, поскольку научила его «художница всего» (πάντων τεχνίτις). Очевидно, Премудрость не может быть здесь отождествлена с каким-либо из служебных духов или даже всей совокупностью разумных тварей по распространенным в древности представлениям управляющих стихиями, но она есть собственно то, чем Бог творит мир, Его исходный план и осуществление плана. Поэтому она преимущественно действует через царей, являющихся двигателями истории; мысль о том, что провидение управляет миром посредством языческих царей, нередко выражалась в пророческих книгах. Итак, царь, обладающий пониманием своего предназначения, будет явлением Премудрости во плоти по мере этого понимания.

Царь сочетает исключительный мандат на военнополитическую инициативу с функциями судьи. Здесь, обращая внимание на упомянутую выше историю с обвинением Сусанны, возникает существенный вопрос: что такое праведный суд? Не случайно народные легенды о Соломоне связывают его мудрость со способностью к виртуозному выяснению истины, благодаря которой виновные не оставались без наказания, а невинные получали удовлетворение своих исков. Определяя, что является справедливым, теоретически можно ограничиться формальным критерием и провозгласить, что таковым будет в каждом случае соблюдение некоторых правил, которые все по умолчанию согласны или обязаны соблюдать. Однако это и значит свести вопрос на уровень естественного человеческого неведения, которое не оставляет другого выхода, кроме апелляции к общепризнанному, будь оно хоть трижды неверно. Сознание древних, между тем, знает объективную вину и объективное воздаяние, не зависящие от формальной правильности процедуры судопроизводства. Так, приговаривая Сусанну, общество берет на себя

ее кровь: этот элемент, донесенный до нас традицией «Александрийского канона», отчасти дает понять характер смертной казни в древнем Израиле; такова, по-видимому, природа и вообще коллективного исполнения приговора, как, например, побивание камнями, до сих пор осуществляемое в некоторых странах: соучаствуя в праведном убийстве, все люди соучаствуют и в возможном преступлении, каковая перспектива должна удерживать их от необдуманных судебных решений. В случае с Сусанной эта система дает сбой по «вине» Закона, который велит верить двум свидетелям, как бы не учитывая возможности сговора.

Идеал истинно праведного суда связан с идеалом объективной справедливости, который равно не чужд и древнееврейскому, и эллинскому сознанию. Так, если мы посмотрим на определения справедливости, например, у Демокрита и других древних философов, то заметим, что эти определения описывают идеи, а не процедуры и справедливость составляет для них моральную добродетель, а не исполнение буквы закона. Однако никто из них не рассуждал об абсолютной справедливости, как не существовало для них и опасения навести на свою голову кровь невинно убитых, потому что выходящее за границы компетенции человека, с рациональной точки зрения, не входит и в сферу его ответственности. В развитой эллинской мысли практически исчезает понятие коллективной вины и связанного с ней коллективного воздаяния — психологически неизбежно влекущее за собою и представление о *неизвестной* вине. В сознании евреев-эллинистов такое понятие сохранялось, и, в частности, в связи с нравственными проблемами судопроизводства, его ярким выражением служит фраза первосвященника, обращенная к апостолам по свидетельству книги Деяний: «Вы... хотите навести на нас кровь Того Человека» (Деян 5:28). Не исчезало также представление о неизвестной вине, позволяющее объяснить многое и в логике христианского догмата об искуплении. Знаменательная фраза из псалма: «Грехопадения кто разумеет? от тайных моих очисти меня» (Пс 18:12) — в эллинистической Септуагинте была точно переведена с еврейского. Идеал объективной справедливости связан с идеалом истинного знания: обладающий им как сам не впадает в неведомые грехи, так и не осудит на смерть не повинного. Отсюда ясно, что праведность по Закону сама в себе причиной ведения быть не может: оно дается от Бога не за со-

блюдение дел Закона, которое само способно ввести в грех, а за молитву (ср. Прем 8:21).

Исчезновение в Боге оснований справедливости, естественно, делает Его самого высшей мерой справедливости, а полнотой этой добродетели в человеке оказывается знание Бога (ст. 15:3). Здесь уже нельзя было бы поставить вопрос, как в диалоге Платона «Евтифрон», о соотношении благочестивого и богоугодного, потому что их тождественность обеспечена целеполаганием: Бог Библии, в отличие от богов Евтифрона, определяет цели вещей, а исходя из этого устанавливается их правильное или неправильное употребление; способ назначения целей и их достижения, а также конечная цель всех целей называется Премудростью. Идеальный царь достигает идеала объективной справедливости не просто потому, что Бог объявляет ему, как пророку, Свою волю, но и потому, что дает познать ее как Свою Премудрость. Идея благодетельности мессианского правления для всех народов была связана с идеей явления Премудрости в характере этого правления, опирающегося не на точность применения процессуальных норм Закона как таковых, а на то, что «все наполнится ведением Господа, как воды покрывают море» (Ис 11:9).

Выясненная в результате приведенных рассуждений перспектива позволяет говорить о существовании мессианских ожиданий не только с исторической точки зрения. Обычно в религиоведении, как и в ориентированном на собственную историю богословии, мессианизм рассматривается в качестве исторического феномена, природа которого складывается из нескольких элементов: а) полная или частичная утрата легитимности существующей власти; б) социально-экономическая нестабильность; в) недоверие к общественным институтам; г) поражение на внешнеполитическом фронте. Определяется и слой населения, в котором должны быть максимально распространены мессианские идеи: он должен быть достаточно образованным, чтобы вместо смутных представлений о народном избавителе сформировать опирающееся на пророческую традицию «книжное» учение, но в плане экономической и политической активности должен быть «не у дел» или по крайней мере находиться в постоянной тягостной зависимости от превратностей судьбы. Таким образом, это преимущественно средний слой, обслуживающий в основном нужды администрирования и возделывающий на этой почве книжную культуру, во

многом оппозиционную как высшей администрации, так и привилегированным сословиям: аристократии, жречеству. К нему примыкают, в его полк постоянно прибывают разорившиеся аристократы и почему-либо вытесненные со своих кормлений представители священнических родов, что делает мессианизм, вкуче с эсхатологией, в некотором роде интеллектуальным мейн-стримом эпохи полумолчаливого недовольства. Таков, в общих чертах, социологизирующий взгляд, который исходит из презумпции вторичности отвлеченного мышления по отношению к общественной включенности индивида, — презумпции, которая вряд ли когда-либо сможет быть доказана.

Никто не будет отрицать, что существует корреляция между идеей и положением ее носителя в обществе. Никто не будет отрицать и того, что представители одного слоя могут сознательно и добровольно разделять идеи, характерные для другого слоя (и даже создавать их для него), причем такие отношения возможны между всеми слоями. Это значит, что распространенность идей в той или иной части общества не позволяет сделать вывода об их происхождении, но говорит лишь об их преимущественной приемлемости в данное время среди представителей данного слоя, в силу которой носители других идей, открыто их исповедующие, будут тем или иным способом вытесняться — из-за нетерпимого ли отношения к ним или просто из-за того, что их принципы окажутся несовместимыми с тем образом жизни, который для данного слоя в данное время будет предпочтительным или единственно возможным в силу объективных исторических обстоятельств. Что касается происхождения, идеи порождает одно только мышление, а вопрос об истоках мышления до сих пор не принадлежит к числу разрешенных.

Мысль об идеальном правлении отталкивается от факта трагического несовершенства общества, в той или иной мере очевидного для представителя любой эпохи, а значит, по существу — факта метаисторического. Отнесение этого идеала к прошлому, настоящему или будущему зависит от того, где полагается предел человеческих устремлений. Цивилизации Древнего Востока обычно воспроизводили архетип «века богов». Греческая историософия изначально скептически относится к времени. Гесиод видит в прошлом сотворение Пандоры, а в будущем деградацию человеческого рода. В диалогах Платона заметно

тревожное предчувствие столкновения с варварским миром¹. Но после побед Александра Македонского сам эллинский мир обретает уверенность в своих силах, а трагическое, переместившись в сферу приватного, уступает высшую сферу публичности прижизненному апофеозису просвещенных монархов — «филантропов», «спасителей», «благодетелей» и т.п. В лице Птолемеев, Селевкидов и др. эллинизированный Восток обретает земных богов, чье правление по определению идеально, так как согласуется с мудрыми законами. В Израиле таким благодетелем человечества был Ирод Великий, по всему миру прославившийся магией строительства, и есть сведения, согласно которым жители зависимых областей готовы были признавать его божественное достоинство (Деян 12:22). Но не только Ирод, вполне классический тиран по методам правления, был как бы естественным противником мессианской идеи, что нашло себе хрестоматийное отражение в Евангелиях. Сама интерпретация Торы как Закона (*νόμος*), при восприятии последнего именно в качестве комплекса формальных нормативов и процедур, могла вести к превращению идеи благодетельного правления в концепцию окончательного и совершенного торжества номизма, т.е. педантичного законопослушания, как бы снимающего или поглощающего все вопросы о справедливости, благе и мудрости. Став идеалом, эта концепция также могла бы сделать настоящее время главным предметом упования, а сословие священников и законоведов носителем идеальной власти, даже при зависимости ее от римских прокураторов (при условии, что последние не угрожали благоденствию своим варварским пренебрежением к Закону), так что вопрос о Мессии должен был бы утратить свою значимость.

Древний Израиль не знал идеала в прошлом; архетип Рая изначально вводится как невозпроизводимый: это конкретное место, сад, который остался нетронутым после изгнания человека, но на входе поставлено «пламенное оружие», не позволяющее вернуться туда. Ни одно историческое повествование в Библии не является описанием чего-то хотя бы отдаленно напоминающего «золотой век». Книги Царств и Паралипоменон указывают на недостатки всех правлений без исключения, причем это не

¹ «Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства и прилежания» (Алкивиад I, 124b). Речь идет о спартамцах и персах, перед которыми афиняне, пожалуй, испытывали одинаковое чувство неполноценности.

случайные просчеты власти, а грехи, влекущие за собой тяжкие последствия. Поэтому выделение личности пророка Давида как примера для всех последующих царей — примера, которому, как считалось, последовали только двое за всю историю правления этой династии, а именно Езекия и Иосия, — следует рассматривать не в качестве установления положительного идеала, но как предостережение от уклонений, грозящих уже прямо катастрофическими последствиями. Только в некнижной культуре и, видимо, после гибели обоих царств сложилось идеализированное представление о наиболее замечательных властителях, однако это привело вовсе не к ожиданию повторения их эпох при державе других государей, а к надежде на их собственное возвращение или, в рамках идеи реинкарнации в позднейшем иудаизме, даже перевоплощение. Итак, мы не можем найти в истории древнего Израиля такое время, когда соответствие идеалу, имевшему место в прошлом или нет, ожидалось бы от наличной политической системы. Против этого тезиса можно представить лишь те псалмы, которые, согласно традиции, говорят о Соломоне как идеальном царе. Но в этих текстах Соломон описывается не как действующий монарх, а как наследник, еще вступающий на престол. Черты, которые усваиваются в них его правлению, исторически совершенно абстрактны. Поэтому можно утверждать, что в лице Соломона здесь говорится вообще о потомке Давида, которому было обещано, что его «сын» доведет религиозные интенции правления своего родителя до совершенства. То, что имя Соломона стало нарицательным, связано не только с его статусом сына основателя династии, но и с его особым отношением к мудрости.

Ожидание Мессии так и не оторвалось от веры в определенные династию и колено, из которых ему надлежало прийти. Поэтому с устранением династии от власти, а также смещением самих колен после возвращения из плена одной из своих основных черт образа идеального царя становится *сокрытость*. Он должен быть неизвестным, незаметным, возможно, даже терпеть материальную нужду и страдание до своего явления миру. Так представления о нем смыкаются с представлениями о нищем праведнике, которые сами по себе могли иметь и независимое происхождение.

Страдающий праведник

Тема страдающего праведника заслуживает отдельного рассмотрения в этом разделе, так как она имеет непосредственное отношение к теме мудрости. Согласно первой части Премудрости Соломона праведнику свойственно терпеть страдания. Это может показаться странным на фоне собственно «Соломоновой» части книги, где мудрость оказывается высшей прерогативой и санкцией царской власти; между тем совершенная праведность («ненависть к злу») тождественна совершенной мудрости. Но если во втором случае речь идет об *идеальном* царе, а в первом — о *реальном* праведнике, то противоречие оказывается мнимым. Праведник, не обладая сколько-нибудь внушительным социальным статусом, и является избранным, и осознает себя таковым, апеллируя к своей разумной, опосредованной *знанием* связи с Богом: он «возвещает, что имеет познание Бога (γνώσιν ἔχειν θεοῦ) и называет себя отроком Господа» (Прем 2:13). Безвестность в смысле положения в обществе оборачивается для него широкой известностью, коль скоро выясняется, что само его существование, умеренное и непритязательное в своих материальных проявлениях, тем самым обличает беззаконных, которые, обладая могуществом и полнотой деятельных сил, творят зло. Им он объективно, в силу своих внутренних качеств, — о его происхождении в этом тексте ничего не сказано, — противопоставлен как законный наследник и природный носитель власти, в силу чего им суждено быть ее узурпаторами. Если употребленное первоначально слово «отрок» (παῖς) может быть понято двояко: как «ребенок» и как «слуга», то в ст. 18 он определенно «сын Бога» (υἱὸς θεοῦ). Это, в свою очередь, разъяснено ниже: праведник «причислен (катελογίσθη) к сынам Божиим, и со святыми жребий его» (ст. 5:5). Но что значит — быть причисленным к сынам Бога? Судя по контексту фразы, это значит нечто противоположное тому, что думали о нем его противники: они «считали жизнь его сумасшествием (μανίαν), а конец его бесчестным» (ст. 4). В противоположность этому оказаться «сыном Бога» и получить «жребий со святыми» означает приобрести тот статус, который по достоинству принадлежит праведнику, а именно, право судить и священнодействовать. Быть сыном Всевышнего — также значит быть любимым Им более, чем родной матерью (Сир 4:11). Другими словами, речь идет не о том, что после кончины правед-

ник становится ангелом, но о том, что по воскресении он оказывается тем, кем должен был быть при жизни. Будучи не простым «отроком», но «сыном», праведник обладает полномочиями, превышающими служебную роль пророка: он, оказывается, был рожден не только для того, чтобы обличать, но и для того, чтобы действовать. Это косвенно указывает и на его подразумеваемое царское достоинство.

К страдающему праведнику, описываемому в книге Премудрости Соломона, могли бы быть применены слова, которые сказаны в одном из ключевых новозаветных текстов об Иисусе Христе: «Вместо предлежавшей Ему радости претерпел крест, пренебрегши посрамление» (Евр 12:2). Но этим сходство двух образов еще не исчерпывается. Замечательной особенностью евангельского повествования о Христе является глубокая и полная, исчерпывающая осмысленность смерти. В книге Премудрости смерть праведника также подлежит оправданию: она и не случайна, и не напрасна. Парадоксальным образом его мудрость является главной причиной его гибели. Парадокс усматривается здесь в том, что мудрость есть, как известно, «древо жизни для тех, которые приобретают ее» (Притч 3:18). Она, как гласит молитва царя Соломона, есть источник всякого блага на земле и дарит человеку бессмертие (Прем 8:13); «нет в сожитии с нею скорби, но веселие и радость» (ст. 16). Тем не менее она отнимает у праведника его жизнь — в соответствии с той же логикой, согласно которой к смерти евангельского Иисуса Христа приводит Его собственная непорочность, которая не может уклониться от своего явления в мир, но в то же время категорически не приемлется миром (ср. Ин 1:10–11, 3:19).

Причиной убийства праведника нечестивыми названа не борьба за власть и не какая-либо иная форма социальной борьбы. Этим косвенно выявляется тот факт, что праведник сам за власть не борется и опасности в материальном плане для своих врагов не представляет. Однако его присутствие провоцирует их на такие действия, которые, по существу, являются испытанием в его лице не отдельного человека, но самого Божественного провидения, по отношению к которому этот человек является как бы опытным образцом: «Испытаем его оскорблением и мучением, дабы узнать смирение его и видеть незлобие его; осудим его на бесчестную смерть, ибо, по словам его, о нем попечение будет»

(стт. 2:19–20). В мотиве убийства праведника различаются два элемента: во-первых, выяснение качества самой праведности; во-вторых, провоцирование действия промысла Божия (букв. «посещения», ἐπισκοπή), которое преследует вполне очевидную цель — из отсутствия признаков такового действия заключить об отсутствии в мире объективных критериев праведности, перспектив награды и воздаяния, реакции Бога на запрещенные Им поступки, т.е. поставить под эмпирически обоснованное сомнение весь тот комплекс понятий, который логически привязан к идее Премудрости, вместе с тем составляя существо религии. Соответственно двум указанным элементам различается и «экспериментальное» воздействие нечестивых на праведного: во-первых, «оскорбление и мучение», во-вторых, испытание смертью.

По существу, бросая вызов праведнику, его враги бросают вызов не ему самому, а Премудрости Божией как системному элементу провиденциальности в бытии. То, что этот элемент является интегральным и проникает во все составляющие бытия, уже было выяснено выше на основании анализа другой части книги. Но именно в силу вездеприсутствия Премудрости как замысла о мире описание несчастий, постигающих праведника, выстраивается в непротиворечивую теодицею. Объясняется, что праведник «восхищен, чтобы злоба не изменила разума его, или коварство не прельстило души его» (ст. 4:11). Тем самым получает развитие в антропологическом ключе теодицея из книги пророка Исаии, где этот вопрос уже начал рассматриваться: «Праведник умирает, и никто не принимает этого к сердцу; и мужи благочестивые восхищаются [с земли], но никто не помыслит, что праведник восхищается от зла. Он отходит к миру; ходящие прямым путем будут покоиться на ложах своих» (Ис 57:1–2). Таким образом, его смерть имеет свой смысл, независимый от замысла злодеев, и заключается этот смысл в ее своевременности. Существенно то, что праведник умирает, «совершившись» (τελειωθεὶς), он достиг полноты возраста (ἐπλήρωσε) в свои юные лета: «Не в долговечности честная старость, и не числом лет измеряется: мудрость есть седины для людей, и беспорочная жизнь — возраст старости» (Прем 4:9). Итак, человек имеет определенную меру совершенства, по достижении которой он еще может «перемениться» (μεταλλάσσω) в худшую сторону. Это говорит о невозможности воплощения в себе отдельным смертным человеком всецелого

содержания Премудрости; отмечается, что Бог «есть руководитель к мудрости и исправитель (διορθωτής) мудрых» (ст. 7:15), т.е. даже мудрые могут нуждаться в исправлении. Но для этого надо сначала достичь мудрости. Наличие некоторого уровня, отклонения от которого подлежат коррекции, подразумевает и понятие о пределе, которым на практике оказывается смерть.

Автор специально уделяет внимание вопросу о том, почему самостоятельно, без дара свыше, человек не может усовершенствоваться как мудрец. Причина усматривается в его перманентно разрушающейся телесности: «Помышления (λογισμοί) смертных нетверды, и шатки умозаключения (ἐπινόαι) наши, ибо тленное тело отягощает душу, и эта земная храмина подавляет многозаботливый ум» (ст. 9:14–15). Надо заметить, что этот немаловажный фрагмент свидетельствует вместе с тем и об идее принципиальной разумной постижимости того знания, которое заключает в себе мудрость, коль скоро препятствиями к его постижению являются недостатки, свойственные мыслительной способности человека. (О неустранимости последних похожим образом рассуждает автор 4-й книги Маккавейской в начале своего труда.) То есть разум Божий относится к человеческому как бесконечное к подобному ему конечному. Но, помимо сказанного, есть еще один аспект, значимый для рассмотрения книги Премудрости в контексте развития библейской антропологии вообще. Причиной недостаточности мысли к самостоятельному освоению мудрости назначается забота о теле — образ действий, прямо противоположный обречению себя на смерть. Позднее, когда в Новом Завете будет отмечаться многократно связь между «помышлениями плоти» и грехом (Мф 26:41, Рим 7:18 и др.), она также будет объяснена через страх смерти: Христос должен был именно «смертью лишить силы имеющего державу смерти... и избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр 2:14–15). В книге Премудрости Соломона второе значение смерти праведника составляет то, что она демонстрирует прекращение заботы о теле, а тем самым и максимальную открытость разума влияниям Премудрости. В контексте ветхозаветного решения вопроса о смысле жизни праведник своей смертью *прославляет* Бога за Его Премудрость: на нем она является и как то, что вызывает самое сильное влечение, и как то, что требует к себе всецелого внимания, т.е. как то именно, что

преодолевают смерть на уровне психологическом. Уже помимо этого догматически утверждается, что смерть будет преодолена жизнью вечной, — «надежда их полна бессмертия» (ст. 3:4) — и к этой цели устремлено развертывание провиденциального плана.

Хотя воскресение из мертвых и является конечным пунктом всех устремлений, нельзя сказать, что вера в него есть самоодвлекующая причина того презрения к смерти, которое, как мы выяснили, представляет собой самое существо праведности. Здесь можно усмотреть различие двух типов причины: имманентной и трансцендентной. Воскресение — акт Божественной воли, возможность которого обусловлена Божественным могуществом. В самом себе оно трансцендентная причина, через веру обеспечивающая праведнику господство над плотью, как это подробно демонстрируется в 4-й книге Маккавеев. Причину имманентную, т.е. постигаемую не верой, а непосредственным восприятием, согласно Прем 4:1–2 представляет собой добродетель (ἀρετή): «когда она присуща, ей подражают, а когда отойдет, стремятся к ней: и в вечности увенчанная она торжествует, как одержавшая победу непорочными подвигами». То, что добродетель почитается и присутствуя (т.е. когда ее носитель есть на земле), и отсутствуя (т.е. когда он умер, даже не оставив потомства), придает ей объективный характер. По сути, речь идет не о конкретных моральных качествах, а об *идее* добродетели: это видно из того, что к ней «стремятся», как к чему-то единому, даже не имея возможности созерцать ее в окружающей действительности. Ниже она определяется как мудрость и «безукоризненная жизнь» (ст. 9). Однако наиболее определенным указанием на ее объективность является первый стих данной главы, где сказано, что добродетель «признается (γινώσκειται) у Бога и у людей». Это признание-познание ставит ее как бы на середину, в среду между Богом и человеком, и не допускает мысли, что добродетель есть просто исполнение узаконений Бога: она, чтобы «признаваться» обеими сторонами, должна быть исполнением узаконений понятых человеком, осознанных и соответствующих имманентно присущей ему нравственной природе.

Вместе с добродетелью получает объективное значение и ее противоположность — нечестие (πονηρία), которое «осуждается собственным свидетельством» или, что то же, преследуется совестью (συνείδησις). Учитывая сказанное выше о связи греха

и страха, естественно, что нечестие оказывается «боязливым» (δειλόν) и «постоянно придумывает ужасы» (ст. 17:10). Страх здесь определяется как «лишение помощи от помышления (λογισμός)» — видимо, не просто «рассудка», как в Синодальном переводе, но живого и подвижного «благочестивого помышления» (ср. 4 Макк), имеющего уверенность в будущем и не обличаемого внутренним сознанием вольного преступления Божественной воли. Вслед за Премудростью Соломона будет указывать на совесть как свидетельницу объективности Божественных заповедей апостол Павел, который отмечает, что совести «сосвидетельствуют» в этом помышления (λογισμοί) те, которые «друг друга осуждают или оправдывают» (Рим 2:15).

Третье значение смерти праведника, причем именно как насильственной смерти, состоит в осуждении тех, которые через его убийство раскрыли направленность своей воли. «Осудит (катаκρίνει) праведник, умирая, живущих нечестивых, и юность, быстро скончавшаяся, — долголетнюю старость неправедного» (Прем 4:16). Речь не идет об осуждении как ментальном или словесном акте; катаκρίνω значит «приговаривать», поэтому смерть праведника сама, как факт, оказывается приговором его убийцам и одновременно принятием им на себя принадлежащего ему по праву достоинства судьи. Нищий страдалец умирает или, что то же, утомляется (использован глагол κάμνω, с двойным значением) от пребывания в среде своих врагов. Таким образом, он «осуждает» их своей фактической несовместимостью с ними. Но практическое воплощение приговора при такой постановке вопроса оказывается возможным только уже после смерти праведника, коль скоро последняя сама стала приговором. Этим вводится в тему невинного страдальца элемент эсхатологии. В конечных судьбах века — при торжестве правды — разрешаются все его конфликты и противоречия.

Четвертым значением является жертва. Поскольку этот мотив повторяется во многих уже рассмотренных нами текстах, можно подробно не останавливаться на нем, ограничившись указанием на двойственный характер акта: он понимается, с одной стороны, как испытание и, с другой стороны, как собственно жертва. Испытание очищает праведных, «подобно золоту в горниле». Посредством испытания мучением и смертью они «немного наказаны» (ὀλίγα παιδευθέντες) — довоспитаны, дообразованы.

Это, возможно, помогает прояснить логику авторитетного раннехристианского текста: «Надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, Вождя спасения их совершил через страдания» (Евр 2:10). Потребность Христа в «совершении», по видимости противоречащая Его превосходству над ангелами, которое так энергично доказывается в начале данного послания, связана с принятием человеческой природы: «Он должен был во всем уподобиться братиям» (Евр 2:17). Таким образом, человек становится «жертвой всесовершенной» (ὁλοκάρτωμα θυσία, Прем 3:6) только посредством страданий; вероятно, именно здесь кроется важность формального различения страданий (подготовка жертвы) и самой смерти (жертвоприношение). Но и здесь речь не идет о нравственном совершенстве самого человека — в том смысле, который предполагается христологическим догматом, — говорится лишь о полноте участия человеческой природы в жертвоприношении: ὁλοκάρτωμα буквально значит «всецело принесенное».

Из всех черт, присущих страдающему праведнику, описанному в первой части книги Премудрости, следует особо выделить бедность и молодость, как имеющие сугубое отношение к мессианской специфике. Связь бедности с эсхатологией довольно очевидна и нередко представляется в упрощенном виде как связь неудовлетворительного наличного состояния с надеждой на его радикальное и всеконечное изменение¹. Дело, конечно, не только в натяжении между действительным и желаемым, не только в утрате мотивации социального действия многими представителями образованного класса из-за нарастающего дисбаланса в распределении продуктов производства, но и в осознании на уровне понятий о нравственном несовершенстве как того, что действительно, так и того, что желательно для большинства. Иначе трудно было бы объяснить, как в принципе возможно то, что правду бедности на теоретическом уровне принимает тот, кто сам не беден: например, брат главы зажиточной александрийской общины Филон восхищается терапевтами, Иосиф Флавий почтительно относится к ессеям, царь Ирод «в сладость слушает» святого Иоанна Крестителя. Бедность противопоставляет праведника мирской предприимчивости, которая может

¹ В этом смысле отмечает ее, нап., Chester A. The Jews of Judea and Galilee // Early Christian Thought in its Jewish Context. Cambridge, 1996. P. 20.

вести к предательству религиозных принципов. Идеалом эсхатологических сект раннего иудаизма — терапевтов, ессеев, сикариев — была добровольная бедность. Кумранский «Свиток войны» утверждает: «С бедняками — рука Твоего могущества» (1QM XIII. 13–14). Еще примечательнее то, что в астрологических документах из архива той же общины «указывается: “будет бедняком”, как благоприятное для субъекта предсказание»¹. Когда рождение в бедности воспринимается как знак принадлежности к лучшей части человечества, речь идет уже о системном представлении, в котором соответствия богатства и бедности благу и злу поменялись местами. В канонических книгах также немало таких мест, которые недвусмысленно отождествляют грех, богатство и историческое время, например: «Вот, эти — грешные и преуспевающие, вовек (εἰς τὸν αἰῶνα, עולם) удержали они богатство» (Пс 72:12).

Надо заметить, что оба типа соответствия имеют опору в священной истории: примеры зажиточной старости, хотя и достигнутой большим трудом, дают патриархи еврейского народа, тогда как юный бедняк, избранный Богом, — это скорее харизматический образ, воплощенный особенно ярко в рассказе о ранних годах Давида и целом цикле псалмов, надписанных его именем. Вопрос в том, какая из точек зрения на бедность и богатство была доминирующей именно в комплексе мессианских упований? Ответ представляется очевидным: грядущий Мессия должен быть беден и юн, как царь Давид в его ранние, самые светлые, с точки зрения цельности характера, годы жизни. Причем эти качества тоже непосредственно связаны с мудростью. В данную тему вкладывается уже цитировавшийся фрагмент из кн. Екклесиаста: «Благ отрок нищий и мудрый более царя старого и безумного... Ибо из дома узников изыдет царствовать, ибо в своем царстве он родился нищим» (Екк 4:13–14). Отметим, что в этом описании отрок сочетает качества Давида и Иосифа. Мысль о сокрытости Мессии характерна для раввинской традиции: он беден, безвестен и ожидает своего часа (см., напр., Диспут Нахманида). На этой основе сформировалось представление о Мессии от колена Иосифа, который возьмет на себя бремя страданий и будет убит (ВТ Сукка 52а), после чего Мессия от колена Давида

¹ Введение // Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб., 2009. С. 16.

примет эсхатологическое царство¹. Изречение пророка «Продали праведника за серебро и бедняка за пару сандалий» (Ам 2:6) часто толковали как упоминание об Иосифе Прекрасном².

Представляется, что бедность и юность праведника, которые уже в Ветхом Завете, особенно же явно в греческом его изводе, экстраполируются на Мессию, а в Новом Завете самим повествованием относятся к Иисусу Христу, в сущности, должны рассматриваться не как два разных качества, но как одно. Слова пророка Исаии о невинном страдальце — «род Его кто изъяснит?» (פְּנִיָּו מִי יַרְוֶה לָּהּ, τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; Ис 53:8) — получают здесь интерпретацию. Речь идет о *безвестности происхождения*. Мессия по необходимости беден и молод, поскольку его *никто не знает*. Однако, как и его прототип царь Давид, он завоевывает признание благодаря мудрости: «Чрез нее я буду иметь славу в народе и честь перед старейшими, будучи юношею» (Прем 8:10). Христианство изначально проповедовало рождение Иисуса от Девы — в буквальном смысле неисповедимость происхождения. По логике изложенного выше тем самым утверждалась не только безвестность начала жизни, но и возможность всецелого воплощения Премудрости, так как рождение произошло без прямого участия Адама, через которого вошла в мир смерть (Прем 2:24), а с нею, как уже было выяснено, и страх, не дающий «помышлению» достичь своей цели. У Того же, чей Отец — Бог, нет не только юридического права наследовать какую-то долю нажитого сынами человеческими, но и нужды в этом.

Разумное устройство мира

Премудрость является также главной темой книги, написанной Иисусом, сыном Сираховым, и признанию этой особенности как системного факта в греческой традиции она обязана, видимо, своим названием — Σοφία Σειράχ. Притчи, обучающие поведению в разных жизненных обстоятельствах, представляют собой дифференцированный образ Премудрости; что касается ее общего понятия, оно исследуется и выражается уже в первой главе, и автор постоянно возвращается к его осмыслению.

¹ Это учение зафиксировано в источниках не ранее II–IV вв. н.э. (Смирнов. Мессиянские ожидания иудеев около времен Иисуса Христа. С. 521).

² Шинан. Мир агадической литературы. С. 34.

Сирах определенно отделяет Премудрость от Бога как Его произведение, которое Он «создал» (κτίσας), будучи «создателем всего» (κτίστης πάντων, Сир 24:8), в то же время автор описывает ее не как вещь, но, скорее, как принцип. Бог «видел и измерил (ἐξήριθμῆσεν) ее» (стт. 1:9 и 19), однако «измерил» не в том смысле, что она конечна сама по себе. Оба раза глагол ἐξήριθμῶ {исчислять, выплачивать} употреблен тогда, когда говорится о направлении Премудрости к миру: «Он создал ее и и видел и измерил ее и излил ее на все дела Свои и на всякую плоть по дару Своему... Он видел ее и измерил, одождил ведение и понимающее знание». Как организующее начало мира Премудрость, несомненно, исчислима для Бога, но для человека ее «вседейственность» (τὰ πανούργευστά) непознаваема (ст. 1:6). В то же время она допускает уподобление себе: «если хочешь, чадо, научись, и если вдашь душу свою, всеискусен (πανούργος) будешь» (ст. 6:33).

Способ, которым Премудрость управляет миром, есть дифференциация (διαχώρησις). «Почему один день лучше другого, тогда как каждый дневной свет в году — от солнца? Они разделены премудростью Господа; Он отличил времена и празднества: некоторые из них Он возвысил и освятил, а другие положил в числе обыкновенных дней. И все люди из праха, и Адам был создан из земли; по преизбытку знания (ἐν πλήθει ἐπιστήμης) Господь разделил их и отличил пути их: одних благословил и возвысил, других освятил и к Себе приблизил, а иных проклял и унизил и сдвинул с места их. Как глина у горшечника в руке его и все формы [букв.: пути] ее в его воле, так люди в руке Сотворившего их, и Он воздаст им по суду Своему» (ст. 33:7–14). В приведенном фрагменте существенно заметить следующее: а) Премудрость выступает как единый принцип для природных явлений (смена времен года), религиозных установлений и человеческих судеб; б) причиной принимаемых Богом решений полагается «преизбыток знания»; в) предопределение отрицается: Бог «воздаст» (ἀποδίδωμι) людям в соответствии со Своим судебным решением, именно поэтому проклятые Им не находятся на своих местах, а «сдвинуты» с них.

Разумное устройство мира описывается и в других частях книги. «По определению Господа дела Его от начала, и от сотворения их Он разделил части их. Навек устроил (ἐκόσμησεν) Он дела Свои, и начала (τὰς ἀρχάς, т.е. действующие причины)

их — в роды их. Они не алчут, не утомляются и не прекращают своих действий. Ни одно не стесняет близкого ему, и до века не воспротивятся они слову Его. И потом воззрел Господь на землю и наполнил ее Своими благами. Душа всего живущего покрыла лице ее, и в нее все возвратится» (ст. 16:26–30). Заметим прежде всего то, что «душой всего живущего» (ψυχήν παντὸς ζῴου) называется не «мировая душа» — здесь имеет место семитизм, и правильнее было бы перевести на русский язык так: «душой всякого животного покрыл лице ее, и в нее [т.е. в землю] возвращение их». Таким образом, представление о «мировой душе» в дискурсе автора и переводчика, по-видимому, вовсе отсутствует, иначе оно, вероятно, не замедлило бы явиться как раз в этом месте. Важно также то, что текст говорит о сотворении мира по «началам» и соответствующим им «родам», т.е. по классам, причем речь идет не о живой природе (которая создана по «родам» еще согласно книге Бытия), а об организации материи вообще, или об *элементах*. О даровании жизни говорится дальше, как об особом «наполнении» земли собственными «благами» Бога. В гл. 17 рассказ о творении космоса продолжается описанием человека и его даров, преимущественно интеллектуальных, и, в частности, говорится: «Он положил око Свое на сердца их, чтобы показать им величие дел Своих, да прославляют они святое имя Его и возвещают о величии дел Его» (ст. 7). Сердце каждого человека — основной орган познания в Ветхом Завете — есть предмет особой заботы Бога (именно это означает выражение «положил око»), и смысловой задачей человеческого существа является прославление Бога через познание.

Основанная «прежде всех», Премудрость отождествляется с «пониманием разумным» (σύνεσις φρονήσεως), которое «от века». Тем самым приписывается творению изначальный разумный план, который ему предшествовал. В свою очередь, что предшествовало самой Премудрости в Боге? По некоторым рукописям ее источником называется «Слово Бога в вышних» (ст. 1:5 Compl). Если речь идет о Слове, которым сотворен мир, то здесь это Слово не только выражение воли, но и разума, укрепленного Божественным всеведением: «Ему известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по свершении» (Сир 23:29). Сама по себе мысль о пребывании Бога вне времени для Ветхого Завета не нова. Она выражается и в сравнении тысячи лет с одним днем,

и в словах «Ты — тот же», и в признании Давида: «В Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс 138:16). Но если приведенные утверждения можно рассматривать в смысле бесконечной потенции бытия и ведения, то книга Сираха утверждает бесконечное актуальное видение: «Он прозирает от века до века» (Сир 39:26). И так как здесь это безграничное зрение связывается с Премудростью, открывается робкая надежда постижения человеком через его собственную мудрость общего замысла творения.

Автор указывает на целый ряд причин, которые не дают этого достигнуть; среди них можно выделить главные: а) смертность, из-за которой «все не может поместиться в человека» (ср. ст. 17:28); б) плотность: «О злом будет помышлять плоть и кровь» (ст. 17:30); в) тварность: «Что светлее солнца? но и оно затмевается... За силами высоких небес Он Сам наблюдает» (ст. 17:30–31). Поэтому «никому не предоставил Он изъяснять дела Его» (ст. 18:2). То, что последний человек не исследует (οὐκ ἐξήκνισεν αὐτήν) Премудрость, говорит о ее пребывании вне времени: «последний» (ὁ ἔσχατος), конечно, условное лицо, которым указывается на неопределенную длительность, никогда полностью Премудрости не достигающую. Равным образом и «первый» (ὁ πρῶτος), т.е. Адам, «не закончил познавать ее». Понятно, сто сын Сирахов отрицает как изначальное обладание человека совершенной мудростью, так и ее достижение в будущем. Отсюда видно, что причиной ее недоступности служит не грехопадение Адама, но тварность или ограниченность как таковая: «Ибо паче моря переполнены мысли ее, и совет ее паче бездны великой» (ст. 24:31).

Но следует отметить, что отрицание совершенства человеческой мудрости не только не ведет к пренебрежению ею, но и не предполагает ее качественного, смыслового разрыва с Премудростью Божественной, которая, будучи сама полнее моря и глубже бездны, именно поэтому, «как канал из реки и как водопровод, вышла в рай» (ст. 24:32). Сравнение мудрости с водопроводом (ὕδραυγος) — это содержательная метафора, объясняющая нечто очень существенное в видении Сирахом отношений между Премудростью Божией и мудростью человеческой даже в изначальном, райском состоянии последней. «И вот, канал мой сделался рекою, и река моя сделалась морем» (ст. 34). Не надо углу-

бляться в анализ текста для того, чтобы заметить, что «море», созданное в раю, является вторым и, следовательно, подобным по отношению к тому, которым была названа сама Премудрость в ст. 31, и заимствует «воду» из него. Более ясное выражение идеи образа и прообраза трудно придумать. Если рай представляется как место, созданное специально для человека, который призван его возделывать (Быт 2:15), то и водопровод, проведенный для орошения этого сада, будет снабжать его человеческой мудростью, источником которой оказывается Премудрость Божественная. Однако существенно также то, что речь идет о рае, который ныне утрачен. «Море» мудрости — состояние желательное, а не достигнутое. Во всяком случае, оно принадлежит человеческому бытию как идее (поскольку рай есть *нормальный*, но не актуальный образ бытия), а не как действительности. Здесь по ассоциации опять вызывается в памяти читателя Библии слово пророка: «Все наполнится ведением Господа, как воды покрывают море» (Ис 11:9).

Мудрость человеческая, проблематика которой проходит сквозь весь текст книги, имеет два различных аспекта: во-первых, она есть готовность к восприятию дара; во-вторых, сам дар. В гл. 1 первый аспект представлен как «страх Господень». О смысле этого страха уже говорилось выше. В практическом отношении под ним понимается соблюдение Закона. Мудрость, как способность к послушанию, может быть врождена человеку: «С верными она образуется вместе во чреве, среди людей она утвердила себе вечное основание и семени их вверится» (ст. 1:15). Она также способна передаваться по наследству (ст. 4:17). Замечая, что служение мудрости подобно богослужению (οἱ λατρεῦοντες αὐτῇ λειτουργήσουσιν αὐτῷ, ст. 4:15), сын Сирахов, по-видимому, не вводит очередную метафору, а буквально понимает религиозность как проявление премудрого стремления к Богу. За мудростью-страхом следует мудрость-ведение, как за употреблением средства — достижение цели: «Если желаешь премудрости, соблюдай заповеди, и Господь подаст ее тебе» (ст. 1:26). Автор полагает несомненным, что «твердый в законе овладеет ею» (ст. 15:1). Отмеченное нами разделение на два аспекта не абсолютно. В целостном этико-гносеологическом континууме авторской мысли они соединяются: «Всякая мудрость — страх Господень, и во всякой мудрости исполнение Закона. И не есть

мудрость знание (ἐπιστήμη) худого. И нет разума там, где совет грешников» (ст 19:18–19).

Путь от страха к знанию описан таким образом, что напоминает историческое описание Исхода евреев из Египта и блуждания по пустыне: «Сначала она пойдет с ним путями извилистыми, наведет на него страх и боязнь и будет мучить его своим водительством (παῖδεία), доколе не уверится в душе его и не искусит его своими уставами (δικαιώμασιν, букв. «оправданиями»); но потом она выйдет к нему на прямом пути и обрадует его и откроет ему тайны (τὰ κρυπτά) свои. Если он совратится с пути, она оставляет его и отдает его в руки падения его» (ст. 5:18–22). Историческая аллюзия здесь представляется не только не мнимой, но структурно необходимой — она выполняет важную функцию указания на *историчность* мудрости, которая одинаково имеет отношение к судьбе целого народа и отдельного человека. История представляет собой испытание веры (ἐμπίστευσις), итогом которого является откровение (ἀποκάλυψις) тайн. Отсюда понятно, почему хотя «много высоких и славных», однако именно «кротким открываются тайны Его, ибо велико могущество Господа, и Он смиренными прославляется» (ст. 3:19–20). С одной стороны, кроткие — это соблюдающие заповеди; с другой стороны, вследствие этого они притесняемы (смиряемы), и потому заступничество Бога над ними оказывается явлением Его могущества; их терпение приводит к тому, что им открываются «таинства» (τὰ μυστήρια αὐτοῦ)¹. Каковы эти таинства, в тексте не описано; если до конца выдерживать исторический смысл, речь идет о тайнах страданий, т.е. об эсхатологическом смысле

¹ Ст. 19 читается по Синайскому кодексу; он выглядит объяснением-смычкой между стт. 18 и 20. Отсутствие стиха в принятой редакции может объясняться его выпадением из-за видимого противоречия сказанному ниже: «Чрез меру трудного для тебя не ищи, и, что свыше сил твоих, того не допытывайся. Что заповедано тебе, о том размышляй; ибо не нужно тебе сокровенного (τῶν κρυπτῶν). При многих занятиях твоих, о лишнем не заботься: тебе открыто очень много из человеческого знания; ибо многих ввели в заблуждение их предположения, и лукавые мечты поколебали ум их» (стт. 21–24). Однако в первоначальном понимании текста противоречия могло и не быть, если последние рекомендации относились к практическим занятиям, а не к богопознанию. В доступном евр. оригинале интересующая нас вторая пол. ст. 19 имеется, хотя порядок и содержание окружающих ст. рознится с греч. пер.: *כי רבים רחמי אלהים ולעניים יגלה סודו* {ибо велики милости Бога, и кротким Он открывает тайну Свою}.

ожидания праведников. Отсюда возможен взгляд на мудрость как не просто на приобретение, но предел всех приобретений. «Мудрость соответствует имени своему, и не многим открывается» (ст. 6:23). Σοφία здесь — перевод с еврейского חכמה (обычно παιδεία). Что имеет в виду автор перевода, когда говорит о соответствии мудрости своему имени? Установить это с полной достоверностью не представляется возможным. Понятно, что мудрость он соотносит с образованием, воспитанием. Не обогрывается ли здесь еврейский корень חס (соф: конец, предел)?¹ Тогда мудрость понимается как итог жизни, достижение которого так же трудно, как и становление образованным человеком в понятиях того времени. На соотнесенность софиологической проблематики с педагогической указывает также то, что одним из способов познания мудрости признано ее восприятие от уже обладающих ею (стт. 6:33–36). Предельность состояния мудрости выявляется и тем, что тому, кто ею овладеет, сулитися «венец радости» и «вечное имя» (ст. 15:6).

Воспитание — смысл истории, а целью воспитания оказывается обращение к Закону (ст. 18:13–14), т.е. познание и соблюдение воли Бога. При этом, однако, предмет познания не тонет в субъективизме, и вполне органична связь исторического раскрытия Премудрости с ее онтологическим статусом первоначала. Она происходит от Бога, простирается превыше всего, знает больше всех, участвует во всем и во всех: «Я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку покрыла землю; я поставила скинию на высоте, и престол мой — на столпе облачном; круг небесный обошла одна, и по глубине бездны прошла; в волнах моря и во всей земле и во всяком народе и племени имела приобретения: в них всех покоя искала, в чьем наследии водвориться бы мне» (ст. 24:3–7). Свое обиталище Премудрость находит в Израиле, и это есть ее переход из онтологического плана в исторический. В гл. 17 в исторической перспективе избрание Израиля описывается как продолжение заботы о человечестве, Закон — как продолжение Откровения, наблюдение за грехами Израиля — как продолжение избрания. Будучи уделом Бога, Израиль представ-

¹ Подобные этимологии нередко встречаются у Филона и отцов Церкви. Ненаучные с современной точки зрения, в древности они восходили к теории праязыка, одновременно апеллируя к представлению о тесной связи между фонетикой и семантикой.

ляет перед Ним человечество в силу вменяемости: Бог «приложил им знание», и «не утаились от Него неправды их» (ст. 17:9,17). Целью дальнейшего пути является воссоединение человечества: «Как перед ними Ты освятился в нас, так перед нами возвеличился в них, и да познают Тебя, как и мы познали, ибо нет Бога кроме Тебя, Господи» (ст. 36:4). Сирах связывает с этим вполне определенные упования, которые основаны, в его глазах, на изначальном плане творения: «Приблизь время и вспомни клятву, и да поведают величия Твои... дай свидетельство первоначальным творениям Твоим и исполни пророчества, [сделанные] именем Твоим» (ст. 36:9,16). *Время* представляется здесь мнимой, иллюзорной дистанцией между замыслом и воплощением: «И познают живущие на земле, что Ты — Господь, Бог веков... Все в свое время откроется... Все в свое время признано будет хорошим» (ст. 39:19).

Вопрос о том, наличествуют ли в книге Сираха мессианские мотивы, с учетом сказанного выше представляется непростым¹. Однако для нас важнее то, что имеют место предпосылки учения о Премудрости как целевой причине, которой надлежит явить себя в истории.

Учение о Премудрости не есть учение о «Божественном посреднике», риторически смягчающее оппозицию между трансцендентным и имманентным, тем более не подчинение Бога каким-то логическим или метафизическим законам, которые будут заимствоваться из философии эллинов (таким путем пойдет Филон Александрийский). Оно есть только учение о наличии в Боге разума как такового, законосообразного его собственным законам, т.е. верность Бога Своим обетованиям определяется в нем не только максимой Его воли, но и утверждением определенного, заранее продуманного разумного плана, или целевой причины бытия. Само наименование Торы «Законом» (*νόμος*) в Септуагинте было включением всего, что написал Моисей, т.е. не только «законодательства» в узком смысле (*νομοθεσία*), но и всей священной истории в эту законосообразность. Конечно,

¹ См. аргументацию отрицательной точки зрения в статье: *Wright B.G. Eschatology Without a Messiah in Ben Sira // The Septuagint and Messianism. P. 200–201.* Считается также, что Сирах принадлежит к принципиально непокалиптической литературе (*Collins. Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism. P. 30*).

никому из еврейских пророков не пришло бы в голову отрицать в Боге наличие разума или даже только возвещать в духе диалектической теологии, что разум Бога и разум человека не могут иметь между собою решительно ничего общего, подобно тому как сама мысль об аналогии бытия (*analogia entis*) ошибочна и нечестива. Нет, слова «Мои советы — не ваши советы, и Мои пути — не ваши пути» (Ис 55:8) следует понимать, как и другие изречения пророков, без излишней теоретизации и модернизации: речь идет о непостижимости замыслов Бога. Поколебать этот принцип автор Премудрости Соломона, как и сын Сираха, не думает. Но воля Бога в Ветхом Завете имеет характер чистого произвола не из-за того, что ее описания исключают разумность, а из-за того, что выражается она всегда только как максима и тем внешне сближается с неразумной, по понятию древних, т.е. как раз-таки несообразной никакому закону чистой волей человека (*ἐξουσία*). «Открытие» корпуса Премудрости состоит в том, что воля Бога есть не только максима, но и замысел, который охватывает всю вселенную во всем ее временном существовании, все человечество на всех изгибах его истории. Эксплицитно эта же мысль была выражена в эсхатологических пророчествах, объединяющих все народы под сводом последних судеб мира; в книгах корпуса Премудрости дано лишь ее осмысление. Но как раз последнее состоит в том, что Премудрость оказывается обладающей «умным Духом», который должен быть сообщен человеку для достижения им совершенства.

Если долгое время Бог, подобно человеку, действовал как будто только согласно максиме Своей воли, то каким образом эта максима может быть разгадана как Его же «Закон», т.е. разумный и непреложный план творения? Что может выстроить кровавую, полную моральных падений и политических катастроф, описываемых как воплощение воли, а не разума, историю одного народа в разумный замысел о судьбах мира? Только то, что *Человек* и был этим замыслом: в Его воле, чувстве, эмоции должна была воплотиться до конца Божественная Премудрость, которая поэтому не имела другой формы выражения, кроме воли, чувства, эмоции. Только с точки зрения исторического процесса, ведущего к Нему, она познается как алгоритм. Он был конечной точкой, ради которой предпринималось движение, ввиду которой движение

было прерывным, неровным, сбивчивым, так как оно постоянно проходило через волю человека, ища одного — рождения согласной с Богом человеческой воли. Это уже не просто история Завета и его постоянных нарушений, но история воспитания народа, которое достигнет цели, если народ родит эту волю, и сможет быть оправданным только в контексте воспитания всего человечества, если народ свою задачу не выполнит. Отсюда возникает образ праведника — не апатичного мудреца, но Божьего сына и неизбежной жертвы в мире, не принимающем ни максимы его воли, ни той премудрости, что за ней стоит. И странно было бы ожидать создания образа праведника как апатичного мудреца от иудея, хотя бы эллиниста, но воспитанного на жизнеописаниях царя Давида. В то же время полная волюнтаризма и греха жизнь Давида уже не могла быть образцом для выражения «чистого излияния славы Вседержителя», в котором совершенный волюнтаризм должен был совпасть с абсолютной разумностью, понятой как праведность и согласие воли человека с волей Бога. Этот образец вообще не усматривался в истории.

Поэтому он неизбежно вел к эсхатологии, хотя она и очень слабо просматривается в книгах корпуса Премудрости — в основном при ссылках на пророков. Так, например, Сирах пишет, что Исаия возвещал сокровенное «до века» (Сир 48:25), т.е. до предела времени. Но Исаия говорил о мессианской эре. Значит, Сирах имеет ее в виду, однако, преследуя в основном практические, педагогические и эпистемологические цели, ориентированные на нынешний век, на сохранение «доброго семени» в нем, он так же мало акцентирует внимание на эсхатологии, как и на бессмертии. Здесь проявляется своеобразный этос древнего писателя: не умея выстроить произведение по строгой регулярной схеме, он в то же время способен к высокой степени концентрации мысли, запрещает себе говорить о многом. И в самом деле, праведность у Сираха кажется легко и удобно достижимой (хотя эта кажимость не более чем прием, связанный с удобным расположением материала для запоминания, выстраиванием иерархии, возводящей все помыслы и сомнения, в конечном итоге, к молитве), а о грехе, который привел к страшным последствиям для Израиля, он упоминает как бы вскользь, будто дает историческую справку. И так же вскользь он отмечает, что династия Давида до сих пор

сохранила свой корень¹. Но в последующей религиозной истории эти вещи оказываются главными: ведь согласно пророкам, именно грех лежит между нескончаемым историческим странствием народа и его эсхатологическим пристанищем, а грех очищается только наказанием. Поэтому идея Мессии, берущего на себя наказание за грех народа, становится неотъемлемой частью иудейского предания и до, и после падения Иерусалима. Поскольку же праведность, позволяющая человеку быть невинной жертвой, есть одновременно его высшая мудрость, постольку содержание литературы Премудрости неминуемо вовлекается в мессианский контекст. И здесь уже тем, что Премудрость является общим началом для всех народов, подразумевается вопрос о значении для них искупления, который по существу является вопросом об оправдании всемирной истории.

1.3. Библейская хронология

Мессианская идея была исторической и пророческой: Мессию ждали к определенному времени, особенно после появления книги Даниила, в которой указывался срок «помазания Святого святых» по возвращении народа из плена. «Седмины», которыми считает эсхатологическое время Даниил, 70 лет пленения согласно пророку Иеремии, хроники царей Израиля и Иудеи, приблизительно рассчитываемая продолжительность эпохи судей, 40 лет блуждания по пустыне и 400 лет обитания в Египте, наконец, годы жизни праотцев человечества и патриархов еврейского народа до и после потопа составляют хронологию библейской всемирной истории между сотворением и началом новой эры. Насколько нам известно, никто еще не рассматривал с этой точки зрения родословие Иисуса в Евангелии от Матфея, которое завершается уравнием: «Итак всех родов от Авраама до Давида четырнадцать родов; и от Давида до переселения в Вавилон четырнадцать родов; и от переселения в Вавилон до Христа четырнадцать родов» (Мф 1:17). Обычно указывают на символику чисел, которая здесь, несомненно, присутствует. Однако перечисление поколений имеет, видимо, и более практический смысл:

¹ «Но Господь не оставит милости Своей, не уничтожит ничего из дел рук Своих, не истребит избранного из Своих чад и семя у возлюбившего Его не отнимет. Он дал Иакову остаток, а Давиду от него — корень» (Сир 47:24–25).

оно представляет собой своего рода хронологическую таблицу, в которой одно неизвестное (а именно, период от переселения в Вавилон, когда летописная традиция была прервана) определяется через два известных (периоды от Авраама до воцарения Давида и от этого момента до крушения государства)¹. Определяется же на основании семейных записей, вести которые, видимо, евреи никогда не прекращали. Таким образом то, что евангелист «округляет» количество поколений, становится вполне обоснованным: он следует не только символической традиции², но и математической целесообразности, указывая на *примерное* тождество трех эпох с произвольно установленными границами.

¹ Собственно, неизвестное в этом «неизвестном» составляла эпоха персидского владычества, которая в средневековой иудейской хронологии, основанной на сочинениях Седер олам рабба (восходит ко II в. н.э.) и Седер олам зута (IX в. н.э.), оказалась по неизвестным причинам сокращенной. Согласно традиционным исчислениям раввинов, которые только в XVI в. были опровергнуты крупным еврейским ученым Азарией деи Росси, разрушение Иерусалима Навуходоносором приходится на 415 г. до н.э. Отсюда, видимо, «странный» эпизод в диспуте Нахманида, где брат Пабло ссылается на книгу Даниила и говорит: «Семьдесят седьмин — это годы: 420 лет существования Второго Храма и семьдесят лет Вавилонского пленения. Святой святых — это Йешу», — а р. Моше отвечает: «Но ведь Йешу был раньше этого времени более чем на тридцать седьмин согласно нашей хронике, которая истинна, потому что засвидетельствована современниками, знавшими его. Но даже согласно вашим расчетам Йешу был раньше более чем на десять седьмин» (§§ 55–56). Таким образом, Нахманид ссылается на две системы, одна из которых (традиционная иудейская) отличается от другой (исторической) более чем на 140 лет. Нам неизвестно, такими ли расчетами руководствовались во время апостола Матфея, но не исключено, что он пытался скорректировать подобные представления.

² Округление чисел для получения священных цифр широко применялось в древности, причем оно было не просто «вольным» обращением с историческими данными, а выражало действительное отношение к числу как приблизительной (символической) величине, около которой могут колебаться реальные количества. Но евангелист следует, видимо, и другой традиции — счета поколениями времени до пришествия Мессии, которая засвидетельствована в позднейшей иудейской литературе, хотя непонятно, в чем именно этот счет должен был состоять. Ясно только, что поколения как раз представляли собой элементы таких символических множеств. «Конец исчислен у Него поколениями: хотя дни и ночи перед Богом точно высчитаны, однако считает Он только родами» (Эдуйот, Тосефта 1, 14). «Он [р. Акива] говорил: отец передает сыну красоту, силу, богатство, мудрость и года. Счет «конца» [т.е. пришествия Мессии] ведется у Него поколениями, как сказано [Ис 41:4] «Он от начала вызывает роды» и хотя сказано [Быт 15:13]: «И поработят их, и будут угнетать их четыреста лет», но сказано [Быт 15:16]: «В четвертом роду возвратятся они сюда»» (Эдуйот II. 9).

Но для чего могло бы служить это условное уравнение, при том что три указанные эпохи (более 1000 лет, менее 500 лет и более 600 лет) совершенно различны по длине? Для исчисления Данииловых седмин оно не было пригодно. Можно предположить, что Матфей выводит среднее арифметическое для первых двух длин, которое будет равняться примерно семи столетиям. В таком случае за условную длительность одного поколения взяты 50 лет, что похоже на правду, так как это священное для евреев число юбилея¹. Общая длительность всех трех периодов будет равняться 2100 годам, которые вкупе с более чем 1200 лет от потопа до Авраама и более чем 2200 лет от сотворения мира до потопа составят более чем 5500 лет², а это значит, что Иисус Христос явился в мир во второй половине VI тысячелетия, если пользоваться хронологией книги *Бытия по Септуагинте*.

Наша гипотеза делает апостола Матфея одним из ранних свидетелей этой хронологии, которая и без того имела в древности множество сторонников, равно как альтернативная ей хронология Масоретского текста, согласно которой мир должен быть «моложе» почти на полторы тысячи лет. Такое явное расхождение хронологических систем в двух текстах, не многим отличающихся друг от друга, привлекало к себе внимание уже в поздней античности: в частности, на него указывал отец христианской истории Евсевий Кесарийский. Но восходит оно к значительно более раннему времени. Летосчислению Септуагинты, за незначительными отклонениями в отдельных датах, следуют еврейские историки III–II вв. до н.э. Димитрий и Евподем³, а также Филон

¹ На основании кумранских документов, правда, считают продолжительность «поколения» в терминологии того времени за 40 лет. См.: Дамасский документ // *Тексты Кумрана*. Вып. 2. СПб., 2009. С. 55, прим. 3. Тогда, согласно дальнейшим расчетам, пришествие Христа падает на начало VI тыс. от сотворения мира.

² В связи с различиями в рукописях LXX, а также некоторыми неясностями эти числа могут колебаться в пределах нескольких десятков.

³ «Евподем... от Адама до 50-го года царствования Птолемея Деметрия, царя Египетского, двенадцатого из Птолемеев, насчитывает 5149 лет» (*Климент*. Стром. I. 140. 4). Это значит, что в раннее эллинистическое время у евреев была составлена полная хронология, отличающаяся от средневековой хронологии раввинов. Причем она явно не находилась под влиянием египетской хронологии Манефона, который привязывал дату начала истории Египта к 4240 г. до н.э., приходившемуся в Библии на *допотопный* период. (См.: *Струве В.В.* Манефон и его время. СПб., 2003. С. 350).

Иудей, Иосиф Флавий¹, Климент Александрийский, Феофил Антиохийский², Юлий Африкан, Ипполит Римский и позднейшие христианские авторы, жившие до установления официальной византийской хронологии. Особое место занимают Библейские древности пс.-Филона. Оценка возраста мира согласно масоретам оказывается близка сектантской (кнн. Еноха, Юбилеев), а отчасти также самаритянской традиции. Кумранские отрывки книги Бытия не содержат глав, описывающих начальный период истории человечества.

Сопоставим данные нескольких основных источников.

Имена сыновей	Возраст отцов на момент рождения сыновей				
	по LXX	по МТ	по СП	по кн. Юбилеев	по пс.-Филону
	До Потопа				
Сиф	230	130	130	137	?
Енос	205	105	105	98	105
Каинан	190	90	90	97	180
Малелеил	170	70	70	78	520
Иаред	165	65	65	66	165
Енох	162	162	62	61	172
Мафусал	165	165	65	65	165
Ламех	187	187	67	65	187

¹ «Я полагаю, достойнейший из людей Эпафродит, что уже в сочинении «О древностях», которое обнимает события пятидесятилетней истории и по нашим священным книгам составлено мною на греческом языке, я достаточно ясно — для тех, кто обратится к нему, изложил вопрос о нашем еврейском народе — о том, что он весьма древний и что изначально самобытен, а также о том, как населил он страну, в которой мы живем и поныне» (Апион. I. 1). Иосиф изучал родную историю в среде иерусалимского священства, к которой принадлежал, поэтому его приверженность к LXX во всяком случае заслуживает внимания.

² Этот автор замечает и неустранимую *неточность* любой хронологической системы, основанной на Библии: «Что же мы, быть может, не знаем точно числа всех лет, — это потому, что в священных книгах не написаны промежуточные месяцы и дни» (К Автолику I. 29). Как и Флавий, он использует хронологию прежде всего для указания на древность библейской священной истории вообще: «Итак, из рассмотрения времен и всего нами сказанного, можно видеть древность пророческих писаний и божественность нашего учения» (Там же, 29). Специальной антииудейской направленности в этих ссылках у св. Феофила нет.

Именасыновей	Возраст отцов на момент рождения сыновей				
	по LXX	по МТ	по СП	по кн. Юбилеев	по пс.-Филону
	До Потопа				
Ной	188	182	53	50	182
Сим	500 (?)	500 (?)	500 (?)	517	300
Всего лет до потопа	2162	1656	1207	1234 ¹	от 2000
После Потопа					
Арфаксад	100	100	100	?	?
Каинан	135	–	–	64 ²	–
Сала	130	35	135	59	?
Евер	130	30	130	67	?
Фалек	134	34	134	58	?
Рагав	130	30	130	58	?
Серух	132	32	132	62	?
Нахор	130	30	130	57	29
Фарра	79	29	79	62	34
Аврам	70	70	70	70	70
От потопа до Авраама	1170	390	1040	от 557	450 или 650 ³

Нужно отметить прежде всего следующее.

Поскольку существенно рознятся именно даты рождения, а не возраст смерти патриархов, ясно, что значение хронологических расхождений лежит не в области библейской антропологии, но в области хронологии как таковой⁴.

¹ Точная дата постройки Ноем ковчега по книге Юбилеев — 5-й год 5-й седмины 27-го юбилея (т.е. 49-летнего цикла) от сотворения мира.

² В этой версии — *Каинан*. Считая от окончания Потопа в 7-й год 5-й седмины 27-го юбилея.

³ На основании даты смерти Ноя, после которой началось Вавилонское столпотворение (*Пс.-Филон*. Древн. V.8–VI.1).

⁴ Здесь необходимо сделать оговорку, что некоторые ученые XIX в. и более раннего времени, начиная еще с блж. Августина, склонны были рассматривать возраст рождения сыновей как десятикратно увеличенный возраст обычного человека, т.е. 230 лет Адама соответствует 23-м годам, а его же 13 лет — 13-ти

Это же обстоятельство — более или менее точное совпадение дат смерти во всех источниках — возбраняет искать механические причины расхождений, связанные с путаницей букв и т.п.

Отсюда неизбежно следует вывод, что изменения первоначальной хронологии книги Бытия, какой бы из версий ни приписывать их, были намеренными.

Книга пс.-Филона, как выше уже было сказано, представляет особый вариант, и в том числе потому, что в ней наличествует определенная путаница. Поскольку русскому читателю она известна хуже, чем другие апокрифы, вкратце расскажем о ней здесь.

«Библейские древности» долгое время приписывались Филону Александрийскому. Они одинаково известны в науке под двумя названиями: *Antiquitatum biblicarum liber* (собственно «Книга о библейских древностях») и *De generationis successu* («О преемственности поколений»). Второе название отражает главную тему первой части произведения: родословие прародителей человечества и еврейского народа до Моисея (далее излагается еврейская история до смерти Саула, на которой текст обрывается). Интерес к проблеме преемственности с патриархами, а равно и к исчислению времен и сроков объединяет этот апокриф в одну группу с кн. Юбилеев. Однако его происхождение более позднее: наряду с 3 Ездры и Апокалипсисом Варуха, сочинение пс.-Филона принято датировать концом I в. н.э., в частности потому, что в нем упомянута точная дата взятия Титом Иерусалима — 17 таммуза¹. По всей вероятности, автор находился под влиянием упомянутых произведений своих современников, а также кн. Юбилеев². Во всяком случае, его принадлежность к среде, в которой возник этот круг литературы, надежно устанавливается М. Джеймсом на основании параллельных мест. «Библейские древности» сохранились только на латыни, однако за реконструируемым гре-

годам, и с этой точки зрения МТ как бы занижает возраст половой зрелости, а LXX как бы увеличивает. Августин видел в этом прямое указание на целомудрие патриархов, что находит себе соответствие и в иудейском предании, которое утверждает, что по смерти Авеля Адам и Ева воздерживались в течение 130 лет (см.: *Спасский И.* Исследование библейской хронологии. Киев, 1857. С. 27–28). Очевидно, что это предание отражает домасоретскую хронологию.

¹ *The Biblical Antiquities of Philo.* New York, 1917. P. 31.

² *Ibid.* P. 45.

ческим прототипом этого перевода просматривается еврейский текст оригинала¹.

В контексте рассматриваемой нами хронологической проблемы книга пс.-Филона примечательна тем, что она содержит оба счисления, причем без каких бы то ни было следов попытки примирить их. Так, на основании простого арифметического сложения дат рождения патриархов от Адама до потопа в первой главе апокрифа получается число, близкое к аналогичной сумме в Септуагинте (приблизительно 2300²), однако в другом месте (Древн. III. 6) апокриф специально оговаривает суммарное число лет между сотворением мира и потопом, называя цифру, почти тождественную соответствующей сумме Масоретского текста: 1652 года (в МТ 1656). Числа, отражающие послепотопную историю, в «Древностях» представлены гораздо скуднее, однако те, которые имеются, соответствуют современному еврейскому чтению. Наряду с этим, сочинение пс.-Филона подтверждает широкую распространенность в его время вполне определенных эсхатологических представлений: здесь прямо указывается, что время земной жизни человечества продолжится всего 7000 лет (Древн. XXVIII. 8). При этом, однако, актуальные эсхатологические чаяния автора представляют собой проблему. Он сообщает, описывая разговор Господа с Моисеем, что до всеобщего воскресения «4,5 прошло и 2,5 осталось» (Древн. XIX. 15; ср. XXVIII. 8), не уточняя, о какой именно длительности этих единиц идет речь. Если предположить, однако, что $4,5 + 2,5 = 7$ тыс. лет, то выходит, что смерть Моисея в «Древностях» датируется на 500 лет позднее, чем в Септуагинте, и, значит, увеличение допотопной хронологии по сравнению с МТ представляет собой здесь отнюдь не какую-либо раннюю или позднюю, но во всяком случае неуклюжую гармонизацию с LXX, а вполне самостоятельное решение своей собственной задачи.

¹ Ibid. P. 7.

² Хронология пс.-Филона вычисляется только приблизительно, так как отсутствует указание лет жизни Адама до рождения Сифа и лет жизни Ноя до потопа после рождения сыновей, которых он родил, согласно этому тексту, в возрасте 300 лет. Однако указание на дату смерти Ламеха (585 лет Ноя) позволяет установить время потопа не ранее чем через 285 лет по рождении сыновей Ноя.

Трудно предположить, чтобы расхождения в хронологических системах никак не относились к тому единственному религиозному объяснению их значимости, которое мы в состоянии себе представить на основе имеющихся данных¹. А именно, речь идет о 7000-летнем цикле мировой истории, в преддверии последней фазы которого должен был прийти Мессия. Основано было это воззрение на трех принципах: а) экстраполяции субботней (недельной) символики на продолжительность бытия мира, б) экстраполяции юбилейной символики, включая праздник пятидесятницы, когда рабы были отпускаемы на свободу, на длительность истории², в) буквальном понимании фраз «Ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17) и «Пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний» (Пс 89:5)³. В начале нашей эры подобные ожидания достигли апогея, что служит косвенным обоснованием подлинности летосчисления Септуагинты. Подтверждается это следующими источниками.

¹ Существует еще, правда, предположение, что хронологии LXX и MT (а также 1 Ен и Юб) отражают, соответственно, схематическую и несхематическую, т.е. подчиненную и не подчиненную символике чисел концепцию истории (*Huges J. Chronology // A Dictionary of Biblical Interpretation. London, 1990. P. 122*). Однако если смысл схематической концепции хотя бы можно предположить, то каким было предназначение несхематической, решительно непонятно. Разумеется, годы рождения патриархов по LXX могли обладать имманентной ценностью: они устанавливали определенное соотношение между возрастом деторождения и общей продолжительностью жизни, которое также нашло потом отражение в иудейской традиции (Адамов пост после изгнания из Рая). Но тогда проблема, в сущности, перестает быть хронологической. В целом, отмечает Э. Тов, наука еще не установила, какая из двух основных систем библейской хронологии первична (*Tov E. The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT // The Earliest Text of the Hebrew Bible. P. 127*).

² Именно истории как периода рабства человека греху и ослепления избранного народа. Так у кумранитов: «И перечень их сроков слепоты Израиля ко всему этому — ведь он точно разъяснен в Книге разделов времен по их юбилеям и в их седмицах» (CD XVI. 2–3). «И юбилеи прекратятся, когда Израиль очистится от всякого блуда, и вины, и нечистоты, и осквернения, и греха, и злодеяния, и спокойно будет жить во всей стране, и против него не восстанет более ни сатана, ни какой-либо ненавистник, и земля будет с тех пор чистою всегда» (Юб L).

³ «И он [т.е. Адам] жил на семьдесят лет меньше тысячи лет, ибо тысяча лет как один день по небесному свидетельству. Ради сего о древе познания написано: “В день, когда вы вкусите от него, вы умрете”. Посему он не окончил годы этого дня, но умер в этот день» (Юб IV).

А. Иудейская традиция

Вообще говоря, как указывал еще Браун на основании множества примеров из традиции, у евреев было не меньше оснований ожидать Мессию в преддверии 7-й тысячи лет, чем у христиан¹. Причины таких ожиданий лежат в области символического понимания истории. Трактат ВТ Санхедрин (97а) утверждает, что 6-е тысячелетие соответствует шестому дню творения, в который произошло грехопадение Адама. Шесть тысяч лет бытия мира делятся в этом трактате на три периода по две тысячи лет: а) упадок человечества, б) расцвет Торы, в) дни Мессии. Можно добавить, что число стихов Торы, которая уже со времен Акивы считалась инструментом творения мира, по подсчетам масоретов также приближается к 6-ти тысячам. Но с определенного момента еврейские мудрецы признали, что история пошла не по первоначальному сценарию, и приход Помазанника откладывается.

Особого внимания заслуживает символика 6-го часа, который соответствует нашему послеполуденному времени: так, Адам пал на первый день своей жизни в раю до наступления вечера (АН I.1), в 6-м часу дня евреи вышли из Египта (Песахим, Тосефта 10, 9), закалание пасхального агнца происходило, согласно преданию раввинов, между полуднем и закатом (т.е. 6-м и 9-м часом)², — все это хорошо согласуется с нашим анализом символики новозаветных текстов (см. ниже). В иудейской традиции часовой символизм не имеет прямого отношения к пришествию Мессии, однако здесь нужно заметить, что время этого пришествия с какого-то момента вообще перестало исчисляться хронологически. «Мудрецы, да будет благословенна память о них, — писал Маймонид, — запретили исчисление дней прихода Мессии, чтобы простой народ не погиб, когда увидит, что настали последние времена, но нет никаких признаков Мессии»³. С чем связан этот запрет, прописанный еще в трактате Санхедрин, не объясняется. Может быть, поэтому им пренебрегали: так, выдающийся учитель средневековья р. Абраванель делал точные расчеты, согласно которым приход Мессии назначался

¹ Browne H. *Ordo saeculorum: A Treatise on the Cronology of the Holy Scriptures*. London, 1844. P. 339.

² См.: Талмуд / Изд. Переферковича. Т. 2. С. 182, прим. 1.

³ Цит. по: Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995. С. 89.

на 1503 г. и которые «в значительной степени способствовали возникновению среди евреев сильных мессианских движений в 16 в. и 17 в.»¹. По иудейскому счету названные века соответствовали середине 52-го и середине 53-го века от сотворения мира; таким образом, не исключено, что р. Авраманель опирался на все то же предание о 6-м тысячелетии, путем особых манипуляций с числами добываясь более точных дат, которые, однако, еще долго могли быть откладываемы.

Б. Кумраниты

Что конец мировой истории должен быть связан именно с приходом Мессии в 6-м тысячелетии, видно, например, из комментария под названием Мидраш Мелхиседек: «[Искупле]ние э[то]... [де]сятый [ю]билейный год, чтобы искупить в нем всех сынов [света и] люде[й ж]ребия [Мелхи]седека ... ибо это — время года благоволения Мелхисе[дека]» (11QMelch. 7–9). Кроме того, в кумранском календаре год делился на семь 50-летних циклов. Известно также, что у терапевтов Пятидесятница была праздником сотворения мира, что можно сопоставить с кн. Юбилеев, где этот праздник считается памятью окончания потопа и ежегодного возобновления Завета².

В. Апокрифы

На 7000-летнем цикле основывается хронология 1 Ен, которая дополняется хилиазмом (см. 1 Ен 17–19). Автор апокрифа, по существу, игнорирует библейскую хронологию, создавая свою собственную на основе летосчисления по седминам, т.е. 700-летним циклам³. Нет уверенности в том, что он сам считает себя живущим в последнее время⁴. По-видимому, свое время он интерпретировал как седьмую седмину (т.е. 4200–4900 гг. от сотворения), когда, при общем развращении человечества, «в конце ее будут награждены избранные и праведные от вечного растения правды, между тем как им будет дано семикратное наставление обо всем Его творении» (1 Ен 19:13). Таким образом, книга под-

¹ КЕЭ Т. 1. Кол. 11.

² Елизарова М.М. Проблема календаря терапевтов // Палестинский сборник. 1978. Вып. 15. М.; Л., 1966. С. 113–115.

³ Смирнов А., прот. Книга Еноха: историко-критическое исследование // Православный собеседник. 1888. Т. 3. С. 458–459.

⁴ Так полагал прот. А. Смирнов. Там же.

держивает сектантскую протогностическую претензию на обладание тайной мудростью¹, вместе с тем откладывая время пришествия Мессии, которое характеризуется следующим образом: «После этого будет другая седмина — восьмая, седмина правды; и будет дан ей меч, чтобы судить и справедливость исполнить над теми, которые поступают насильственно, и грешники будут преданы в руки праведных» (1 Ен 18:12).

Идея ограниченного исторического времени выражена также в апокрифах Вознесение Моисея и Малое бытие или кн. Юбилеев². Согласно первому из них пророк Моисей умер на 2500 г. после сотворения мира, согласно второму — на 2450 г. Уже Дилльман в 1871 г. связал обе даты и сделал вывод, что в Вознесении Моисея, как и в книге Юбилеев, счет времени от сотворения мира идет по юбилеям³. Таким образом, смерть Моисея делит исторический цикл длиной в 5000 лет ровно пополам⁴. Отсюда начинается отсчитываться приход Мессии как эсхатологическое событие конца истории: «От того дня, когда приму я смерть, пройдет до пришествия его двести пятьдесят времен (*tempora ccl*). Столько времени пройдет, пока не прейдут времена» (Возн. Моисея, 92 b).

Г. Новый Завет

На первый взгляд кажется, что новозаветные писатели индифферентны к хронологии. Но это по меньшей мере сомнительно. В целом ряде мест они указывают на свое время как определенный срок, ожидавшийся ранее и теперь наступивший: «К сему-то спасению относились изыскания и исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати, исследуя, **на которое и на какое время** указывал сущий в них Дух Христов, когда Он предвозвещал Христовы страдания и последующую за ними славу» (1 Пет 1:10–11); «Назначив **предопределенные времена** и пределы их обитания» (Деян 17:26); «...**в определенное время** умер за нечестивых» (Рим 5:6); «...**в свое время** явил Свое Слово» (Тит 1:3); «предавший Себя для искупления

¹ О намечавшихся до нашей эры контурах будущих гностических систем см. в статье: Hänchen E. Gab es eine vorchristliche Gnosis? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952. XLIX. S. 316–349.

² Schalit A. Untersuchungen zur Assumptio Mosis. Leiden, 1989. S. 12.

³ Ibid. S. 11.

⁴ Ibid. S. 12.

всех в свое время» (1 Тим 2:6); «по предопределению веков» (Еф 3:11)¹; «Дети! Последнее время» (1 Ин 2:18).

В момент распятия Иисуса Христа тьма «наступила по всей земле» и продолжалась между 6-м и 9-м часом (Мф 27:45; Мк 15:33; Лк 23:44), т.е. в период, соответствующий времени заклания пасхального агнца, видимо, в напоминание о тьме, сопровождавшей египетские казни перед Исходом. Таким образом, символика 6-го дня, т.е. пятницы, соединяется с символикой 6-го часа, который представляет собой *середину дня*, что соответствует христианской хронографии, датирующей рождение Иисуса Христа началом LV в. от сотворения мира.

Несомненное значение для раннехристианского ощущения исторического времени имеет и часовой символизм. В Евангелии от Иоанна «около шестого часа» (ὥρα ὥσεῖ ἔκτῃ) Христа приговаривают к смерти, а несколькими главами ранее в это же время Он беседует с женщиной из города Сихарь — и эта беседа, в свою очередь, перекликается с эпизодом грехопадения из книги Бытия, выступая как его антитеза. Развязка события грехопадения начинается голосом «Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» (Быт 3:8). Что именно говорит при этом Бог, неясно; возможно, этот голос надо понимать как шум ветра, — знак Божественного присутствия, — и тогда приходят на ум другие полдневные слова: «Пока не повеет день и не двинутся тени...» (Песн 2:17 LXX) Это и есть, по всей видимости, время «прохлады дня» — отдыха от утренних трудов и укрытия от полуденного солнца, лучшее для встречи с Возлюбленным. В евангельском эпизоде мы находим все это: усталость от пути и зноя, просьбу «дай Мне пить». Этот факт обращения иудея к самарянке не менее удивителен, чем обращение змия к Еве, и даже более — ведь змий «был хитрее всех зверей полевых», так что от него резонно было ждать способности к слову. На несообразность поступка женщина и указывает Иисусу, однако получает ответ: «Если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую». Такой ответ, по существу, выступает как «искушение», поскольку в нем переворачивается вся привычная для самарянки картина мира, причем слова «если бы ты знала дар Божий» очевидным обра-

¹ Следуют слав. пер. с греч. κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων. Ср. слово προθέσιος {назначенный срок}.

зом перекликаются со словами змия: «но знает Бог...» — в обоих случаях речь идет о знании Бога, утаенном от человека. В свою очередь слова «Он дал бы тебе воду живую» параллельны искусительным: «Нет, не умрете». Насмешливый ответ: «тебе и почерпнуть нечем... откуда же у тебя вода живая?» — показывает, что потомки Евы все же извлекли урок из ее легкомыслия. И тут же противопоставление загадочной «живой воде» реального Иаковлева колодца, как всех деревьев райских — единственному запретному, с которым змий связал обещание «будете как боги». В самом деле, Иисус говорит, что источник «воды, текущей в жизнь вечную», призван появиться не вне, а внутри человека, но это именно «вода, которую Я дам ему». Тогда самарянка, может быть, еще, подобно Сарре, скептически смеясь, «поддается» «соблазну» и просит дать ей этой воды, обрисовав прозаическую цель: «чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать». Казалось бы, ее мотивация противоположна Евиной, которая исходит из чисто эстетического и чисто рационального критериев: «дерево хорошо для пищи... приятно для глаз и вожаденно, потому что дает знание». Но, учитывая насмешливый тон самарянки, мнимая прозаичность ее обоснования выглядит как проявление опытности, а пожелание «не приходить сюда черпать» вообще имеет богатейший семантический потенциал. Услышав этот ответ, Иисус завершает параллелизм ситуации, вместе с тем сводя начало и конец: веление «пойди, позови мужа твоего и приди сюда» соответствует вопрошанию «Адам, где ты?», грозно прозвучавшему «во время прохлады дня». Змий не взывает к мужу, но Бог взывает. И как Адам притворяется отсутствующим, так муж самарянки не может прийти с ней за «живой водой», потому что у нее «нет мужа».

Мы видим, что ситуация беседы Иисуса с самарянкой зеркально отражает ситуацию беседы Евы со змием; тем самым евангелист как бы дает понять читателю, что Бог поворачивает вспять все то, что произошло в ходе грехопадения. Шестой муж самарянки, вероятно, соответствует шестому веку и часу, который уже (или еще) не муж ей, потому что это Новый Адам. Между Евой и самарянкой можно усмотреть примечательные различия: у Евы есть муж, у самарянки было пять мужей, и поэтому теперь у нее нет мужа; Ева доверчива, самарянка недоверчива и поначалу даже насмешлива; Ева ничего не ожидает, а самарянка

ожидает Мессию, который «придет и возвестит нам все» (ст. 25). Христос таким же образом противопоставляется змию: Он не предлагает женщине есть, а просит у нее воды; не ссылается на Бога, обещая бессмертие, а от своего лица предлагает просить у Него воды живой; не стремится к доходчивости, а говорит иносказательно и богословски; не льстит, а указывает на заблуждение самаритян — «Вы не знаете, чему кланяетесь» (ст. 22); просит самарянку сначала привести мужа, как бы отдавая мужчине первенство перед женщиной, чего не сделал змей, — однако здесь обнаруживается, что у нее нет мужа. Таким образом, в эпизоде беседы с самарянкой фокусируются два момента мировой истории — начальный и конечный, т.е. грехопадение и искупление, причем они связываются через символику времени. Правда, прямых указаний на 6 тыс. лет в Евангелиях нет, и это может быть связано с тем, что главные признаки пришествия Спасителя для первых учеников Христа состояли не в хронологических расчетах. Однако напряженность мессианских ожиданий именно этого времени во многом объясняет и широту народного движения, описанного в Евангелиях, и непостоянство народных предпочтений.

Д. Христианская традиция

Ранние христианские авторы знали еврейское предание относительно 6 тыс. лет, связанных символически с 6-ю первыми днями творения, и при случае апеллировали к нему. Написанное в I или II в. Послание Варнавы¹ указывает: «Замечайте, дети, что значит:

¹ В западной науке считается, что Послание Варнавы написано в утешение христианам из евреев после восстания Бар Кохбы, когда римляне преследовали всех евреев (см.: *Flesseman-van Leer E. Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen, 1954. P. 49). О датировке и авторстве Послания см. тж.: Православная энциклопедия. Т. VI. С. 658–662. Все аргументы, приведенные там, однако, не представляются нам состоятельными. Так, датировка основывается на фразе: «За то, что они [т.е. иудеи] постоянно воюют, храм их разрушен врагами, и теперь подданные их врагов восстаноят его» (16. 3). Это интерпретируется как намек на указ Адриана о строительстве храма Юпитера (130 г.), но *sensus proprius* для слова «восстаноят» скорее должен относиться к *духовному храму* христиан — римских подданных, о котором и говорится далее в этой главе. В ст. 11.9 «можно увидеть цитату из сир. Апокалипсиса Варуха», но возможность еще не действительность. Говорится, что автор «демонстрирует незнание иудейских обрядов», однако в подтверждение этого указывается на те места, где он пишет об обрядах, неизвестных из Торы и Талмуда, т.е. скорее это мы не знаем, чем руководствовался автор. Якобы «иудей, обращенный в христианство, не мог

“покончил в шесть дней”. Это значит, что Господь покончит все в шесть тысяч лет; ибо у Него день равняется тысяче лет. Он Сам свидетельствует об этом, говоря: “вот, настоящий день будет как тысяча лет”. Итак, дети, в шесть дней, то есть в шесть тысяч лет, покончится все. “И успокоился в день седьмой”. Это значит, что когда Сын Его придет и уничтожит время беззаконного, совершит суд над нечестивыми, изменит солнце, луну и звезды, тогда Он прекрасно успокоится в седьмой день» (гл. 15). В первой половине II в. св. Иустин Мученик в полемике с иудеями ссылался на то, что «было сказано Адаму: в какой день он вкусит от древа, в тот умрет, и мы знаем, что он не пережил тысячи лет» (Диалог с Трифоном, 81). Юлий Африкан, автор первой христианской хронографии, считал, что мир должен существовать всего 6 тыс. лет¹. Вообще именно на этом были основаны хилиастические представления: в целом — разновидность иудейского ожидания царства Мессии на земле, в частности — мнение св. Ипполита Римского, согласно которому языческая Римская империя была последним из «четырех животных» пророчества Даниила и доживала последние десятилетия². О субботе как о конце исторического времени писал и блж. Августин: «Господи Боже, давший нам все, пошли нам покой, покой отдыха, покой субботы, покой, не знающий вечера. Весь этот

определить время до своего обращения как “служение идолам”», но определение апостолом Павлом сребролюбия как идолопоклонства говорит об обратном. Автор называет апостолов до их обращения «великими грешниками», чего, согласно энциклопедической статье, «нельзя ожидать от ап. Варнавы, спутника ап. Павла», — непонятно, почему же? Приводя все эти критические замечания, мы вовсе не думаем опровергнуть мнение современной науки об авторстве послания, так как специально не занимались этим вопросом. Ясно, что в древней Церкви это сочинение не пользовалось общим доверием. Но что касается датировки, она ограничивается надежно только разрушением Храма при Тите.

¹ Siniscalco P. Chronography — Cronology // Encyclopedia of the Early Church. New York, 1992. P. 166.

² «Итак, чтобы наступила суббота... необходимо нужно, чтобы эти шесть тысяч исполнились... Но они еще не исполнились, как говорит Иоанн: “пять... пало, и один есть”, то есть шестой, “а друтий еще не прииде”, разумея под этим другим седьмой, в который и будет отдохновение» (Ипполит. Дан. IV.23). «Таким образом, от рождения Христова нужно отсчитать пятьсот лет, остающиеся до исполнения шести тысяч, и тогда будет конец... По исполнении же этого времени, когда в последние дни...» (24). В эти дни, согласно Ипполиту, должна была начаться и быстро закончиться война апокалиптических «десяти рогов». В действительности немногим ранее, чем через 500 лет по Рождестве Христовом, в 476 г., Одоакр вошел в Рим и Западная Римская империя перестала существовать.

прекрасный строй очень хороших созданий, совершив свой путь, пройдет; у них будет свой вечер, как было свое утро. Седьмой же день не знает вечернего заката, ибо Ты освятил его, да продолжится вечно. После трудов Своих, весьма хороших, Ты отдохнул в седьмой день (хотя и творил, не выходя из состояния покоя). И голосом Книги Твоей возведено нам, что и мы после трудов наших, потому “весьма хороших”, что Ты дал нам закончить их, в субботу вечной жизни отдохнем в Тебе. И тогда Ты так же отдохнешь в нас, как сейчас в нас действуешь. И наш отдых будет Твоим, как и наша работа — Твоя. Ты же, Господи, всегда действуешь и всегда отдыхаешь. Ты видишь вне времени, действуешь вне времени и отдыхаешь вне времени — но нам даешь видеть во времени, создаешь само время и покой по окончании времени» (Исповедь XIII. 50–52). Подобное можно встретить и у других авторов I тыс. н.э.

Е. Исторические свидетельства

Для первых веков нашей эры было характерно «мессианское воодушевление», которое историки отмечают не только в случае двух крупнейших восстаний в Палестине, но и, например, во время парфянских войн Траяна (98–117), когда воинственность местных иудеев заставила императора уйти с завоеванных территорий¹, а также в связи с целым рядом самаритянских выступлений того же времени². Еврейский мир бурлил ожиданиями скорого наступления мессианской эры, что не осталось незамеченным даже римскими историками, описывавшими события Иудейской войны. Так, Светоний видит в этом прямую *причину* возмущения иудеев: «На Востоке распространено было давнее и твердое убеждение, что судьбой назначено в эту пору выходцам из Иудеи завладеть миром. События показали, что относилось

¹ См.: Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М., 2003. С. 28. Масштабные иудейские восстания, прокатившиеся в первой половине II в. по Киренаике, Египту, Кипру и сопровождавшиеся массовым взаимным истреблением, также были связаны, вероятно, не только с ростом враждебности автохтонного населения к евреям (положение которых значительно ухудшилось именно после этих восстаний, см.: Barclay J. The Jews of the diaspora // Early Christian Thought in its Jewish Context. P. 30), но и с определенными надеждами на неординарный, сверхъестественный успех.

² См.: Смирнов А., *прот.* Мессианские ожидания иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. С. 135.

это к римскому императору; но иудеи, приняв предсказание на свой счет, возмутились, убили наместника, обратили в бегство даже консульского легата, явившегося из Сирии с подкреплениями, и отбили у него орла» (Веспасиан. IV. 5). Тацит, находящийся ближе по времени к описываемым событиям, дает более точное описание: «Большинство полагалось на пророчество, записанное, как они верили, еще в древности их жрецами в священных книгах — как раз около этого времени Востоку предстояло якобы добиться могущества, а из Иудеи должны были выйти люди, предназначенные господствовать над миром. Это туманное предсказание относилось к Веспасиану и Титу, но жители, как вообще свойственно людям, толковали пророчество в свою пользу, говорили, что это иудеям предстоит быть вознесенными на вершину славы и могущества, и никакие несчастья не могли заставить их увидеть истину» (История. V. 13. 2).

Свидетельство Тацита о *письменном* статусе пророчества, согласно которому «*как раз около этого времени*» евреи должны были завладеть миром, хорошо ложится на датировку от сотворения мира согласно Септуагинте. Мессиянское пророчество Даниила, напротив, с ним не согласуется, как «пессимистическое» и обещающее иудейскому государству полный упадок до самого конца истории после убийства Мессии. Поэтому если мессиянское воодушевление, о котором говорят разнообразные источники, принять во внимание как важный факт религиозного сознания того времени, то самым веским основанием для его экспоненциального роста именно в это время оказывается хронология Септуагинты. Что же касается «седмин» Даниила, их интерпретировали не в отношении грядущего Мессии, а в отношении уже свершившегося факта гибели первосвященника Онии III, с которой в Израиле прекратилась династическая преемственность законных первосвященников (2 Мак 4:7–33), и осквернения Храма в пору войны с Антиохом Епифаном, как можно видеть из древнегреческого перевода этого пророчества, являющегося фактически его древнейшим толкованием¹. Когда Церковь отвергла этот перевод и приняла вместо него Феодотионов, она предпочла «исторической» интерпретации духовную, но в то же время и более точную с точки зрения еврейского язы-

¹ Рождественский А.П. Откровение Даниила о семидесяти седмицах. СПб., 1896. С. 11.

ка. Неточность первого перевода может объясняться тем, что сам переводчик был современником событий, которые казались ему сбывающимся пророчеством, и в своем труде одушевлялся исторической очевидностью. Рассмотрим оба греческих текста о Данииловых седмицах подробнее:

Дан 9:24–27

שבעים שבועים נחתך על עמך ועל עיר קדשך לכלא הפשע ולהתם חטאת ולכפר עון ולהביא צדק עלמים ולחתם חזון ונביא ולמשח קדש קדשים ותדע ותשכל מן מצא דבר להשיב ולבנות ירושלם עד משיח נגיד שבועים שבעה ושבעים ששים ושנים תשוב ובננתה רחוב וחרוץ ובצוק העתים ואחרי השבעים ששים ושנים יכרת משיח ואין לו והעיר והקדש ישחית עם נגיד הבא וקצו בשטח ועד קץ מלחמה נחרצת שממות והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה ועל כנף שקוצים משמם ועד כלה ונחרצה תתך על שמם

Древнегреческий перевод. ²⁴ἐβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιών συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὄραμα καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὸ ὄραμα καὶ εὐφραῖναι ἅγιον ἁγίων. ²⁵καὶ γνῶσις καὶ διανοηθῆσις καὶ εὐφρανθήσῃ καὶ εὐρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι καὶ οἰκοδομήσεις Ἱερουσαλὴμ πόλιν κυρίῳ. ²⁶καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἐξήκοντα δύο ἀποσταθῆσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθереῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ χριστοῦ καὶ ἦξει ἡ συντέλεια αὐτοῦ μετ' ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται. ²⁷καὶ δυναστεύσει ἡ διαθήκη εἰς πολλοὺς καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλάτος καὶ μήκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν. καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ἐξήκοντα δύο ἔτη ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου καὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις ἐν τῷ κατισχυῶσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδή καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται ἕως συντελείας καὶ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

Перевод Феодотиона. ²⁴ἐβδομήκοντα ἑβδομάδες συνετεμήθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν σου τοῦ συντελεσθῆναι ἁμαρτίαν καὶ τοῦ σφραγίσαι ἁμαρτίας καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀνομίας καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ τοῦ σφραγίσαι ὄρασιν καὶ προφήτην καὶ τοῦ χρίσαι ἅγιον ἁγίων. ²⁵καὶ γνῶσις καὶ συνήσεις· ἀπὸ ἐξόδου λόγου τοῦ ἀποκριθῆναι καὶ τοῦ οἰκοδομηθῆναι Ἱερουσαλὴμ ἕως χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἐξηκονταδύο· καὶ ἐπιστρέψει καὶ οἰκοδομηθήσεται πλατεῖα καὶ τεῖχος, καὶ ἐκκενωθήσονται οἱ καιροί. ²⁶καὶ μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἐξηκονταδύο ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθереῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ καὶ ἐκκοπήσονται ἐν κατακλυσμῷ, καὶ ἕως τέλους πολέμου συνετεμνημένου τάξει ἀφανισμοῖς. ²⁷καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς, ἑβδομάς μία· καὶ ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος ἀρθήσεται μου θυσία καὶ σπονδή, καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων, καὶ ἕως τῆς συντελείας καιροῦ συντέλεια δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν.

²⁴Семьдесят седмин определены для народа твоего и для града Сиона, чтобы прекратился грех и неправды оскудели, загладились неправды, уразумелось видение и дано вечное оправдание, скончалось видение и возвеселился Святый святых¹. ²⁵И узнай и уразумей и возрадуйся², и ты найдешь повеления, чтобы отвечать³, и отстроишь Иерусалим, град Господень⁴. ²⁶После же семи, семидесяти и шестидесяти двух отступит помазание и не будет его, а царство язычников разорит город и святилище с Помазанником, и будет кончина его с гневом, а до времени кончины войной будут воевать с ним⁶. ²⁷И удержит власть Завет во многих, и вновь обратится и отстроится в широту и долготу — и на скончание времен, то есть после семи, семидесяти времен и шестидесяти двух лет до времени скончания войны: и будет отъято запустение, когда одолеет Завет на многие седмины. В конце же той седмины

²⁴Семьдесят седмин отмерены для народа твоего и для града святого твоего, чтобы прекратился грех и запечатались грехи, загладились беззакония и замолены были неправды, приведено было оправдание вечное, запечатано видение и пророчество, помазан Святый святых. ²⁵И узнай и уразумей: от выхода слова, чтобы отвечать и отстроить Иерусалим, до Христа Старейшины семь седмини шестьдесят две седмины: он возвратится, и отстроится улицы и стены, и истощатся времена. ²⁶После же шестидесяти двух седмин истребится помазание, но вины не будет в нем⁵, а город и святилище разорится со старейшиной грядущим, и погибнут в потоке, и [так] до конца войны, которая определена чинном — опустошениями. ²⁷И утвердит Завет для многих одна седмина: в половине этой седмины отнимутся Мои жертва и возлияние, и во святилище мерзость запустения, и до скончания времени скончание дано будет не запустение.

¹ Очевидно, $\text{p}\text{m}\text{w}^{\text{ל}}$ {возрадоваться} вместо $\text{p}\text{m}\text{w}^{\text{ל}}$ {помазать}, однако переводчик, видимо, все же имеет в виду именно Мессию и отождествляет помазание с радостью, опираясь как на созвучие одного слова с др., так и на прецеденты такого сближения (Пс 44:8 и Пс 132). При этом запечатывание (pmp) пророчества недвусмысленно понимается как его окончание, т.е. переводчик осознает себя живущим в эпоху, когда получение откровений прекращено.

² Обращение к Мессии. Ср. др. мессианское пророчество по LXX: «Вот, постигнет Отрок Мой, и вознесется, и прославится весьма» (Ис 52:13).

³ То есть, вероятно, указы персидских царей, на основании которых евреи могли «отвечать» своим врагам в Палестине, препятствовавшим постройке стены вокруг Сиона.

⁴ Вместо tu прочитано tu . Слово pmw {помазанник} понято, видимо, как pmw m {тот, что [принадлежит] Йахве}.

⁵ Рождественский считает последнюю часть ст. интерполированной из Феодотиона. Не меньше оснований, однако, можно найти для того, чтобы считать Феодотиона заимствовавшим кое-что из старого пер.

⁶ Здесь и далее пер. парафрастичен; используется прием перестановки (ср. в п. II. 3.2.2 б).

отнимутся жертва и возлияние, и во святилище мерзость запустения будет до скончания, и скончание дано будет на запустение¹.

Из сопоставления двух этих текстов заметно, что в первом акценты смещены в пользу исторической интерпретации: а) Святой святых помазывается в самом начале и отстраивает Иерусалим; б) с нашествием язычников прекращается помазание как институт; в) Мессия гибнет вместе с Храмом; г) «Заветом» называется, судя по всему, постепенно укрепляющееся сопротивление Маккавеев; д) что наиболее существенно, «скончание» (συντέλεια) не толкуется как гибель Антиоха IV, которая последовала в 164 г. до н.э., из чего можно заключить вместе с А.П. Рождественским, что переводчик работал в условиях продолжающейся войны и конец пророчества был для него не вполне ясен². Толкование кн. Даниила в контексте войны против Антиоха Епифана стало традиционным и для последующей маккавейской традиции: греческий царь лично был наименован «корнем греха» (1 Мак 1:10), при котором «Святилище запустело, как пустыня» (ст. 1:39), «устроили на жертвеннике мерзость запустения» (ст. 1:54), «Иерусалим был необитаем, как пустыня... он стал жилищем язычников» (ст. 3:45), — все это вполне апокалиптические образы, но прилагаются они к конкретной исторической ситуации в прошлом. Итак, появившаяся в ходе восстания Маккавеев интерпретация Данииловых седмин вовсе не рассматривала их в качестве указания на пришествие Мессии как эсхатологического Царя. Когда возникло новое толкование, которое легло в основу перевода Феодотиона, неизвестно. По всей видимости, это произошло до Рождества Христова, и тогда наложение друг на друга двух разных представлений о времени

¹ לֹא יָקֻם, вероятно, понято как «и не из-за него».

² Это противоречит, конечно, мнению современных ученых, согласно которому сама книга Даниила, по крайней мере в данном разделе, писалась в годы войны с Антиохом (см., напр.: *Brownlee W.H. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*. P. 35. *Munnich O. Texte massorétique et Septante dans le livre de Daniel // The Earliest Text of the Hebrew Bible*. Atlanta, 2003. P. 119–120). Однако данное мнение основано на заранее данном толковании слов пророчества и отрицании того, что пророк может писать о событиях, которые еще не произошли. Та и другая презумпции представляются спорными.

пришествия Мессии дало такой взрыв мессианских движений в I–II вв. н.э. Уже в кумранском комментарии на кн. пророка Наума проводится параллель между гонителем иудаизма из династии Селевкидов и римлянами, которые называются «киттиями» в текстах Кумранской общины. Комментатор пишет, что Иерусалим не предастся «в руки царей греческих, от времени Антиоха и до пришествия правителя киттиев. Но затем он подпадет под их пяту» (4Q169 I. 3).

Во всяком случае коль скоро мессианские ожидания вообще имели под собой хронологическую почву, то ее находили преимущественно в счете веков от сотворения мира на основании дат рождений патриархов и праотцев по Септуагинте, а также летописей и, наконец, счета поколений по родословным записям, учитывая, что после Авраама средняя продолжительность жизни человека стандартизировалась. Когда появились рукописи с измененной хронологией, мы не знаем. Раньше других (но не раньше перевода Семидесяти) возникла кн. Еноха, однако ее последний, хронологический раздел мог еще дописываться и в последующее время. Учитывая, что книга Бытия была, по-видимому, не очень широко распространена¹, в народе такие апокрифы могли обращаться не только наряду с ней, но и вместо нее, оказывая влияние на общие представления о временах и сроках.

Рассуждая умозрительно, можно указать на то, кем эта новая хронология могла быть востребована: поздними Хасмонеями, желавшими снизить накал мессианских ожиданий²; Ирода-

¹ Об этом косвенно свидетельствует их слабая представленность среди кумранских рукописей, а также то, что именно события, описанные в книге Бытия, пересказываются в таких значимых апокрифах, как книги Еноха, Юбилеев (Малое Бытие), Иосиф и Асенеф, Библейские древности. Как отмечает Финкельштейн, изучение Библии евр. детьми вплоть до Средневековья начиналось не с книги Бытия, а с книги Левит. Вообще книга Бытия, как содержащая только несколько законов, «по-видимому, не входила в регулярный curriculum» (Finkelstein L. Akiba: Scholar, Saint and Martyr. New York, 1936. P. 25–27).

² Противником Хасмонеев был, по-видимому, родоначальник общины Кумранитов, которого их тексты называют Праведным учителем: так считали Р. де Во, Дж. Милик и Ф. Кросс (Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 4). «Вероятно, он сочувствовал маккавейскому движению и находился в его рядах до поворотного пункта, когда вожди хасмонейского государства, добившись политической независимости, использовали победу в личных интересах, закрепив светскую и духовную власть за своим родом» (Введение // Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 10). Также фарисеи составляли оппозицию монархии. Явившаяся,

ми (по той же причине); кумранитами после смерти Праведного Учителя и по мере их увлеченности астрологическими расчетами, которыми могли корректироваться более ранние ожидания как «отложенные» самим Господом¹; наконец, раввинами II в. — после того, как мессианское рвение их предшественников дважды приводило к катастрофе². Раввины с некоторых пор стали утверждать, что «все предустановленные даты [избавления] прошли, поэтому все зависит только от терпения и добрых дел», или же избавление отложено как бы «на время траура» (BT Санхедрин 97b). О том, что и до катастрофы в некоторых кругах ожидание Помазанника вообще рассматривалось негативно — как прямая угроза утраты остатков государственности — ясно свидетельствует евангелист³. Из этих кругов, по-видимому, вышла в народ кн. Малое Бытие (или кн. Юбилеев), которая ставила в центр истории получение Закона и считала его совершенное соблюдение концом истории⁴. В ней счет по седминам, приня-

видимо, из их среды кн. Юбилеев содержит прямой выпад против основателя династии: «Кто ведет войну в субботний день... тот должен умереть» (Юб L).

¹ В частности, кумраниты считали, что «последний срок продлится долее, чем все, что предсказывали пророки, ибо дивны тайны Бога» (1QpHab VII. 7–8), хотя это и будет «в свой черед, как Он предначертал им в тайнах Своей премудрости» (Там же. 13–14).

² В современной науке версию о намеренном искажении раввинами хронологии кн. Бытия первым поддержал и аргументировал П. де Лагард. См.: *Goshen-Gottstein M.H. Hebrew Biblical Manuscripts and Their Place in the HUBP Edition // Qumran and the History of the Biblical Text. Cambridge, 1975. P. 57.*

³ «Тогда первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот Человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, — и придут Римляне и овладеют и местом нашим, и народом» (Ин 11:47–48).

⁴ В иудаизме сложилась номоцентрическая традиция, имеющая отчетливые признаки философии истории, понять которую можно только исходя из хронологии, регламентируемой сотворением мира вначале и пришествием Мессии в конце. Так, в поэме «Седер Авода», посвященной богослужению праздника Йом-Киппур, Иоси бен Иоси (IV в.) проводит мысль, «что строительство Скинии (по образцу которой потом будет построен Храм), а точнее, проводимое в ней богослужение Судного дня представляет собой вершину исторического процесса, вершину, к которой неуклонно вели все упоминающиеся до того в Библии события» (Шинан. Мир агадической литературы. С. 143). Характер системы эта традиция приобрела уже в сектатнской литературе: «И он [т.е. Ной] знал, что рай Едем есть святейшая из святынь и жилище Господа, и что гора Сион, центр пустыни, и гора Синай, центр пупа земли, эти три, одна против другой, созданы были святынями земли» (Юб VIII). Заметим важную деталь: Синай и Сион здесь

тый в кн. Еноха, синтезируется с более подробным описанием 50-летних циклов. При этом даты в кн. Юбилеев по большей части не совпадают ни с одним из трех источников канонического текста, но для допотопной хронологии они ближе к СП, а для послепотопной — к МТ. Этим подтверждается для нас независимость измененных систем счисления друг от друга. Все они, как представляется, преследовали одну и ту же цель — «перенести» современников в нужную эпоху от сотворения мира, и обеспечивались теологически тем, что Бог способен по Своей воле менять времена и сроки, герменевтически тем, что «в Писании нет “до” и “после”»¹, а технически — общим правилом редакции хронологических расчетов, которое позднее будет прописано в Седеер олам рабба: «Из двух чисел останавливайся на меньшем»².

2. Христологические темы

В предисловии к уже упоминавшемуся сборнику «Септуагинта и мессианство» греческая Библия расценивается как свидетельница «эволюции» мессианской идеи в Израиле³. Однако мнение об удельном весе соответствующей тематики в Септуагинте до сих пор не устоялось. Так, если Хорбери полагает, что свидетельствами Пятикнижия на греческом языке восполняется «мессианологический пробел» между началом V и концом II вв. до н.э.⁴, то Коллинз, напротив, отмечая действительно мессиан-

меняются местами — второй из цветущего города-виноградника оказывается центром пустыни, видимо, в соответствии с пророчеством Даниила о конечном запустении (מִשְׁמַח) Иерусалима, тогда как пустынный Синай называется в конце и занимает место пупа земли. Это *lectio difficilior* (в изд. Дильмана приводится как вариант) можно прочесть так: только Закон спасет Израиль. Оно дает нам полемический контекст для понимания слов апостола Павла: «Агарь означает гору Синай в Аравии и соответствует нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве; а вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам. Ибо написано: возвеселись, неплодная, нерождающая...» (Гал 4:25–27). Апостол также рассматривает Иерусалим как место запустения, но именно до тех пор, пока он отождествляется с Синаем — *той самой горой* (הָהָר), которая есть Агарь.

¹ Maier G. *Biblische Hermeneutik*. Zürich, 1990. S. 207.

² Досл. תפשת מרונה לא תפשת {если ты выбрал большее, ты не выбрал}.

³ Preface // *The Septuagint and Messianism*. P. VII.

⁴ См. об этом в его кн.: *Horbury W. Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London, 1998.

ские интерпретации этих мест в кумранских свитках, таргумах и Талмуде, сомневается в таковой интенции древних переводчиков, исходя из того, что «если мессианские верования имели место в этот период, то их роль в жизни еврейского общества до появления кумранских свитков была маргинальной»¹. Фабри пишет о разгоревшейся в наше время полемике между максималистами (напр., Й. Шапер), которые считают, что Септуагинта восприняла и усилила мессианизм еврейского текста, и минималистами, которые полагают, что даже восприятие, а тем более развитие в действительности не состоялось². Аргументация в этой полемике выстраивается в основном вокруг положения, что «оценка Септуагинты как свидетельницы мессианства неотрывно связана (bound up with) с ее рассмотрением как интерпретации»³. Однако это положение не должно приниматься без оговорок. Дело в том, что для восприятия какого-либо способа перевода как преднамеренного истолкования необходимо знать, что в этой интерпретации понималось как означаемое. Иными словами, мы заранее должны владеть данными о мессианском сознании переводчиков, хотя они являются для нас иногда наиболее древними свидетелями толкования Библии вообще. Между тем, как отмечает Фабри, «современные исследования показали, что образ Мессии мог быть очень сложным и даже противоречивым в разные времена и у разных групп», в связи с чем в тексте можно предполагать наличие таких форм мессианского сознания, которые не замечаются нами просто потому, что не подходят под уже известные «мессианские типы» (messianic patterns)⁴.

Если здесь, таким образом, не всегда верно идти от известного к неизвестному, то у нас нет другой альтернативы, кроме как идти также и от неизвестного к известному, т.е., не принимая заранее никаких презумпций, брать в разработку все те фрагменты древнего перевода, которые сами по себе не кажутся понятными, на предмет, в том числе, их вероятного отношения к имеющей так широко развернуться в скором будущем идее Мессии. Ниже оба

¹ Introduction // The Septuagint and Messianism. P. XIX.

² Fabry H.-J. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 264.

³ Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism. P. 99.

⁴ Fabry H.-J. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 265.

направления будут реализовываться в корреляции друг с другом. Возможно, кому-то покажется, что мы извлекаем из текста больше, чем он может предоставить, а кто-то, наоборот, сочтет наши запросы слишком скромными. Но цель в данном случае состоит в том, чтобы при помощи Септуагинты лучше понять и объемнее представить условия того всплеска мессианского сознания, который произошел позднее и во многом остается парадоксальным, как резкий переход от исторического мессианства к метаисторическому и от политического к еkkлесиологическому. Мы предполагаем, что последний имел начало уже в Ветхом Завете, причем наряду с вдохновенной речью пророков, обещающих братство народам, об этом должен свидетельствовать и непритязательный труд переводчиков. От раскрытия некоторых таких предпосылок ни минималистское прочтение текста не страдает там, где оно возможно без потери смысла, ни движение к максимализму не возбранится.

2.1. Помазание

Как уже отмечалось, в иудейской традиции образ эсхатологического Помазанника разделяется между Мессией Давида — и, с одной стороны, Мессией Аарона (особенно у кумранитов), а с другой стороны, Мессией Иосифа, чей образ невинного страдальца и пораженца встречается у раввинов. Согласно А.А. Алексееву, в междузаветную эпоху «раздвоение Мессии отвечает реальности, ибо к этому времени из 12 колен оставалось лишь два»; кроме того, эта доктрина была направлена против Хасмонеев, объединивших в своем лице священническую и царскую власть¹. Талмуд выделяет еще должность «военного помазанника» (משוח מלחמה), причем речь идет о священнике, «помазанном для войны» или, может быть, «помазанном войной» (כהן משוח מלחמה, Сота VIII. 1). Кроме того, в литературе междузаветного периода существовал комплекс представлений о пророке Моисее как прообразе Мессии². Самаритяне считали, что «Мессия будет “пророк наподоб-

¹ Алексеев А.А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М., 2007. С. 242.

² Так, в «Исходе из Египта» Иезекииля Трагика Моисей говорит Иофору о своем сне: «На вершине горы Синай предстал моим глазам высокий трон, изголовье которого доходило до неба. На троне восседал величественного вида

бие Моисея»¹. Соответственно, в целом идея Помазанника распадалась на несколько типов: царь или военный предводитель, который претерпевал страдания, подобно Иосифу, и побеждал всех своих врагов, как Давид; первосвященник, восстанавливающий ритуальное благочестие в Иерусалиме; пророк, возвращающий Израилю утраченный после Малахии (которого традиция отождествляла с Ездрой) дар Божественного прорицания.

Как показал П. Грело, «ни в каких произведениях позднего иудаизма Мессия не представлен одновременно с прерогативами царскими, священническими и пророческими»². Наоборот, в книгах Нового Завета засвидетельствованы все три типа мессианского служения, которые различаются и объединяются в одном лице — Иисусе Христе³. Причем существенно то, что происходит это не на уровне деклараций, а на уровне представлений, которые неравномерно распределены среди различных групп. Так, евреи в основном воспринимают Иисуса как «пророка или одного из пророков» (Мк 6:15), причем во втором случае речь идет о пророке воскресшем (Лк 9:19). Само это разделение говорит о том, что Мессия ожидался как пророк в собственном смысле, т.е. пророк, подобный Моисею (см. Деян 7:37). На подобные ожидания также указывают издевательства над Иисусом воинов первосвященника: они бьют Его по закрытому лицу, прося назвать имя ударившего: «Прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф 26:68) Тем не менее статус пророка представляется, по-видимому, недостаточным для обвинения Иисуса перед римлянами, которым первосвященники аттестуют Его как царя-

муж: голова его была увенчана короной, а в левой руке он держал большой жезл. Правой рукой муж сей сделал мне знак приблизиться, и я подошел к нему. Тогда он передал мне корону и повелел занять место на троне. Корону царскую передал мне, а сам удалился. Взглянул я оттуда вокруг и увидел всю землю нашу, увидел то, что под землей, и то, что выше небес. И пали передо мною ниц звезды, и я мог сосчитать их все...». Иофор отвечает Моисею: «Вправду воздвигнешь ты величественный трон царствования, встанешь во главе смертных и поведешь их... будет перед тобою открыто не только настоящее, но и давно прошедшее, и то, чему еще только суждено случиться в будущем». Цит. по: Шинан А. Мир агадической литературы. С. 47. Любопытно также то, что согласно Талмуду, как и у Иосифа Флавия, Моисей был рожден матерью без болезни (Там же. С. 67).

¹ Там же. С. 185.

² См.: Куломзин Н., *прот.* Мессия-пророк: мессианские чаяния еврейского народа около времен Иисуса Христа. М., 2009. С. 93.

³ Brownlee. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 98.

самозванца (Ин 19:12). Пилат пользуется этим случаем, чтобы всенародно унижить мессианские ожидания иудеев и уронить авторитет начальствующих в глазах иерусалимской толпы, когда торжественно объявляет им: «Се, царь ваш... Царя ли вашего распну?» (Ин 19:14–15), на что лояльные к Риму члены Синедриона отвечают ему политически грамотно: «Нет у нас царя кроме кесаря» (Ин 19:15). Наконец, римские солдаты в своих глумлениях уже не повторяют аналогичные действия еврейской стражи, т.е. не акцентируют на пророческом даре Иисуса, но саркастически воздают ему царские почести, в набор которых входят и багряница, и посох, и терновый венец (Мф 27:27–29). Служение Иисуса как первосвященника в Евангелиях наименее символически выражено, хотя и наиболее значительно ввиду принесения Им искупительной жертвы. Оно является тем обстоятельством, которое дольше всего непонятно Его ученикам. В то же время оно уже на вероучительном уровне прописано в посланиях (Евр 9–10) и при помощи образного языка выражено в Апокалипсисе (Откр 1:13).

В Евангелиях эти стороны идеи Мессии нигде не противопоставляются друг другу, но всецело пребывают в единстве на основе личности Иисуса Христа как по происхождению, так и по жизненному пути, включая его итог¹. Однако нельзя сказать, что контекст Евангелий совсем не знает их разделения. У Иисуса есть предшественник, или Предтеча, — святой Иоанн Креститель, который является сыном первосвященника и почитается за пророка (Лк 1:76), хотя сам не принимает этого звания (Ин 1:21). Возможно, Иоанн Креститель занимает место кумранского Мессии Ааронова в той традиции, которая ближе к Септуагинте, и тогда статус Иисуса Христа как первосвященника объясняется тем, что Его священство не левитское, а другое — «по чину Мелхиседека», в то время как деятельность Иоанна в пустыне знаменует собой и конец храмового священнослужения, и завершение ветхозаветного пророчества. Что касается отличия Мессии Давидова от Иосифова, оно в Евангелиях вообще не засвидетельствовано, и только имя мнимого отца Иисуса, может быть, косвенно указывает на то, что с этим именем также связывали появление

¹ См.: Klappert B. Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege und des Berufs Israels // Berliner Theologische Zeitschrift. 1994. № 11–1. S. 25–41.

Помазанника. Действительно, то, что Христос приходит как бы от Иосифа, в действительности же Он потомок Давида и Сын Божий, отражается в Его как бы побежденности смертью, которая на деле оборачивается победой.

Рассмотрим теперь, как проявились в Септуагинте различные аспекты мессианских ожиданий.

Мессия-Пророк

Образ Мессии-Пророка практически не находит себе поддержки в иудейской раввинской традиции, что, вероятно, связано с желанием сохранить уникальность пророка Моисея и вообще завершенность канона¹. Отмечается, что пророчество в Израиле не просто иссякло, но было заменено особым явлением, именуемым *бат коль* (בַּת קוֹל, досл. «дщерь голоса»)², которое уделено всем израильтянам, отчего становится неуместной потребность в восстановлении пророчества как института. Кроме того, на смену пророкам пришли ученые, которые заняли в израильском обществе их сословное место, а также, отчасти, приобрели привилегии, ранее принадлежавшие священству. Но, поскольку богослужение составляет одно из требований синайского Закона, оно все же должно быть восстановлено³. Что именно пророки

¹ «Похоже, что иудаизм — в поисках альтернативы закрепившимся у самаритян и в раннем христианстве воззрениям — был вынужден свести на нет мессианскую составляющую образа Моисея, закрепив за ним ограниченный статус вождя народа, имеющего отношение исключительно к событиям далекого прошлого» (Шинан. Мир агадической литературы. С. 186). Однако пришествие пророка, предвещающее восстановление царства в Израиле, все же ожидалось. Маймонид указывает на *предсказание будущего* как *единственный* признак, по которому следует отличать истинного пророка от ложного (Мишне Тора. Знание I. 10.1–3), а также на то, что пророк будет нужен для учреждения новой царской династии (Мишне Тора. Судьи V. 1.3).

² О прекращении «строгой преемственности пророков» (τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν) одним из первых сообщает Иосиф Флавий, относя это ко времени Артаксеркса (Апион. I. 8). Таким же было сознание в той среде, в которой создавались псевдоэпиграфы: «Праведников и пророков уже нет» (Сир Вар 85). Согласно Тосефте (Сота XIII. 2), «когда последние пророки, Аггей, Захария и Малахия, умерли, Святой Дух удалился (ἦρθε) из Израиля; однако извещения стали посылаться через бат коль». Этому словосочетанию соответствовали античные категории vox, verbum, φῆμη, κληδών (см.: Lieberman S. Hellenism in Jewish Palestine. P. 194).

³ Эта необходимость никогда не отрицалась, и уже в школе р. Йоханана бен Заккая, основанной во время осады Иерусалима Веспасианом с его дозволения,

были заменены учеными, видно из одного высказывания в древнем авторитетном памятнике. «Рабби Шимон говорит: Есть три венца — венец Торы, венец священнослужения и венец царства. Но венец доброго имени превосходит любой другой» (Пиркей Авот, 4. 17). Превосходство доброго имени можно рассматривать как след представлений о некоем высшем даре, объединяющем все три сословные служения, который приобрел новую актуальность в связи с исчезновением обоих упомянутых в изречении сословий — иерейского и аристократического. В то же время другая цитата указывает, что «величие Торы выше священнослужения и царствования» (Там же, 6. 6), т.е. ставит ученых раввинов над всяким другим сословием, не делая различий между ними и носителями «доброго имени». Здесь отражена идея безусловного главенства Моисея и его наследников по устному преданию над всем домом Израилевым.

Септуагинта не подтверждает единственности либо традиционности подобных взглядов для палестинского иудаизма последних веков прошлой эры¹. Напротив, хотя дар пророчества

«каждая деталь храмового культа скрупулезно сохранялась ради того дня, когда Храм будет восстановлен. Каждая черта закона тщательно сберегалась» (La Sor W.S. *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*. Chicago, 1956. P. 228–229).

¹ В эпоху пер. канонических книг Септуагинты пророческий Дух, вероятно, еще не считался покинувшим Израиль. Косвенно можно заключить это на основании сложения легенды о Семидесяти толковниках, которые считались обладавшими пророческим даром. Позднейшие иудейские источники разногласят: если некоторые из них указывают на Малахию или Ездру как последнего пророка, то другие связывают с разрушением Второго Храма то, что «пророчество было отнято у пророков и дано глупцам и детям» (BT Бава Батра 12b), очевидно, в виде *бат коль*. Есть и одно внутритекстовое свидетельство, значение которого, впрочем, ослаблено его текстологической сомнительностью: «Ужели навеки отвергнет Господь и более не будет благоволять? Или навсегда милость свою пресечет, окончил слово из рода в род?» (Пс 76:8–9, пер. Юнгера). Выражения «окончил слово» нет в основных манускриптах, но в богослужебных рукописях это чтение широко представлено (см. коммент. Юнгера *ad loc.*) и, во всяком случае, переведено с евр.: *גמר אמר לדר דור* {прекратил речь в род и род}. Возможно, оно представляет собой вставку св. Лукиана или кого-то еще. В копт. псалтири, равно как в эфиоп., его нет. Зато есть в арм. (*Կա՛ն Կառաբեա՛ց՝ զրա՛ն իր ազգէ մինչեւ յազգ*). Пешитта дает свою интерпретацию евр. чтения: *האם יפסקו דבריו באלהם* {разве прекращается слово Его в род родов?} Таким образом, греч. рукописи, в которых эта фраза содержится, хранят или древнее чтение LXX, по какой-либо причине выпавшее из основных списков,

действительно полагался утраченным вскоре после возвращения из плена, но это считалось причиной великой скорби (ср. 1 Мак 9:27), при окончании которой ожидалось его возвращение, как видно из ограничения, изначально принятого на себя династией Хасмонеев: «Иудеи и священники согласились, чтобы Симон был у них начальником (ἡγούμενον) и первосвященником навек, доколе восстанет пророк верный (ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν)» (1 Мак 14:41). Если попробовать найти еврейский эквивалент для определения этого последнего лица — «пророк верный», то, по аналогии с переводом в 2 Езд 7:65 выражения כהן לוארץ {священник с уримом} (ιερεὺς φωτίσων), это должен быть תלמי {пророк с туммимом}. Урим и туммим были частями торжественного облачения первосвященника, отличавшимися в древности чудесными знамениями, которые оказались утраченными, как и другие созданные при Моисее предметы, в ходе первой катастрофы. В Септуагинте они традиционно переводятся как δῆλωσις {просвещение} и ἀλήθεια {истина} (Исх 28:30, Лев 8:8, Втор 33:8); прецедентов перевода слова «туммим» как πίστις {верность} нет. Однако в неканонической книге он может быть следом устной практики, учитывая синонимичность употребления слов ἀλήθεια и πίστις в целом ряде случаев¹. Тогда вполне проясняется смысл соглашения иудеев и священников: поскольку провинциалы Хасмонеи не принадлежали к иерусалимскому священству, за исторические и религиозные заслуги они получили право на архиерейское служение и власть лишь до того времени, когда придет истинный первосвященник. Но как распознать его? Это будет «пророк верный», т.е. пророк с туммимом, или Помазанный священник (ср. Исх 28). Добавим, что соединение образов пророка и священника имело место также в представлениях междузаветного периода о назорействе².

или поправку, сделанную, вероятно, в антиохийской школе, которая была не менее, чем александрийская, знакома с евр. экзегетической традицией. Греч. текст позволяет видеть, как понял толковник или редактор скупое изречение оригинала: существует некое «слово» (ῥῆμα), которое возобновляется «из рода в род» (ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν), и страшно даже подумать, будто Бог «окончил» (συνετέλεσε) его.

¹ Напр., в развернутом пер. Притч 14:22 слово נאמ {верность} представлено сначала как ἀλήθεια, затем как πίστις.

² См.: Киреева Н.А. Аскетизм в культуре иудаизма греко-римского периода: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. С. 199.

Во второй Маккавейской книге рассказывается о том, как пророк Иеремия спрятал скинию и ковчег в пещере, причем добавлено, что «это место останется неизвестным, доколе Бог, умилосердившись, не соберет сонма народа. И тогда Господь покажет его, и явится слава Господня и облако, как явилось при Моисее, как и Соломон просил, чтобы особенно свяtilось место» (2 Мак 2:7–8). Кроме того, как при Моисее и Соломоне, должен будет сойти огонь с неба и потребить жертву¹. Понятно, что скиния и ковчег являются по сути своей пророческими предметами, они заменили в пустыне для народа то непосредственное общение с Богом, которое было ему предложено и от которого народ отказался, боясь умереть (см. Исх 19). Поэтому вторичное явление этих священных предметов подразумевает явление человека, который сможет быть посредником между Богом и людьми. Примечательно в связи с этим, что в одном из иудейских преданий Мессия назван בן נפל, что может быть переведено и как «сын падшей [скинии Давида]» (ср. Ам 9:11), и как «сын облака» (см. ВТ Санхедрин 96б–97а). Ввиду процитированного маккавейского фрагмента это имя можно понять в значении: «тот, при ком явится облако».

«Воздвигнуть пророчества» умоляет Господа также Иисус сын Сирахов, причем это событие стоит у него в одном ряду с эсхатологическими свершениями: приобретением народами «страха» перед Богом и тем, чтобы все они «познали, так же как и мы, что нет Бога, кроме Тебя» (Сир 36:2,5,16)². Для сравнения, в документах Кумрана пришествие пророка ожидалось; приводились на память слова, сказанные Моисею: «Из среды их братьев я поставлю им Пророка, подобного тебе» (4QTest 5). В «Уставе общины» некоторые важные вопросы отложены «до прихода пророка и помазанников Аарона и Израиля» (1QS IX. 11). Здесь мы видим как разделение мессианского служения на две ветви, так

¹ Эти воззрения имели долгий срок, судя по тому, что утверждает Коран (3.183): только «о жертве, огнем поятый» (بقرآن تأكله النار), иудеи готовы были признать нового пророка.

² Греч. ἐγείρειν προφητείας τὰς ἐπ' ὀνόματι σου {воздвигни/воспламени пророчества, что от имени Твоего} соотв. евр. וְנִבִּיאֶיךָ אֲמִנּוּ {и пророчества Твои да будут верны}. Возможно употребление этого глг. в значении возобновления чего-либо, напр. מִיְּמֵי נֹאֲמָנִים {воды его не иссякнут} (Ис 33:16). Этим объясняется тот пер., который был избран внуком автора для данного ст.

и указание на необходимость пророка, очевидно как *помазующего* двух помазанников. Здесь хорошо заметно смирение, которое принимает на себя, согласно евангельскому рассказу, Иоанн Креститель, когда говорит: «Я не пророк». В действительности выполняя именно эту роль, — показывая миру Иисуса через крещение, при котором происходит и зримое (Иоанну) помазание Святым Духом, — он отрекается от статуса пророка именно потому, что передает его Иисусу наряду с достоинством царя и священника.

Мессия-Священник

О том, что первосвященнический кидар будет превращен в «нечестие» (ἀδικία) до тех пор, «пока не придет, кому следует», говорится в греческом тексте Иез 21:26–27. Еврейская версия по смыслу особенно не отличается, однако вместо «нечестия» (вероятно, נון) в ней говорится о «разорении» (נוה), что больше соответствует реалиям после падения Иерусалима: глава повествует о нашествии царя Вавилонского. Греческий перевод «пока не придет, кому следует» (ἕως οὗ ἔλθῃ ὃ καθήκει), за которым стоит фраза, буквально, «пока не придет тот, кому» (לֹא בֹא אֵלֶּיךָ עַד), объясняет для нас ход мысли переводчика Быт 49:10. Возможно, традиции понимания двух этих стихов были взаимосвязаны, только контекст вынуждал говорить в одном случае об объекте, а в другом — о субъекте предсказанного события.

В греческой книге Ездры, представляющей собой свод переводов книг Ездры и Неемии, относящихся к разному времени, «священник с уримом и туммимом» называется в одном случае ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσιν καὶ τοῖς τελείοις {священник просвещающих и совершенных} (1 Езд 2:63), в другом — ἱερεὺς φωτίσων {священник с просвещающим} (ст. 17:65). Оба варианта относятся к повествованию об одном и том же событии, когда члены некой священнической семьи из числа переселенцев не нашли своей родовой записи и были отстранены от священнослужения «до тех пор, пока не восстанет» названный священник, т.е., очевидно, архиерей эсхатологической эпохи, способный пророческим чувством определить их право на священнодействие; сам аферсафа (как по своей персидской титулатуре называется в этих фрагментах Неемия) себе подобного дара не приписывает. О таком священнике, обладающем даром если не пророка, то истол-

кователя пророков, говорит кумранский комментарий на книгу пророка Аввакума, что Бог даст ему, приходящему в конце дней, разумение в сердце, «так что он сможет истолковать все слова рабов Его, пророков», а именно — то, «что случится с последним поколением», однако злые «разрушители Завета» не поверят ему (1QpHab II. 5–9). Далее это относится к Учителю праведности (Ibid. VII. 5). С уримом и туммимом у кумранитов также связывались вполне определенные надежды. Согласно т.н. Храмовому свитку эсхатологический царь, который должен будет повиноваться эсхатологическому священнику, «не должен идти по желанию своего сердца, пока тот не узнает решения посредством урима и туммима» (11QT LVIII. 20).

Священники не помазывались елеем со времен царя Иосии¹, поэтому весьма вероятно, что само помазание относилось к будущему восстановлению благочестия, и отсюда вытекало представление о «Помазаннике от Аарона». При этом, однако, Септуагинта не только не подчиняет царства священству, но и, по существу, в определенном контексте отождествляет их, впервые вводя понятие «царственного священства» (βασιλείον ἱεράτευμα), на которое позднее будет указываться в послании апостола Петра (2 Пет 2:9). В оригинале это словосочетание звучит как מלכות כהנים, что означает «царство священников». Перевод LXX — «Вы будете Мне царственным священством и народом святым» (Исх 19:6), — по мнению У. Хорбери, «в греческой версии мог быть услышан как Божественное обетование... восстановить Израилью царство вместе со священством»². Такая интерпретация, сопоставляющая два мессианских служения в качестве равноправных, встречается в ряде других текстов, переформулирующих исходное выражение как «царство и священство»: в эфиопской книге Юбилеев — ኃይለ ስላሴ (Юб 16. 18), во второй книге Маккавеев — τὸ βασιλείον καὶ τὸ ἱεράτευμα (2 Мак 2:17), у Филона Александрийского — βασιλείον καὶ ἱεράτευμα θεοῦ (Трезв. 66). В Маккавейской книге, где говорится о восстановлении «царства и священства» Богом через Иуду Маккавея (который, в отличие от позднейших отпрысков его рода, не был провозглашен

¹ См.: Талмуд. Т. 2. М., ГОД. С. 483, прим. 2.

² Horbury W. Monarchy and Messianism in the Greek Pentateuch // The Septuagint and Messianism. P. 93.

царем), контекст утверждения вполне ясен: «царство» означает политическую независимость, а «священство» — правильное отправление культа в очищенном от язычников Иерусалимском Храме. Таким образом, все процитированные тексты отражают не политические реалии Хасмонейского времени, а религиозные представления о судьбе народа Божия¹.

Ясно, вместе с тем, что Септуагинта в своем переводе Исх 19:6 не поддерживает идею Израиля как «царства священников», т.е. клерикального теократического государства, поскольку выражение, которое буквально можно было бы перевести именно так (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים), она понимает принципиально иначе, вводя специально для этого нигде больше в ее корпусе не употребляющийся термин ἱεράτευμα (от глг. ἱερατεύω {священнодействовать}). По грамматическому смыслу, скорее, здесь царю обещается священный сан, чем священнику — царский². Однако наиболее существенно то, что речь Моисея была обращена ко всему народу, а не к одному какому-либо сословию, и нет никаких оснований предполагать, что переводчики этого факта не учитывали. Как раз обращение к «сынам Израилевым» лучше всего объясняет выбор формы перевода: речь идет не о представителях первосвященнической или царской династии, с наделением их чуждыми для них полномочиями, а о всех верующих, которые через исполнение заповедей должны были стяжать «царственное», т.е. свободное от земных попечений, «священство», т.е. служение Богу, в своих субботах и праздниках.

Доктрина «царства священников» как идеальной модели государственного строя появляется на свет сравнительно поздно и принимается своими наиболее значительными выразителями не без оговорок³. Терминологически она была сформулирована только эллинистом Гекатеем (*Диодор Сицилийский* XL. 3, 5; *Фо-*

¹ Ibidem. Ср. тж. Septuaginta Deutsch, ad loc.

² Вопреки Шаперу, согласно которому «переводчик сильнее, чем в МТ, подчеркивает культовый аспект общества... что отвечает политической и религиозной ситуации слепого Израиля, лишённого царства при усилении значения иерусалимского храмового жречества и первосвященства» (Septuaginta Deutsch, ad loc.).

³ В исторических книгах выражено учение о подчинении первосвященника помазаннику (см. 1 Цар 2:35), в пророческих оно дополняется учением об их равноправии как «двух помазанных елеем» (Зах. 4:14, см. также ст. 6:13).

тий. Библиотека, 244)¹, хотя следы ее происхождения можно видеть и в некоторых кумранских текстах². Премудрый Сирах, представляющий в большей степени воззрения палестинских евреев, проводит лишь параллель между царской и архиерейской властью: «Как по завету с Давидом, сыном Иессея из колена Иудина, царское наследие переходило от сына к сыну, так наследие священства принадлежало Аарону и семени его» (Сир 45:30). Двусмысленность этого сопоставления довольно заметна: в случае с Давидом определенно говорится о принципе престолонаследия как передаче трона старшему (или специально выбранному отцом) отпрыску, в то время как формула наследования власти у Ааронидов более размыта: «и семени его». В еврейском словоупотреблении «семя» могло быть как замещением слова «сын», так и обозначением потомства вообще, в самом широком смысле. Таким образом, изречение Сираха могло бы с равным успехом указывать как на исключительное право архиерейства сынов первосвященника Садока, современника царя Соломона, с которым они одновременно были помазаны (см. 1 Пар 29:23), — и тогда аналогия с Давидидами была бы полной, — так и на возможность занимать эту должность для всех потомков Аарона, что более соответствовало реалиям Хасмонеиской эпохи³. Си-

¹ О полемике по поводу Гекатея и псевдо-Гекатея см.: Чериковер. Эллинистическая цивилизация и евреи. С. 90, прим. 45.

² Сам принцип выделения Кумранской общины был связан с верностью части первосвященнической династии Садока, вставшей в оппозицию эллинизированным столичным властям. По уставу кумранитов «лишь сыны Аарона властвуют над судом и имуществом, и по их слову выходит жребий для всякого разряда людей общины» (1QS IX. 7). Но в идеальном царстве Мессии священники занимают место его духовных наставников, не имея политической власти: «Как они научат его, так будет он судить; и как они повелят...» (4Q161, frs. 8–10. 23).

³ В евр. тексте эта гл. не сохранилась, поэтому мы не знаем, насколько форма, избранная переводчиком, связана с представлениями его собственного времени. Речь, однако, не идет об уличении внука Иисуса Сирахова в какой-либо ангажированности, на что исследователь, осознающий ограниченность своих сведений, не имеет морального права. Все обстоит сложнее: мы на самом деле не обладаем точными сведениями о том, как относились к проблеме наследования архиерейского титула в иерусалимской священнической среде, к которой, по всем признакам, принадлежал род Сираха. Известно только, что сторонники линии Садока были как в пустыне близ Мертвого моря, т.е. в жесткой оппозиции к официальной церковной власти, так и в самом Иерусалиме, где они сформировали саддукейскую партию Синедриона и смогли сосредоточить в своих руках сильно урезанную римским протекторатом теократическую власть.

рах приписывает священническому сословию вообще судебские функции (которые в эпоху царств определенно принадлежали царям, что особенно наглядно представлено в эпизоде подготовки переворота сыном Давида Авессаломом), причем перед ним, как и перед писателем главы о Сусанне в составе книги Даниила, стоит вопрос о критериях праведности суда, в связи с чем он выражает благочестивое пожелание: «Да даст нам Бог мудрость в нашем сердце — судить народ Его справедливо, дабы не погибли блага их и слава их пребыла в роды их» (ст. 31).

Вместе с тем, ставя священнический сан в параллель царскому титулу, Сирах все же отдает явное преимущество последнему, по крайней мере, когда говорит об историческом прошлом: «Как возвеличим Зоровавеля? И он — как перстень на правой руке; также Иисус, сын Иоседека: они во дни свои построили дом и восстановили святой храм Господу, предназначенный к вечной славе» (Сир 49:13–14). Несомненно, пророчества Захарии оказали на это восприятие отношений царя и священника определяющее влияние. Метафора перстня прочитывается в контексте Священного Писания как образ верности в любви (Песн 8:6), причем у пророка Иеремии, действительно, именно царь уподобляется этому знаку, хотя и в негативном ключе: «Живу Я, сказал Господь: если бы Иехония, сын Иоакима, царь Иудейский, был перстнем на правой руке Моей, то и отсюда Я сорву тебя» (Иер 22:24). Следует иметь в виду, что в библейские времена перстень был местом царской печати (Есф 3:12 и др.), так что им знаменуется полномочное делегирование власти (ср. тж. Быт 41:42), более того, быть перстнем значит быть образом или начертанием имени обладателя, в данном случае — Бога.

Полноценным «протомессианским» местом у Сираха, где речь идет о священническом служении, является уже приводившееся во II-й части (пункт 1.2.2 в, а) нашего исследования описание первосвященника Симона Праведного, в котором, по оценке Фабри, при ностальгическом описании минувшего времени дана идеализированная картина, «носящая все приметы грядущего Мессии»¹. Через символику солнца Симон, совершающий жертвоприношение и благословляющий народ от лица Божия, связывает между собой представления о первосвященнике, праведном

¹ *Fabry. Die Messianologie der Weisheitsliteratur in der Septuaginta // The Septuagint and Messianism. P. 287.*

помазаннике и самом Господе. Таким образом, идеи мессианской реальности в книге Иисуса сына Сирахова представляют собой не институционально-исторический, а символически-вневременной континуум, в котором свое место занимают как иерейское, так и царское начала; его космос, обращающийся вокруг неподвижного центра в Иерусалиме, по-эллински статичен и ожидает лишь более полного откровения неизменной Божественной власти через следование самого человека по стезям Премудрости.

Описание теократического государства, почти соответствующее буквальному смыслу выражения «царство священников», дали в своих апологиях иудейского народа Филон Александрийский и Иосиф Флавий. Первый приводит слова, сказанные Иродом Агриппой: «Первосвященник настолько выше царя, насколько Бог выше человека. Ибо один служит Богу, другой заботится о людях» (Филон. Посол. 36). Согласно Иосифу, подытожившему политические и телеологические воззрения палестинского эллинизированного иудейства, в особенности же иерейского сословия, по Закону Моисея «высшим правителем над всеми избран Бог, священникам доверено сообща заниматься важнейшими делами в государстве, а возглавлять их, в свою очередь, поручено первосвященнику, одному из них. Законодатель сразу удостоил их этого звания не за богатство и не вследствие какого-то другого случайного преимущества, но доверил это особое служение Богу тем, кто отличался среди остальных его соотечественников послушанием и благоразумием. На них было возложено неусыпное попечение о соблюдении закона и обо всех остальных жизненно важных вопросах. Ведь и присматривать за всем, и разбирать возникающие споры, и наказывать тех, кому вынесен приговор, были поставлены священники» (Иосиф. Апион. II. 185–187).

Обратим внимание на то, что, при явно клерикальной политической теории, у Иосифа нет в этом тексте ничего специфически мессианского. Его собственные представления о Мессии остаются за скобками¹. Он, по существу, апеллирует к известно-

¹ «Отсутствие мессианских ожиданий в “Войне” Иосифа Флавия, отмеченное некоторыми учеными, можно объяснить осознанным стремлением еврейского историка и апологета затушевать перманентный характер эсхатологических и мессианских ожиданий евреев. То же самое может относиться и к авторам Мишны» (Тарасенко А.А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. С. 126).

му изречению Сократа, когда, описывая наиболее мудрое государственное устройство, ставляет над всем обществом Бога как единственно премудрого (ср.: *Платон. Апология Сократа*, 23а), а иереев делает обладателями послушания и благоразумия, которые позволяют им править. По сути они являются посредниками между Законом и народом, полномочия которых выходят за букву Закона только в области судопроизводства, где на практике невозможно избавиться от некоторой субъективности, от так называемого в юридической науке «усмотрения». Тем самым Иосиф воспроизводит фактическое положение дел накануне Иудейской войны и учение о широкой трактовке Закона в правовой сфере, характерное для фарисейской школы, к которой он сам принадлежал. Он, с одной стороны, подчеркивает справедливость общества, основанного на подчинении Торе, поскольку оно заведомо исключает всякую тиранию, управляясь коллегией священнослужителей во главе с архиереем как «одним из них», т.е. первым среди равных, и косвенно посылает упрек Риму, которым в это время единолично правили сменявшие друг друга цезари. С другой стороны, поскольку в более крупных произведениях Иосиф недвусмысленно высказывается о богоустановленности римского господства над вселенной, естественное ограничение израильской власти статичными нормами Закона может указывать на то, что подобное государственное устройство хорошо согласуется с имперским харизматическим правлением в области внешней политики, в вопросах войны и мира, если евреям справедливо и благоразумно будет предоставлено религиозно-юридическое самоуправление. Подобная форма протектората, собственно, и была для Иосифа тем идеалом, который мыслился им как вполне реалистичный; здесь допустимо провести параллель между ним и основателем иудаизма р. Акивой, еще призывавшим к миру после эдикта Траяна, хотя он и похоронил надежды евреев на мирное восстановление Храма, и обвиняемым за это зилотствующими, а борьбу против римской администрации начавшим только после запрета на изучение Торы¹. Если Акиву эта борьба толкнула на признание Симона Бар-Кохбы обетованным Помазанником, то Иосиф, живущий еще при Флавиях, обходит мессианскую тему стороной до такой сте-

¹ *Finkelstein. Akiba: Scholar, Saint and Martyr*. P. 228, 272.

пени, что даже исключительные полномочия, принадлежавшие сначала Моисею, затем его преемнику Иисусу Навину, а также другим харизматическим вождям еврейского народа, отступают у него в тень перед лицом описания благостной картины коллегияльного правления; и только в упоминании того, что «высшим правителем над всеми избран Бог», сохраняется призрак пророчески-теократической власти, с эйдосом которой и были связаны основные мессианские ожидания в Израиле.

Мессия-Царь

Фарисеи до Иудейской войны питали более определенные надежды на приход Мессии, а умеренная позиция Иосифа и раннего Акивы представляет собой результат глубокой травмированности военно-политической катастрофой 70 г.¹ В общем разнообразии взглядов на идеальное политическое устройство в середине I в. можно представить следующим образом:

Группы	Взгляды
<i>Саддукеи</i>	Немессианская клерикальная теократия
<i>Фарисеи, ессеи, зилоты</i>	Мессианское теократическое царство
<i>Иродиане</i>	Мессианское нетеократическое царство
<i>Христиане</i>	Мессианское царство «не от мира сего»

Называя христианские взгляды также «политическими», мы подразумеваем то широкое употребление терминов *πολιτεία* и *πολίτευμα*, которое позволяло христианским апологетам последующих двух веков обосновывать свое законопослушание в одних случаях и категорический отказ выполнять государственные предписания в других, а также легальность Церкви как растущего и самоуправляющегося общества в пределах ойкумены. Наиболее же «политическими» в современном смысле слова были воззрения иродиан, которые представляли собой культ личности эллинистического типа, как и царство Ирода Великого было последним в своем роде эллинистическим государством в со-

¹ Ср. о специфике мессианского сознания раввинов после падения Иерусалима: Rowland. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. P. 31–32.

ставе Римской империи. Утверждая, по-видимому¹, что тот или иной из Иродов, не являвшихся не только потомками Давида, но даже евреями, должен быть признан Мессией, сторонники этой династии вели проповедь на грани идеологического авантюризма, по сути пытаясь использовать пророческое по своему происхождению ожидание Помазанника для развития совершенно чуждого ему по духу языческого преклонения перед незаурядной удачливой личностью, за свои персональные достоинства получающей от изумленных (искренне или притворно) современников звания «Спасителя», «Благодетеля», «Богоявленного» и др., памятные людям той эпохи по истории старых эллинистических монархий. Согласно Деяниям апостольским, в сопредельных с Иудеей языческих областях доходило даже до обожествления Ирода (Деян 12:22), что вполне соответствует позднеантичной концепции «божественного мужа» (θεῖος ἀνὴρ)².

Для мессианского теократического царства, которое ожидалось большинством верующих иудеев по обе стороны от проходившей в пустыне границы между официальной синагогой и сектантством, нужно было, чтобы возглавляющий его царь или священник был ведом Богом, т.е. в любом случае был пророком. Он должен был говорить «не от себя», потому что, как утверждается в одном произведении из цикла Премудрости, «никто из [следующих] своим ушам и своим глазам не будет жив» (4Q413)³. И здесь, поскольку сословная дифференциация

¹ Поскольку иродиане упоминаются только в Евангелиях, без особенных подробностей, об их взглядах трудно судить с уверенностью. Однако картина эллинистического мессианизма в Иудее без этой партии представляется неполной. Прецедентом экстраполяции мессианских чаяний на политическую фигуру можно считать отношение современников к Иоанну Гиркану (см.: *Иосиф. Война* I. 2, 8).

² См. классический обобщающий труд об этом: *Bieler L. ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ: Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum: Vol. 1–2. Vienna, 1935–36; repr.: Darmstadt, 1967.*

³ О распространенности такого представления свидетельствуют слова Иисуса о Самом Себе — «Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела» (Ин 14:10), а также о Святом Духе — «Дух истины наставит вас на всякую истину, ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам... от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин 16:13–14). Главным образом здесь утверждается, что все истинное возводится к одному началу, оно не дробится между субъектами и не имеет отношения к частному мнению. «Говорить от себя» — значит говорить с определенной точки зрения, что явно противоположно по смыслу пророческому дару.

теряла свой смысл при сопоставлении пророческого сословия (уже исчезнувшего) с другими двумя, она могла потеряться и между этими двумя, т.е. Помазанник мог ожидаться как пророк-царь и пророк-священник, а в силу этого и как царь-священник. Титул царя в этом случае оказывался ведущим, когда речь шла о политических и военных деяниях, а также, что наиболее важно, метафизическом возглавлении народа¹. Сан архиерея — при переносе акцента на совершение искупительного жертвоприношения для очищения грехов народа. Однако согласно Закону Моисея не существовало такого чина, в котором политическая власть царя или «князя сонмища» из потомков Иуды и духовная власть первосвященника из потомков Левия могли быть совмещены. Поэтому эсхатологический царь должен был быть назван «священником вовек» по иному чину, который предшествовал бы Синайскому законодательству, а именно, «по чину Мелхиседека» (κατὰ τὴν τάξιν μελχισεδέκ).

В еврейском тексте это речение выглядит так: נשבע יהוה ולא יבא אלה כהן לעולם על דברתי מלכי דוד {покаялся Господь, и не раскается — Ты священник вовек, по слову Моему, Мелхиседек}². В буквальной интерпретации оно может выглядеть как обращение к Мелхиседеку, на что и опирались, видимо, толкования кумранитов, где Мелхиседек выступает как Мессия, эсхатологический священник и судия³. В истории Ветхого Завета лишь один человек носил это имя — царь Салима (по распространенному преданию, будущего Иерусалима), который некогда благословил Авраама, будучи «священником Бога Всевышнего» (כהן לאל עליון, ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), от лица Бога и получил от него десятину (Быт 14:18–20). Необычайность этого благословения с

¹ «Царь есть представитель целого. Израильтяне суть его “дом”, а он — их отец» (Mowinkel S. The Psalms in Israel's Worship. Vol. 1–2. Nashville, 1979. P. 44). При этом речь идет не об абстракции либо персонификации, а о реальности (Ibid. P. 42), которая, не ограниченная только физическим родством царя с одним из колен, может быть названа *метафизической*. О невозможности свести соборную личность к олицетворению той общности, которую она представляет, писали также У. Робинсон (Corporate Personality in Ancient Israel. Philadelphia, 1964. P. 32–34) и де Фрэн, который отмечал, что «в этом случае нельзя сказать “как если бы”» (Adam und seine Nachkommen: Der Begriff der «Korporativen Persönlichkeit» in der Heiligen Schrift. Köln: Verlag J.P. Bachem, 1962. S. 25).

² Или «по словам Мелхиседека» (Тантлевский. Мелхиседек и Метатрон. С. 8).

³ В свою очередь, раввинская традиция обосновывает этой цитатой предпосходство мессии-царя над Аароном (АН I. 34).

точки зрения иудейской системы координат состоит в том, что сам Мелхиседек не был евреем; не упоминается даже о том, что он принадлежал к числу потомков Сима. На этом основании построено доказательство вторичности левитского священства в одном из важнейших богословских документов, опирающихся на Септуагинту, — Послании к Евреям: «И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в лице Авраама дал десятину: ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его» (Евр 7:9–10).

Сектантская традиция, которая, в отличие от раввинской, была склонна придавать фигуре Мелхиседека большое значение, решала эту проблему таким образом: она признавала его существом не человеческим — ангельским, и тогда антропология чистого еврейства не возмущалась вторжением каких бы то ни было чуждых начал. В принципе, средневековый иудаизм, обладая довольно распространенным учением о перевоплощении душ, также не нуждался в особых экзегетических решениях проблемы Мелхиседека, и как раз то, что эта проблема не вызывала особенных споров при формировании Мишны, может свидетельствовать о раннем проникновении доктрины реинкарнации в ткань послехрамового иудейского богословия. Но логику послания к Евреям здесь нельзя сводить к иудейской именно потому, что базируется она на другом чтении текста:

Евр 7:1–17

¹ Ибо Мелхиседек, царь Салима, священник Бога Всевышнего, тот, который встретил Авраама и благословил его, возвращающегося после поражения царей, ² которому и десятину отделил Авраам от всего, — во-первых, по знаменованию [имени] царь правды, а потом и царь Салима, то есть царь мира, ³ без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда. ⁴ Видите, как велик тот, которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих. ⁵ Получающие священство из сынов Левиных имеют заповедь — брать по закону десятину с народа, то есть со своих братьев, хотя и сии произошли от чресл Авраамовых. ⁶ Но сей, не происходящий от рода их, получил десятину от Авраама и благословил имевшего обетования. ⁷ Без

всякого же прекословия меньший благословляется большим.⁸ И здесь десятины берут человеки смертные, а там — имеющий о себе свидетельство, что он живет.⁹ И, так сказать, сам Левий, принимающий десятины, в [лице] Авраама дал десятину:¹⁰ ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его.¹¹ Итак, если бы совершенство достигалось посредством левитского священства, — ибо с ним сопряжен закон народа, — то какая бы еще нужда была восставать иному священнику по чину Мелхиседека, а не по чину Аарона именоваться?¹² Потому что с переменю священства необходимо быть перемене и закона.¹³ Ибо Тот, о Котором говорится сие, принадлежал к иному колену, из которого никто не приступал к жертвеннику.¹⁴ Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина, о котором Моисей ничего не сказал относительно священства.¹⁵ И это еще яснее видно из того, что по подобию Мелхиседека восстает Священник иной,¹⁶ Который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей.¹⁷ Ибо засвидетельствовано: Ты священник вовек по чину Мелхиседека.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что это толкование дано на основе обоих текстов о Мелхиседеке — из книги Бытия и из Псалтири:

<i>Быт 14</i>	<i>Пс 109</i>
И Мелхиседек, царь Салимский...	Ты иерей вовек, по чину Мелхиседекову.
...без отца, без матери, без родословия,	...не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда.
...которому и Авраам патриарх дал десятину из лучших добыч своих.... Без всякого же прекословия меньший благословляется большим...	И здесь десятины берут человеки смертные, а там — имеющий о себе свидетельство, что он живет.
...ибо он был еще в чреслах отца, когда Мелхиседек встретил его.	...какая бы еще нужда была восставать иному священнику по чину Мелхиседека... Который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей.

В приведенных сопоставлениях видно, как переплетаются у апостола исторический и аллегорический смыслы (аналогично с историями Агари в послании к Галатам, Исава в послании к Римлянам), причем автор послания — Павел или кто-то из его учеников — не имеет никакой нужды постулировать особенную, нечеловеческую природу самого Мелхиседека; ему вполне достаточно его характера как литературного образа, потому что «по чину», как определяет он, это значит — в соответствии с образом, данным в Писании, а этот образ таков: о происхождении Мелхиседека умалчивается, т.е. основания его священства не указаны, и он есть как бы природный священник, принимающий приношение от самого родоначальника еврейского народа. Трудно преувеличить все значение этого фрагмента для антропологии посланий Павла, да и апостольских посланий в целом: ведь исходя из того, что Мелхиседек является священником по природе, а он есть не «кто» в смысле происхождения, но и не сверхъестественная личность, а только прообраз таковой личности (которая принадлежит единственно Христу), получается, что царственное священство изначально присуще *человеку* как таковому, и именно *человека*, без учета различий в происхождении, Бог замыслил навечно сотворить «царем и священником».

Во Христе исполнился этот замысел, так как Он «во внутреннейшее за завесу... предтечей за нас вошел» (Евр 6:19–20), обновляя человеческий род. Возможность подобной интерпретации дает апостолу именно Септуагинта с ее выражением «по чину» (κατὰ τὴν τάξιν), которое открывает в тексте особое измерение: Мелхиседек оказывается не таинственной личностью, о статусе которой можно только гадать, а универсальным образом, который, вне зависимости от стоящей за ним исторической личности, допускает соответствующие родовые определения. Можно попытаться реконструировать еврейский текст, стоявший за греческим переводом: по-видимому, там читалось не על דברתי מלכי צדק {по слову Моему Мелхиседек}, а то же самое, но с разницей в одну букву: על דברת מלכי צדק {по слову Мелхиседека}. Слово דברת, стоящее здесь в сопряженной форме, с наличествующим в МТ притяжательным суффиксом 1-го лица, представляется непонятным¹. Поэтому чтение LXX предпочтительнее: означая вообще нечто

¹См.: Septuaginta Deutsch, ad loc.

«рекомое», т.е. понятие, вещь, *res*¹, оно передано в соответствии с традицией его понимания, которая должна была существовать уже в эпоху перевода и лишь продолжается в послании к Евреям, как *τάξις* {порядок, строй, чин}. Тем самым священство Мелхиседека представляется понятием, с опорой на которое можно создать представление об *особом роде* священства. И, поскольку 109-й псалом в целом является, несомненно, царским, этот род священства должен был быть усвоен тому будущему царю, который назван в этом псалме также Господом, рожденным «из чрева прежде денницы» и совершающим суд над народами.

Имплицитно царь наделяется в Септуагинте также законодательными функциями. Так, причастие *ῥῥῡῢ* (от глг. *ῥῥῡ* {высекать, писать, предписывать}) в Пс 107:9 переводится как *βασιλεὺς* {царь}, и фраза, указывающая на религиозное главенство потомков патриарха Иуды во всем Израиле², приобретает отчетливую форму мессианского пророчества: «Иуда — царь мой». Перевод является здесь интерпретативным и позволяет понять, что царю усваивались определенные функции религиозного законодательства, или вообще священнописания, если трактовать *ῥῥῡῢ* шире — в смысле «записывающий», а не только «законополагающий». Тому действительно были прецеденты исторические — в лице Давида, писавшего псалмы, и Соломона, составлявшего притчи. Но именно поэтому обобщение в лице Иуды указывает на продолжение традиции, что в особенности должно было бросаться в глаза ввиду предания о библиографо-критической деятельности священника Ездры и мужей Великого собрания, когда перед иудеями вплотную встал вопрос о заключении канона (что, собственно, вызвало всплеск псевдоэпиграфической литературы) и прекращении пророчеств. Обобщение это простиралось в исторической перспективе до неопределенного времени, которое, однако, было в эсхатологическом смысле ограничено моментом, «пока не наступит сберегаемое для Него» (Быт 49:10).

¹ Lisowsky. Konkordanz. S. 355.

² О том, что псалом представляет Палестину как схему человеческого тела, в котором Иудея занимает место сердца, т.е. органа мышления и воли в др.-евр. антропологии, см. раздел II. 1. 2. 2 в β. Поскольку слово *ῥῥῡ* имело значение религиозного закона или заповеди, представляется несомненным, что общее значение данного изречения псалма состоит в том же, к чему клонится и беседа Спасителя с самарянкой: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев» (Ин 4:22).

Царскому титулу как таковому Ветхий Завет усваивает сверхъестественные черты, что видно уже из обещания Самуила первому израильскому царю Саулу: «Ты станешь другим человеком», вслед за чем Саул начинает пророчествовать и появляется поговорка «Неужели Саул во пророках?», призванная выразить необычайность происшедшего. По-видимому, в Септуагинте сильнее проговаривается отнесение этих сверхъестественных явлений именно к царскому достоинству как таковому, а не лично-му избранничеству отдельных носителей этого достоинства. Подобные тенденции могут быть поняты на фоне утраты законного престолонаследия, по праву принадлежавшего роду потомков Давида, потом и политической самостоятельности вообще (которая, как мы уже видели, терминологически отождествлялась с «царством») и последовавшей за этим идеализацией монархического правления, нашедшей для себя религиозное обоснование в пророчествах о грядущем Помазаннике. Так, в греческом тексте Притчей развивается тема уподобления царя Богу: «Бойся Бога, сын мой, и царя и никому из них не противься; ибо внезапно отомстят нечестивым, и бедствие от того и другого кто предузнает? Сын, сохраняющий слово, с радостью приняв его, избежит от гибели. Ничего ложного языком царю да не говорится, и никакая ложь с его языка да не сходит. Язык царя — меч, а не плоть; кто будет предан, погибнет. Если возгорится гнев его, погубит людей с жилами и кости человеческие пожрет, как пламя пожирает, так что и орлиным птенцам нечего будет есть. Моих слов, сын мой, бойся, прими их и покайся» (Притч 24:21–22, пер. Юнгера).

Что эта расширенная притча не есть просто выражение лояльности государю (будь то в Иерусалиме или в Александрии), можно видеть по некоторым приметам. Текст «прошит» обращением к сыну, которое дважды повторяется как увещание быть внимательным к «словам» отца. В последнем стихе это связывается с покаянием (μετανοεῖ). Кроме того, притча звучит как наставление придворному не лгать царю, чтобы эта ложь не привела к гибели людей (ἀνθρώπων). Таким образом, не царь как личность объявляется непогрешимым, — напротив, он может ошибаться и последствия могут быть фатальными, — но его сан уподобляется Божественной власти, что требует наибольшей осторожности при обращении с ним как ради своей, так и ради

чужой безопасности. При этом самую жесткую критику царской власти мы также находим в Септуагинте, а именно, в молитве царицы Есфири: «Они [т.е. персы] не удовольствовались горьким рабством нашим, но положили руки свои в руки идолов своих, чтобы ниспровергнуть заповедь уст Твоих, и истребить наследие Твое, и заградить уста воспевающих Тебя, и погасить славу храма Твоего и жертвенника Твоего, и отверзть уста народов на прославление тщетных [богов], и царю плотскому величаться вовек» (Есф. 4:17o-q). Буквально последние слова означают: «и чтобы удивлялись царю плотскому вовек» (καὶ θαυμάσθῃναι βασιλέα σάρκινον εἰς αἰῶνα). Отсюда понятно, что «царь плотской» не достоин удивления, оно представляет собой дело богопротивное. Это могло быть понято и в действительности понималось мессианским сознанием так, что есть иной, духовный Царь, удивляться которому закономерно:

Ис 33:17–22

Царя со славою вы увидите, и глаза ваши увидят страну издалече. Душа ваша научится страху [Божью]. Где книжники? Где советники? Кто исчислит питающийся народ, от мала до велика? Не давали ему совета и не ведал он обладающего глубоким гласом, так что не слышал народ, находящийся в пренебрежении, а слушая, не понимал. Вот, Сион град, спасение наше (τὸ σωτήριον ἡμῶν): очи твои узрят. Иерусалим, град богатый, кущи, которые не поколеблются, не подвижутся шесты скинии его в вечное время, и перевязь его не порвется. Ибо имя Господне велико в вас. Место вам будет: реки и каналы широкие и пространные. Не обойдешь их путем, не переплывешь на корабле. Ведь Бог мой велик, не минует меня Господь. Судия нам Господь, князь нам Господь, царь нам Господь, Он спасет нас.

В этом тексте различия с МТ незначительны по смыслу, и можно было бы понять его, при несомненном эсхатологизме, как не относящийся к мессианской теме, а повествующий лишь о том времени, когда «будет Бог все во всем»¹, если бы первое упоминание Царя в нем не было продолжением речи о Праведнике:

¹ Невозможность обойти заполненные водой пространства здесь явно сопоставляется с тем, что сам Бог уже не будет обходить человечество стороной. Ср.: «И больше не сотворят зла, и больше не смогут погубить никого на горе

Ис 33:13–16

Услышат издалека, что Я сотворил, узнают приближающиеся крепость Мою. Отступили те, что в Сионе, беззаконники, трепет охватит нечестивых. Кто возвестит вам, что огонь горит? Кто возвестит вам место вечное? Ходящий в правде, говорящий о правом пути, ненавидящий беззакония и неправды, руки отрясающий от даров, затыкающий уши, чтобы не слышать суда крови, закрывающий глаза, чтобы не видеть неправды. Он поселится в высокой пещере неприступной скалы. Хлеб ему будет дан, и вода у него не иссякнет.

Вместо *מִי יְגִיד לָנוּ* {кто возвестит нам}¹ МТ оба раза читает *מִי יִגֹּר לָנוּ* {кто из нас поселится}, под чем современные переводчики понимают вселение с Богом, Который, как известно, есть «огонь поядающий» (Втор 4:24, Евр 12:29)². Вместо *מָקוֹם עוֹלָם* {место вечное} — *מִקְדֵּי עוֹלָם* {горение вечное}. С обеих сторон изменения можно было бы объяснить ошибкой переписчиков, хотя за ней в любом случае стояла бы вполне определенная интерпретация. В Септуагинте упоминание «места» является параллелью к ст. 21 (на этот раз и в МТ *מָקוֹם*), где описывается торжество мирной воды, что служит у Исаии одним из главных образов эсхатологического спасения. Таким образом, возвешение «места вечно-го» и его радостное описание композиционно взаимосвязаны, а

святая Моей, ибо наполнится вселенная (ἡ οὐρανόσ) знанием Господа, как вода большая покрывает море. И будет в тот день корень Иессеев, и восстанет, чтобы возглавить (ἄρχειν) народы, на него народы будут уповать, и будет покой его честью» (Ис 11:9–10).

¹ Вероятно, в пер. первоначально было местоимение *ἡμῖν* {нам}, как бы в речи от первого лица, но со временем оно превратилось в *ὑμῖν* {вам}. Последнее превращение показывает, кто считался субъектом этой речи: это те «приближающиеся» (ἐγγιζόντες), которые не получают никакой пользы от тех, кто в Сионе, как от апостатов и беззаконников. МТ читает просто *קְרוֹבִים* {близкие} — как противопоставление *קִרְבָּן* {дальние}. Но LXX понимают это «приближение», очевидно, в связи со страной, которую должны будут увидеть, согласно ст. 17, те, кто вначале «услышат издалека». Поэтому и огонь горящий здесь, вероятно, надо понимать не столько в смысле продолжения темы наказания, сколько как сигнальный огонь, т.е. «светильник», зажженный в Иерусалиме, на который должен обратить внимание этих «дальних», или «возвестить» им о нем, Праведник.

² Метафоры огня вводятся в стт. 11–12. Пер. нашего ст. с МТ выглядит следующим образом: «Кто из нас может жить при огне пожирающем? кто из нас может жить при вечном пламени?» (Син). Такой же пер. дает РБО.

между ними расположена речь о Праведнике, подобно пророку Илии чудесно питающемуся на неприступной высоте, которая завершается словами «Царя со славою вы увидите». Отождествляется ли Праведник с этим Царем или предшествует ему, как Илия должен был предшествовать наступлению дня Господня (ср. Мал 4:5), на основании данных самого текста решить непросто. Во всяком случае, он фактически противопоставляется лицам, занимающим видные общественные должности: книжникам, советникам, организаторам переписи. В Царстве, которое наступает, их несовершенной мудрости нет места.

Но кем является здесь Царь? Возможно, это сам Бог, Который становится «видимым» в делах. Однако такое решение было бы неполным, потому что земная праведная власть как раз представляет собой одно из таких дел, через которые является Бог. Обещание «увидеть Царя со славою» напоминает об описании царского достоинства в 44-м псалме. Этот важнейший для понимания ветхозаветной христологии текст особенно ничем не отличается в греческой версии, кроме заглавия. Также он обращает на себя внимание как свидетельство интерпретации переводчиками некоторых трудных мест. Надписание псалма содержит в себе следующие термины: εἰς τὸ τέλος {в конец}, ὑπὲρ τῶν ἁλλοιωθησομένων {об имеющих измениться}, εἰς σύνεσιν {для разумения}¹, ᾧ δὲ ὑπὲρ τοῦ ἡγαπητοῦ {песнь о Возлюбленном}. Эти наименования указывают на эсхатологический и мессианский смысл. Возлюбленным периодически называется Израиль, начиная с Втор 33:5, где греч. ἡγαπημένος соответствует неясному для филологов евр. יְשׁוּעָה, но в целом ряде мест — уже цитировавшемся Ис 26:17, Зах 12:10²

¹ Данная часть надписания — пер. с евр. מַשְׁכִּיל {воображение}.

² Син: «А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Него, Которого пронзили, и будут рыдать о Нем, как рыдают об единородном сыне (דָּוִד), и скорбеть, как скорбят о первенце». В Септуагинте переведено точнее: «Воззрят на Меня (אֲנִי) о Том, Которого пронзили». При этом слово דָּוִד {единственный} могло быть само истолковано в значении «возлюбленный», или же вместо него читалось אֲהָבָה. Существенно то, что об этом Возлюбленном поднимает плач весь Израиль, но отдельно называются четыре дома: Давида, Нафана, Левия и Симеона, которые соответствуют аристократическому, пророческому и священническому сословиям. Таким образом, каждое из них имеет повод оплакивать Возлюбленного, «как скорбят о первенце». Это служит подтверждением для сказанного выше о несословном (или всесословном) восприятии Мессии, сочетающего в себе царское, пророческое и священническое достоинства.

Пс 37:21¹ — этот эпитет отчетливо указывает на Мессию, страдающего Праведника или гонимого Давида². Героем 44-го псалма непосредственно является Христос, потому что Бог помазал (ἐχρίσεν) Его елеем радости (ст. 8). Он «прекраснее сынов человеческих», благодать изливается из Его уст, за что Бог благословил Его навеки (ст. 3). Но «наиболее замечательно именование этого Сына “Богом”, а именно поставление слова ὁ θεός два раза в звательном падеже, что было воспринято и автором Послания к Евреям непосредственно из текста псалма»³. В первом случае (ст. 7) еврейский текст гласит ועל כסאך אלהים עולם {букв.: престол твой Бог век и впредь}. Очевидно, что сравнение Бога с престолом земного царя не могло иметь места, поэтому, с учетом лаконичности еврейского языка, это место иногда трактуют в том смысле, что «престол твой от Бога». Но древнегреческие переводчики восприняли это как обращение к самому Царю: «Престол Твой, Боже, в век века, жезл правоты — жезл Царствия Твоего». Аналогично и в ст. 8: «Помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости среди причастников Твоих». Добавим, что Царь называется также Господом (יְיָ, ὁ κύριος), причем в МТ это слово огласовано как *адонаих*, т.е. сам еврейский текст, по-видимому, смешивает эпитеты Бога и Царя.

Подводя итог этой теме, заметим, что ветхозаветная христология развивалась в условиях утраты идеального прошлого: пророки потеряли свой дар, первосвященники лишились урима и

¹ Эта часть ст., отмечаемая в современных изд. LXX квадратными скобками, читается в В, S и А: «Воздающие злом за добро оклеветали меня за то, что я стремился к правде. [И бросили меня, возлюбленного, как мертвеца оскверненного]». На интерполяцию христианского происхождения это не похоже — как потому, что умерший называется «оскверненным», что служило бы неподходящей метафорой для погребения Христова, так и потому, что именно в этом контексте ничто не располагало бы к такой вставке, хотя она и не диссоциирует с основным текстом. Вероятно, происхождение этой фразы евр., и она, возможно, принадлежала к другой ред. этого псалма. Кроме того, в основе мог лежать и несколько иной смысл: если, аналогично с предыдущим примером, слово ἀγαπῆτός было переводом с евр. יָאֵב, то первоначально имелось в виду «бросили меня *одного*». Но переводчик, видимо, ориентировался на определенную экзегетическую традицию.

² Отметим, что само имя Давид (דָּוִד) имеет одинаковый буквенный состав и является однокоренным со словом *дод* {ласковый, любимый}, которое служит основным эпитетом Жениха в Песни песней.

³ Septuaginta Deutsch. T. II. S. 1624.

туммима, законные наследники престола прозябали без власти, а народ не имел царя как надежды на восстановление справедливости одним манием легитимной, полномочной и благочестивой воли. Поскольку народ Божий заслуживал лучшей участи, — если не по своим собственным заслугам, то, во всяком случае, «ради имени» Господа, чтобы оно не «хулилось среди язычников», — ожидание возвращения утраченного было исторически осмысленным и с религиозной точки зрения оправданным. Но консерватизм или, скорее, своеобразный ривайвализм, желание вновь и навеки жить «по старине», которым проникнуты мемориальные записи Мишны, не был в чести в междузаветный период, одушевленный чаянием Царствия Божия, перед коим померкнут, как тени, все драгоценные образы прошлого.

2.2. Предвечность

Тема предвечного существования Мессии является общей для иудейской, включая кумранитов, и христианской экзегезы первых веков¹. Как правило, развивается она в контексте телеологического видения истории: будучи венцом исторического процесса и целью (или живым воплощением идеальной цели) бытия мира, Мессия в том или ином виде должен существовать прежде своего появления на свет и, вероятно, существовал еще до еврейского народа, более того — до бытия мира. Согласуются с этим, практически общим, мнением слова Христа о Самом Себе «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин 8:58), и ответ на вопрос «Кто же Ты?» — «Начаток (τὴν ἀρχὴν ὃ τί), как и говорю вам» (Ин 8:25).

Предвечное бытие Мессии обычно изображается метафорически. Так, метафорой является выражение, которое находим в Септуагинте: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε {из чрева прежде денницы Я родил Тебя} (Пс 109:3). Но смысл подобной

¹ Предвечный Мессия, или «предсуществующий Христос» (pre-existent Christ), составляет значимую проблему для современной историко-богословской науки на Западе, в том числе для библейских исследований, в которых отдельно стоит вопрос о соотношении новозаветных интерпретаций и ветхозаветных, а также междузаветных мессианских представлений. См., напр.: Dunn. *Christology in the Making*. P. XXI; Hamerton-Kelly R.G. *Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament*. Cambridge, 1973.

метафоры не поддается тривиализации; она содержит в себе определенную теологию и есть нечто большее, чем художественная форма высказывания. Рассмотрим ее контекст, из которого ранее уже приводились важные чтения, подробнее:

Пс 109

¹Сказал Господь Господу моему:

сиди одесную Меня,

доколе положу врагов Твоих

в подножие ног Твоих.

²Жезл силы пошлет Тебе Господь из Сиона,

и господствуй среди врагов Твоих.

³С Тобою начало в день силы Твоей,

во блеске святых Твоих:

из чрева прежде зари Я родил Тебя.

⁴Поклялся Господь, и не отступится:

Ты священник вовек, по чину Мелхиседекову.

⁵Господь одесную Тебя

сокрушил в день гнева Своего царей.

⁶Будет судить народы, свершит падения,

сокрушит головы многих на земле.

⁷Из потока на пути пьет:

потому вознесет главу.

Псалом имеет следующие значимые для рассматриваемой темы особенности:

Христос называется Господом наряду с Отцом, и хотя слово *kúrios* имеет разные прототипы в оригинале, из-за его безразличного употребления в греческом тексте свойства Бога и Мессии вступают во взаимное общение, замещение, о чем уже не раз говорилось.

Христос изображается восседающим на небе до скончания истории, т.е. до полной победы над врагами. Они называются именно Его врагами (*τοὺς ἐχθρούς σου*), так как мешают осуществиться связанному с Ним назначению истории. Псалом занимает срединное положение между тремя прошениями и тремя словословиями, описывая, таким образом, самое время спасения¹.

¹ Davis B.C. Is Psalm 110 a Messianic Psalm? // *Bibliotheca sacra*. 2000. № 626. P. 168.

Появление «жезла силы» (ράβδον δυνάμεως) «из Сиона» (ἐκ Σιών) и рождение самого Христа «из чрева» (ἐκ γαστρὸς) составляют параллель, если учесть, что жезл является символом как власти, так и потомства. Здесь встреча исторического и метаисторического, поэтому «в день силы» (ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεως) Христос имеет с Собой «начало» (ἡ ἀρχὴ)¹, т.е. власть как положение и статус (ср. Втор 17:18,20; Ис 9:6).

Рождение «прежде зари» (πρὸ ἑωσφόρου) может быть объяснено из ряда библейских параллелей. Заря, или т.н. «утренняя звезда», представляет собой временную границу, являясь окончанием ночи (1 Цар 30:17) и самым первым предвестником дня (Иов 3:9). Молитва относится к спасению так же, как заря к полудню (Иов 11:17), из чего можно заключить, что заря бывает метафорой религиозной надежды. Отмечается ее яркость (Иов 41:9). С появлением зари начинают скрываться хищные звери (ср. Пс 103:22) и преступники, что в той же книге Иова выражено так: «Утренняя звезда знает чин свой, [когда] взяться за край земли, стряхнуть с нее нечестивых» (Иов 38:12–13). Сравнение вавилонского царя с денницей, через типологическое толкование ставшее одним из ключевых текстов христианской демонологии, выявляет признаки: раннего появления (ὁ πρῶτος ἀνατέλλων), повсеместного касания (ὁ ἀποστέλλων πρὸς πάντα τὰ ἔθνη), восхождения на небо и затмевания звезд, богоуподобления (Ис 14:12–14). Таким образом, Христос рождается прежде начала некоего дня, из чрева самого Бога, потому что выражение «из чрева... Я родил Тебя» естественнее всего понимать именно так. Поскольку же день часто является метафорой творения (Быт 1:5 и др.), то, за отсутствием более убедительных толкований, должно признать, что псалом этот по Септуагинте говорит о рождении Мессии Богом прежде творения².

¹ Текст стиха, как показывает А. Кордес, переведен со всей возможной точностью, но по другим огласовкам. См.: Cordes A. Spricht Ps. 109 LXX von einem Messias oder nicht? // The Septuagint and Messianism. P. 258. На мессианизм этого перевода указывал еще В. Буссет, однако, как отмечает Шапер, без обоснования. Этот пробел восполнен в современных исследованиях: ср. Schaper J. Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie // Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. S. 55–56.

² МТ: מִמֶּחֶר מִשְׁחָר לְךָ טֶלֶל יְלִידֶיךָ {из чрева зари тебе роса юности твоей}. Так во всех гекзаплатрических пер. после Септуагинты; однако у Феодотиона, по некоторым доксографам, слов לְךָ {тебе} и טֶלֶל {роса} не было. Возможно, в ори-

Провозглашение Христа «священником вовек» придает Его войне с «главами» народов характер священнодействия, а сравнение с Мелхиседеком создает еще дополнительную коннотацию с историей победы Авраама в «битве царей».

В стт. 5–6 образы Господа Бога и Господа Христа в греческом тексте окончательно смешиваются, так как нельзя определить, к кому обращены слова «Господь одесную Тебя» и последующее описание Победителя.

Псалом заканчивается третьим (после появления жезла из Сиона и рождения Христа из чрева) образом роста или восстания: Христос в будущем вознесет главу, потому что пьет «из потока на пути» (ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ). Метафора представляется многозначной: а) Он пока еще пьет из потока, но именно поэтому вскоре вознесет главу; б) Он будет иметь вид униженный, склоненный и поэтому вознесет главу; в) речь идет о царе, поскольку царей помазывали *только* над источниками (Санхедрин, Тосефта 4, 10), а вознесение главы ассоциируется с вознесением рога помазания. Следует вспомнить и воинов Гедеона, которые пили из потока на пути перед битвой.

Рассмотрим пример другого типа. В Пс 88:2–5 тема обетования, относящегося к идеальному потомку Давида, задается композицией, в которой задействован прием чередования родственных слов и выражений:

гинале LXX их не было тоже (Septuaginta Deutsch, ad loc.). Но может быть и так: вместо לִבָּן читалось לִבָּן {юность} (см. словарь Штейнберга). В Пешитте на его месте эквивалент араб. لَيْلٍ {мальчик}: لَيْلٍ مَوْلَايَ كَمَا كُنْتُ لَيْلًا لَمَّا كُنْتُ لَيْلًا {в красоте святой от чрева, от начала, мальчик, Я родил тебя}. (См. прим. А. Оливера ad loc.). Сир. пер. здесь не выглядит ни следствием влияния уже сложившейся христианской догматики — явственно утверждается только богосыновство Христа (ср. Пс 2:7) и Его святость от чрева матери, ни влияния Септуагинты, но помогает понять ход мысли переводчиков LXX: если они увидели в слове с корнем לִבָּן указание на детский возраст, они могли для ясности речи сократить его. Между тем евр. текст, хотя и не вполне вразумителен, с учетом значения в библейском языке метафоры росы символически полновесен. Действительно, роса появляется прежде зари (здесь LXX понимают -ז как предлог, а не как часть слова זָרַח, встречающегося, кстати, в МТ лишь один раз) и сходит с гор от Бога, как дар жизни земле. Слово זָרַח различается в МТ, где оно предстает как сущ., и в оригинале LXX (а также Pesh), где является формой глг., лишь огласовками. Это чтение LXX засвидетельствовали мученик Иустин и много полемизировавший с иудеями Златоуст (*Боголюбский*. Замечания на текст Псалтири. С. 227).

²Милости Твои, Господи, во век воспою, в род и род возведу истину Твою устами моими. ³Так как Ты рек: во век милость созиждется, на небесах приготовится истина Твоя. ⁴Завещал Я Завет избранным Моим, клялся Давиду, рабу Моему: ⁵до века приготовлю семя твое, и созижду в род и род престол твой.

Если мы объединим фрагменты с повторяющимися выражениями, то выясним, что все они переплетены между собой: а) «Милости Твои, Господи, вовек воспою... ибо Ты сказал: вовек милость созиждется... до века приготовлю семя твое»; б) «В род и род возведу истину Твою устами моими... — созижду в род и род престол твой»; в) «Ибо Ты рек: в век милость созиждется... и созижду в род и род престол твой»; г) «На небесах приготовится истина Твоя... — до века приготовлю семя твое». Отождествляя объекты действия через эти выражения, получаем следующую картину:

Милость — семя.

Истина — престол.

Милость — престол.

Истина — семя.

Обнаруженная таким образом системность совсем не выглядит случайной: она задана композицией текста, в котором намеренно употреблены одни и те же формулировки в разных комбинациях. Эта особенность одинаково присуща как еврейской, так и греческой версии, которая в данном случае точно воспроизводит еврейскую. Смысл, зашифрованный в первых стихах псалма, прочитывается так: две основные, вечные Божественные силы, управляющие вселенной, действуют в семени Давида и в его царстве. Собственно Септагинте здесь принадлежит способ перевода времен, вкупе с употреблением глг. ἐτοιμάζω {готовить}, создающий впечатление длительности, незавершенности того, что возвещается. Следующие стихи подтверждают эсхатологическое прочтение псалма: сказано, что помазанному «елеем святым» (ст. 21) беззаконник «*больше не* (οὐ προσθήσει) причинит зла» (ст. 23); ему будут подчинены моря и потоки (ст. 26), т.е., по сути, основания вселенной (ср. Пс 23:2), видимо, в связи с тем, что Сам Бог возобладал над водной стихией (стт. 88:10, 11); он объявляется «первенцем» и, в соответствии с библейским принципом первородства, ставится «выше царей земли» (ст. 28), тем самым оказываясь во главе человечества, причем называет своим отцом

Бога (ст. 27); клятва об этом принесена Богом один раз и не будет изменена (ст. 36), в то же время псалмопевец выражает недоумение «перемене Христа Твоего» (ст. 52). Слово *ἀντάλλαγμα* означает собственно «замену», «выкуп»¹. Это можно понять и как «то, что Ты дал *вместо* Христа Твоего», и как «то, что Ты дал Христа Твоего *вместо* чего-то или кого-то другого. В заключение псалма приводится сетование: «Вспомни, каков мой состав: не напрасно ли сотворил Ты всех сынов человеческих? Кто тот человек, который поживет и не увидит смерти, избавит душу свою из руки ада? Где милости Твои древние, Господи, о которых Ты клялся Давиду во истине Твоей?» (стт. 48–50) Здесь ключевые слова — «не напрасно ли?»² Они выглядят как вопрошание о смысле человеческой жизни, об истории, о бессмертии. В связи с ними другой вопрос — «кто тот человек...» — можно понять в отношении к обещанным Божественным милостям, т.е. они заключаются в избавлении «от руки ада», но только идеальный Давид получит его, что соответствует буквальному смыслу Пс 15:10. Итак, о предсуществовании Мессии здесь говорится в связи с ожиданием вечного и «до века приготовленного» семени Давида, воцарение которого относится к будущему времени.

Среди древнееврейских текстов, говорящих о предвечном бытии Мессии, особое место занимает 71-й псалом, заглавие которого гласит: «О Соломоне» (*עַל שְׁלֹמֹה*)³. По версии Септуагинты этот псалом имеет свои особенности. В частности, в нем выражается убеждение, что некий благочестивый царь и

¹ Здесь как пер. слова *לְכָל* (мн.ч. от *לָקַח* {след}). Ср. Пс 54:20, где таким же образом передан термин *לְכָל* (мн.ч. от *לָקַח* {чередование, перемена}). Ясно, во-первых, что мн.ч. обоих слов толковники понимали в смысле абстрактного понятия, перевода в ед.ч. Во-вторых, слово *לָקַח* с другой огласовкой имеет значения «перемена», «результат» и «воздаяние». Таким образом, *ἀντάλλαγμα* означает предмет обмена, который может быть и состоянием, в которое переходят, и вещью, которой выкупают. В Пс 54:20, видимо, имеется в виду жертва, которую Господь не примет от незаконных, так как Он уже «простер руку для воздаяния: осквернили они Завет Его» (ст. 21).

² Евр. *לֹא לְיָדָא* {на какую суету...} (Син). Греч. *μη γὰρ μάταιως...* определенно звучит как вопрошание или вопросительное утверждение.

³ В большинстве греч. кодексов к заглавию добавлены слова: «Псалом Давида». Последней строкой этого псалма как в МТ (стандартная версия евр. текста с V–VII вв. н.э., далее также МТ), так и в Септуагинте (далее также LXX) является приписка: «Окончились песни Давида, сына Иессеева». В слав. тексте они отнесены к началу Пс. 72.

праведный судия «пребудет с солнцем и прежде луны рода родов» (Пс 71:5). Слова «пребудет» (дословно: «сопребудет» — *συμπαραμενεί*) в еврейском тексте нет, вместо него стоит обращение к Богу: «убоятся Тебя». Однако вариант Септуагинты по смыслу более вразумителен¹. Пребывание с солнцем, учитывая статус этого светила в Библии, означает долготу и постоянство лет, но может указывать также на полноту жизни, богатства, блаженства (ср. Ек 6:5; Мих 3:6; Иов 11:17). Что касается пребывания «прежде луны рода родов» (*πρὸ τῆς σελήνης γενεᾶς γενεῶν*), этот текст уникален и довольно труден для понимания². Первым возникает вопрос о самом светиле, с которым проводится сопоставление: что такое «луна рода родов»? Другая трудность — пребывание *прежде* луны: почему время вообще может делиться на две части, между которыми находится луна?

Обычно в Библии слова «род и род» обозначают неопределенное время, длительное и нескончаемое, как сама смена человеческих поколений, или просто: «из поколения в поколение», «в каждом поколении». Так, память о Боге продолжается «в род и род» (Пс 100:13), «род и род» восхваляют имя Господне (Пс 144:4) и т.п. Это широко распространенное, особенно в книге псалмов, выражение указывает на повторяемость, возобновляемость некоторого действия³. Напротив, лишь трижды, включая рассматриваемый фрагмент, встречающееся в Библии словосочетание «род

¹ В МТ *יִירָאֻחַ* (*йирауха*). В библейском языке «страх» включает в себя категории благоговения и внимания. Поэтому можно перевести так: «благоговеть будут перед Тобой [одновременно] с солнцем». Последние слова, по всей видимости, надо понимать как аналог часто встречающегося выражения *לְכָל הַיּוֹם* (весь день, все время). Однако переводчик, очевидно, имел перед глазами похожую по начертанию форму *יִירָאֻחַ* (*вэйаарих*), imperf. от *יָרָא* (пребывать, продолжаться). Отметим, что обе формы — наличествующая в МТ и бывшая в оригинале LXX — созвучны слову «луна» (*йареах*).

² Евр. выражение *לפני לַיָּרֵחַ* можно было бы передать и как «перед лицом луны», т.е. «под луной» или «доколе пребудет луна» (Синодал. пер.). Впрочем, обычно в таких словосочетаниях употребляется предлог *לְ*, а не *לפני* — ср. выражение «под солнцем» в книге Екклесиаста. Переводчик LXX избрал обычное для передачи данной формы, но кажущееся необычным контекстуально значение «прежде». При этом словосочетание «род родов» (*דֹּר ודֹּרִים*) он привязал к сущ. «луна» как определение. Нельзя признать точным современный анг. пер. с греч.: *and longer than the moon, generations of generations*.

³ Ср.: Brin G. *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden, 2001. P. 58–59.

родов», по-видимому, обобщает некоторое постоянство бытия. «Спасение Мое [пребывает] в роде родов» (Ис 51:8)¹. «Не возведи меня в середине дней моих: в роде родов все годы — Твои» (Пс 101:25)². В этих словах выражается тот же смысл, что и в словах «от века и до века»: от одной вечности до другой вечности, промежуток времени от без-начала до без-конца. Между ними располагается смена поколений. Самым близким, откровенным символом этой смены всегда служила луна, которой свойственно возрастать и умалаться, подобно человеческой жизни, — как отдельного человека, так и целого поколения (Сир 39:15). Но в данном псалме, как видно из ст. 7, слово «луна» указывает не столько на светило в том или ином состоянии, сколько на весь календарный цикл в целом (ср.: Пс 88:38; Иов 3:6). Значит, и выражение «луна рода родов» оказывается собирательным для всех поколений людей, а в отношении к времени это то же самое, что и «луна всех лун», т.е. общая продолжительность времени³. Пребывающий прежде нее пребывает и прежде творения.

Рассмотрим подробнее этот замечательный во многих отношениях псалом. Вначале певец обращается к Господу с просьбой дать царю «суд Свой» (τὸ κρίμα σου), а сыну царя — «правду Свою» (τὴν δικαιοσύνην σου). Поскольку дальше речь идет об одной персоне, нужно заметить, что слова «царь» и «сын царя» вполне могли слышаться как относящиеся к одному лицу, исходя из обычного семитского употребления слова «сын», означającego вообще принадлежность к роду, в данном случае — царскому. Поэтому едва ли кто-то был вынужден думать, что первая часть фразы относится к Давиду, а вторая к Соломону. Весь псалом от начала до конца говорит об идеальном царе Соломоне. Дальше идут вариации двух испрошенных даров: «судить народ Твой в правде и нищих Твоих в суде». На горы да снизойдет мир, на холмы — правда. Вполне допустимо видеть здесь молитву о разрешении социальных противоречий, потому что метафорическое

¹ Для контекста этой фразы важны не только предшествующие, но и последующие ст., где говорится о битвах Господа «в дни древние, в роды давние». Слово «спасение» часто употреблялось в смысле «победы», следовательно, ст. можно понять так: «победа Моя постоянна».

² В этом случае, аналогично с предыдущим, за упоминанием «рода родов» следует отсылка к изначальным событиям: «в начале (לְבָנִים) Ты землю основал, и дела рук Твоих — небеса»...

³ См.: Brin. Op. cit. P. 151.

употребление «гор» и «холмов» в значении мирской гордыни, надменности, обычное для пророческой литературы (Ис 2:14; 40:3), особенно ожидаемо в контексте требования справедливости для «народа» и «нищих». Далее уточняется, что царь **судит** нищих из народа, *спасает* сынов убогих и *смиряет* клеветника. Таким образом, кроме двух открывающих псалом понятий — **суда и правды**, в текст оказались вплетены еще три: *мир, спасение человека и прекращение лжи*. Затем следует упомянутый выше стих: «И пребывает с солнцем и прежде луны рода родов».

Стих начинается союзом «и» (καί), обладающим известной многозначительностью в языке Септуагинты¹. Здесь как бы меняется ракурс рассмотрения: восприятие земель благих даров неба рисуется теперь не со стороны земли («да воспримут», ἀναλαβέτω), а со стороны неба: «сойдет как дождь на руно, как капля, капающая на землю» (Пс 71:6). Еврейский текст первой половины этого стиха обычно переводится иначе: «сойдет как дождь на скошенный луг» (Синодал. перевод), однако и «скошенный луг», и «руно», т.е. состриженная шерсть, являются одинаково возможными интерпретациями одного еврейского слова יָל². В обоих случаях образ выходит за пределы утилитарно-хозяйственных чаяний и выражает нечто особенное, праздничное. Дождь, оросивший скошенную траву, разливает в воздухе аромат, чему ассоциация находится в Песне песней: «Миро изливанное имя твое» (Песн 1:2). Аромат проникает повсюду, наполняет собой воздух, подобно курению благовоний в храме. Таково будет и пришествие («сошествие») праведного царя. «Руно» не дает права на такие построения, но с ним связана древняя история о Гедоне, одном из судей Израилевых, который перед битвой с врагами просил знамения у Бога: «Вот, я расстелю на гумне стриженую шерсть: если роса будет только на шерсти, а на всей земле сухо, то буду знать, что спасешь рукою моею Израиля, как говорил Ты» (Суд 6:37). Вероятно, переводчик псалма держал в уме эту историю, когда передавал слово יָל именно как *пóкoс*, хотя сама по себе метафора, которая у него получилась, довольно странна. Последнее обстоятельство указывает на мистическое восприятие переводчиком темы псалма.

¹ См.: Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета. Киев, 1914. С. 13–14.

² Lisowsky. Konkordanz. S. 320.

Словом «капля» передано еврейское слово, означающее «множество», что не обязательно переводить как «ливень», поскольку в данном случае может иметься в виду и роса, доставляемая обильным туманом¹. Греческий толковник сделал акцент не на ливне с его шумом и силой, а на капле, — употребив это слово в единственном числе, — незаметно напоющей землю. Ассоциация с раем, орошаемым восходящим от земли туманом, здесь могла возникнуть естественно, будь то у самого переводчика или у его читателя (ср. Быт 2:6). На бесшумность как основное чувственное представление в связи со схождением дождя на стриженную шерсть указывали древнехристианские толкователи, которые усматривали в этом признаке прообраз непорочного зачатия². Далее следует завершение всего периода, связанного с обетованием земле: «Воссияет во днях его правда и множество мира, доколе не упразднится луна» (Пс 71:7). Вообще греческий сложный предлог «доколе» (ἕως οὗ) не означает автоматически ограничения какой-то длительности тем событием, на которое им указывается (ср. Мф 1:25). Можно было бы понять «исчезновение» луны просто в смысле неопределенности срока, отведенного для «дней» праведного царя. Но переводчик подошел к делу более избирательно. Простое слово, выражающее отсутствие, снятие, он передал при помощи сложного глг. ἀνταναίρεω {взаимно уничтожать, покрывать расход}³. Таким образом, луна оказывается как бы воротами, через которые вводятся и выводятся дни царя: их начало прежде «луны рода родов», их конец — при завершении мирового лунного цикла, когда луна возвращается в небытие и наступает новолуние. Удерживая смысл начала возрастания луны как метафоры творения, в исчезновении светила легко можно было усмотреть признаки эсхатологических событий: дни Мессии, таким образом, кончаются с кончиной мира.

¹ Ревивим (רִבְבִּים), м.ч. от *ревав* (רָבַב: букв. mirias, неопределенное множество). Поняв это слово как собирательный термин, переводчик LXX поставил его эквивалент в ед.ч..

² Представители антиохийской (блж. Феодорит), александрийской (св. Афанасий Великий) и палестинской (св. Кирилл Иерусалимский) экзегетических традиций сходились во мнении на этом пункте (см.: коммент. Юнгера ad loc.).

³ Евр. עַד בְּלִי יָרָא — букв.: «пока не станет луны». Впрочем, конкорданс Лисовского указывает на один ст. в евр. Библии, где слово בְּלִי употребляется в значении уничтожения, consumptio: «Ты избавил душу мою от рва погибели» (יָרָא נַפְשִׁי מִשְׁחַת בְּלִי Ис. 38:17).

Это религиозное представление, следы которого усматриваются в данном псалме, хорошо знакомо читателям Нового Завета по книге Откровения, в которой обещано земное тысячелетнее царство Христа (Откр 20:4)¹. Притом лунарная символика 71-го псалма помогает лучше уяснить, откуда появилась интерпретация тысячи лет как неопределенного количества времени, вытеснившая постепенно из церковной экзегезы буквальное — хилиастическое — прочтение данного пророчества². Эта интерпретация, по всей видимости, не менее древняя, чем хилиазм, коренилась в представлениях о предвечном характере царства Мессии, только *являющегося* во времени, а по существу обнимающего самое время.

В рассмотренном стихе заслуживает внимания и еще одна особенность перевода LXX: «взойдет во дни его правда» вместо «процветет во дни его праведник» (МТ). Вообще, обе версии псалма отражают наличие в нем двух основополагающих ассоциативных рядов — светового и растительного, которые распределены, соответственно, в первой и второй половинах текста. Но в Септуагинте для передачи еврейского глагола в данном случае выбрано слово, которое может быть отнесено к обоим рядам — ἀνατέλλω (восходить: как трава или как солнце), в то же время МТ вводит здесь лишь растительную ассоциацию. Вероятнее всего, в еврейском прототипе Септуагинты стояло слово, принадлежащее как раз к первому ряду, впоследствии по ошибке вытесненное в еврейской традиции созвучной формой; это слово, с различием от сменившего его в один знак, нетрудно найти — тогда на место стоящего в МТ глагола со значением цветения, выражающего акмэ плодоносящей жизни, встанет глагол со значением появления, восхода³.

¹ Ср.: «А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1 Кор 15:24).

² Хилиазм (от греч. χιλιás {тысяча}), несмотря на его широкое распространение в первые века христианства, с самого начала не был ни единственным, ни вообще господствующим толкованием эсхатологических событий, отраженных в Апокалипсисе. Ни в одной книге Нового Завета, кроме этой, о тысячелетнем земном царстве Христа вообще не упоминается. Сам статус Откровения Иоанна долгое время вызывал сомнения; разделение между сторонниками хилиазма и его противниками фиксируется уже со II в. (*Simonetti M. Millenarism // Encyclopedia of the Early Church. Vol. 1. New York, 1992. P. 560*).

³ В МТ стоит форма *йифрах* (יִפְרַח), в прототипе LXX, очевидно, стояло *йизрах* (יִזְרַח), от глг. זָרַח — *oriri, exoriri* (Konkordanz. S. 455).

Вторая составляющая рассматриваемого разночтения — наличие в LXX слова «правда» вместо «праведник» (МТ). В обоих вариантах могла произойти замена; стоит отметить, впрочем, что сирийская версия поддерживает чтение Септуагинты. С точки зрения истории религии здесь можно сделать лишь небольшую ремарку: слово «праведник», часто имеющее в библейских текстах сакраментальное и даже прямо мессианское значение, здесь, в LXX, не выступает наряду с образом праведного царя, тем более этот праведник не «процветает» в его правление, а вместо этого «является» или «восходит», подобно светилу, сама правда — чем продолжается ряд предыдущих благословений псалма, переплетенных со световыми визуальными образами. Это может иметь некоторое значение в контексте междузаветного «сектантского» учения о нескольких мессиях, из которых «праведником» и учителем праведности является не царь, а священник (см. CD VI. 11; 4Q161, frs. 8–10. 23)¹. В Септуагинте, как уже отмечалось, мы не находим следов сословной дифференциации мессианских представлений, что позволяет говорить о преемственности между ней и Новым Заветом.

Перейдем теперь к растительным ассоциациям, которые в другой части псалма оказываются более выразительными у читателей Септуагинты. После средней части псалма (стт. 8–14), где говорится о всемирном царстве обетованного царя «до концов земли», о поклонении ему врагов, принесении дани народами и причине всего этого — избавлении, которое он доставит нищему и убогому, — следует пророчество, которое в русском переводе МТ звучит так: «Будет обилие хлеба на земле, на верху гор; плоды его будут волноваться, как [лес] на Ливане, и в городах размножатся [люди], как трава на земле» (Синодал. пер.). В переводе Септуагинты этот стих передан иначе: «Будет утверждение на земле до верхов гор, превознесется выше Ливана плод его, и они прорастут из города, как трава на земле» (ἔσται στήριγμα ἐν τῇ γῇ ἐπ' ἄκρων τῶν ὀρέων· ὑπεραρθῆσεται ὑπὲρ τὸν Λίβανον ὁ καρπὸς αὐτοῦ, καὶ ἐξανθήσουσιν ἐκ πόλεως ὡσεὶ χόρτος τῆς γῆς). Новый английский перевод Септуагинты (NETS) интерпретирует στήριγμα как sustenance — «подкрепление» пищей, для чего

¹ См. подробнее: Введение // Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 11; Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 86.

есть прямые основания в истории текста LXX¹. Слово «плод» в еврейском тексте, так же как и в LXX, стоит в единственном числе². Передача многозначительного предлога ׀ двумя разными предлогами, когда речь идет о земле (ἐν) и о горных вершинах (ἐπὶ), — так что рисуется образ растения, достигшего высоты гор, явно гротескный для обычной растительной метафоры, но узнаваемый в контексте пророческой традиции, — представляет собой тоже интерпретацию в пределах буквального смысла. Таким образом, действительное своеобразие данного текста LXX заключается только в акценте на «превознесении выше Ливана» того плода, который ожидается на созревшей ниве или в колосе поднявшегося растения. Глагол ὑπεράρθευ, заключающий в себе удвоенный акцент на «превознесении», не позволяет усомниться: если в МТ речь идет о «волнении» Ливана (רעש כלבנון {зашумит, как Ливан}), что наводит на мысль о сильном ветре, играющем верхушками деревьев этой поросшей лесом горной гряды (ср. Ос 14:6), а это уподобляется колыханию спелой нивы также на вершинах гор³, то в LXX говорится о растении, приносящем плод, который выше Ливана — горы, известной не только своими лесами, но и своей высотой, более того, являющейся метафорой самого Храма⁴.

Как произошло изменение и в каком из двух изводов оно возникло, установить затруднительно. Во всяком случае, со стороны смысла можно принять как данное, что Септуагинта в этом стихе использует растительный ряд ассоциаций для описания не земного благополучия, пусть и чудесного, а Божественного царства Мессии как эсхатологического события, выходящего за

¹ Слова Исаака старшему сыну Исаву о благословении, которое вместо него получил Иаков: «Я... одарил его хлебом и вином (οἶτψ καὶ οἶνψ ἐστῆρίξα αὐτόν); что же я сделаю для тебя, сын мой?» (Быт. 27:37)

² Синодал. пер. в данном случае неточен — литературен.

³ Между прочим, образ не менее чудесный, чем в Септуагинте, и притом находящий себе параллель в др. тексте греч. Библии (см.: Ис. 7:25 LXX).

⁴ «Ливан служит метафорой храма. По одному из раввинских толкований, она основывается на игре слов с корнем *lbn* — храм «обелил» грехи Израиля. Использование этой метафоры подтверждается в Библии и в иудейской литературе периода второго храма. Поскольку ливанские кедры украсили храм, Ливан в определенном смысле мог символизировать славу храма... Во внебиблейской литературе Ливан называется обителью богов» (Словарь библейских образов / Под общей ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб., 2008. С. 577).

рамки логики земной истории. Это тем более заслуживает внимания ввиду того, что в другом псалме LXX «растением», дающим цвет или плод вверх, представляется сам Мессия: «А на Нем процветет святыня Моя» (ἐπὶ δὲ αὐτὸν ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμα μου. Пс 131:18)¹. Произрастание горожан (иерусалимлян?) с такой легкостью, быстротой и неудержимостью, как растет земная трава, находится в прочной ассоциативной связи сразу с тремя обетованиями: многочисленного потомства от Авраама, нового народа от «избранного остатка» и воскресения «всего дома Израилева» — «процветения» костей тех, кто упокоился с отцами. На последнее значение может указывать употребление предлога «из» или «от» при упоминании «города» (רָמָא, ἐκ πόλεως), что можно было бы истолковать и так: «те, которые вне города», т.е. были вынесены из него, как выносили покойников из Иерусалима, чтобы не осквернить святой город мертвыми телами (см., напр., АН I. IV, XXXV)². Метафорика многочисленного потомства, несомненно, хорошо увязывается и с высоким растением в единственном числе — символом укорененности в жизни, дающей возможность приносить обильный плод (ср. Пс 1:3; 91:13). Поэтому перевод Юнгера, основанный на святоотеческих толкованиях: «будет Он утверждением», — имеет опору в контексте; кроме того, по заключении растительного ряда тема праведного царя сразу, без всякого риторического перехода продолжается: «Будет имя его благословенно во веки, прежде солнца пребывает имя его, и благословятся в нем все племена земные, все народы ублажат его» (Пс 71:17). После этого псалом заканчивается словословием Бога и Его имени «во век и в век века», пожеланием наполнения всей земли Его славой и двойным восклицанием: «Аминь!»

Своеобразие греческого текста 17-го стиха также имеет значение для истории представления о предвечном Мессии. Во-первых, форма רָמָא, которая нередко переводится словами «да будет», здесь, как и в предыдущем стихе, передана утвердительным ἔσται (будет). Во-вторых, это имя, которое будет благословенно вовеки, пребывает прежде солнца — здесь такое же выражение, как и в стихе 5, где речь шла о луне, — и которое можно было

¹ В МТ: «А на нем будет сиять его венец» (ועליו יִצִּיץ כִּוְנוֹ).

² Ср. также: «Я видел нечестивых, внесенных в могилы: из святого места они вышли, и похвалили их в городе за то, что так поступили» (Екк 8:10 LXX).

бы перевести словами «под солнцем» или «наряду с солнцем» (לפני שמש), передано, в параллель с началом псалма, словосочетанием «прежде солнца» (πρὸ τοῦ ἡλίου). Глагол διαμένω выражает «пребывание» в постоянстве или усилении бытия. Солнце — помимо того, что оно, как и луна, служит органом времени, — является также одним из первых носителей милости, заботы и разумных замыслов Бога (Втор 33:14; Пс 18:5–7). Пребывание имени праведного царя прежде солнца, вероятнее всего, ассоциировалось с утренней молитвой, которая предвещает появление большого светила; первая четверть стиха упоминает благословение (молитва начинается с благословений), но в МТ слово «благословенно» отсутствует¹. Наконец, в-третьих, греческий текст имеет еще одно существенное отличие, а именно — слова πάντες αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, никакого следа которых нет в еврейском тексте². Здесь как будто то место, в котором рациональнее всего было бы предполагать христианскую интерполяцию: целый отдел текста, явно имеющий характер соединения двух пророчеств (о семени Авраама и о семени Давида) в контексте столь очевидно христологического псалма, отсутствует в оригинале. Но нельзя сказать, что лаконизм последнего при его нынешней разметке выглядит очень стройно; между тем христианским редакторам для достижения их богословских целей не нужно было ничего интерполировать, а достаточно было бы отнести глагол в пассивном залоге множественного числа будущего времени «благословятся» к словосочетанию «все народы», отделив мысленно последние слова «ублажат его» такой же интонационной паузой, какая в МТ отделяет первое слово этого фрагмента от остальных. Примерно такое чтение дает Пешитта:

וְיִבְרְכּוּ בּוֹ כָּל גּוֹיִם יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם וְכָל הַבְּרִיּוֹת וְכָל הַחַיּוֹת וְכָל הַצִּמְצִימוֹת וְכָל הַמִּינִים וְכָל הַמַּמְלָכוֹת וְכָל הַמְּדִינּוֹת וְכָל הַמְּשָׁלִים וְכָל הַמְּשָׁלִימוֹת וְכָל הַמְּשָׁלִימוֹת וְכָל הַמְּשָׁלִימוֹת:

{благословятся в нем все народы, и все [они] прославят его}.

Если Пешитта до некоторой степени может выступать свидетелем истории текста Библии вообще, а не только своего собственного, то в этом случае она показывает возможный вариант,

¹ Евр. текст гласит: יהי שמו לעולם — «(да) будет имя его вовек».

² Евр. текст гласит: ויברכו בו כל גוים ישראֵל וְכָל הָעָם וְכָל הַבְּרִיּוֹת וְכָל הַחַיּוֹת וְכָל הַצִּמְצִימוֹת וְכָל הַמִּינִים וְכָל הַמְּדִינּוֹת וְכָל הַמְּשָׁלִים וְכָל הַמְּשָׁלִימוֹת וְכָל הַמְּשָׁלִימוֹת וְכָל הַמְּשָׁלִימוֹת. Септуагинта: καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν αὐτῷ πάντες αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν {и благословятся в нем все племена земные, все народы ублажат его}.

по отношению к которому обе версии — LXX и МТ — представляют результат некоторых видоизменений.

Описание Мессии в Псалмах Соломона, как иудейском произведении, относящемся к началу новой эры, также заслуживает внимания. Бог заранее знает его: «Вот каково достоинство царя Израилева, которого познал Бог, восставить его над домом Израилевым, чтобы наставить (παιδεῦσαι) его. Речи его очищены огнем сильнее золота наилучшего, в собраниях он рассудит племена народа священного, слова Его как слова святых среди народа священного» (Пс Сол 17:42–43). Сравнение царя Израилева со «святыми» (ἁγίωv) показывает, что на него смотрели в иудейской среде как на существо, подобное ангелам. В Пс Сол просматривается параллель между Христом, который «жезлом наставления» (ῥάβδov παιδείας) организует человеческий космос («всех их... род благой»), т.е. его движение по прямому пути правды (стт. 6–9), и Богом, организующим космос как таковой, т.е. движение светил по их орбитам (стт. 10–12), — то и другое производится «страхом Божиим».

Учение о предсуществовании, вполне согласующееся с древнейшей христианской догматикой, находим в древнем переводе книги пророка Даниила, включая древнейший из найденных манускриптов этого произведения (папирус 967, II в. н.э.): «как бы Сын Человеческий» (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου) в Дан 7:13, в отличие от версии Феодотиона, не был подведен «к Ветхому днями» (ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν), а Сам называется «как бы Ветхим днями» (ὡς παλαιός ἡμερῶν) — «Он явился, и предстоящие приступили к Нему» (ст. 13). Таким образом, переводчик или ранний редактор отождествляет «Сына Человеческого» и «Ветхого днями»: это эсхатологический Судия¹, при Котором «царство получают святые», Он именуется и Всевышним (ὕψιστος, соотв. עֶלְיוֹן), как можно заключить из ст. 27, в котором сказано, что «все власти Ему поклонились и стали повиноваться Ему», что соответствует описанию придворного ритуала в ст. 13. Вне зависимости от того, соответствует ли указанное чтение древнейшей версии Септуагинты, — хотя для отрицательного суждения нет веских оснований, — ясно, что оно предшествует догматическим спорам IV в.,

¹ Ср.: «В руки избранника Своего Бог отдаст суд над всеми народами» (1QpHab V. 4).

представляя ранний вариант отождествления Всевышнего и Сына Человеческого наряду с первой главой Апокалипсиса.

Воззрения иудеев времени Иисуса Христа на предсуществование Мессии лучше всего можно проиллюстрировать фразой из Евангелия, которая представляет собой вопрос, заданный Ему: «Мы слышали из Закона, что Христос пребывает вовек; как же Ты говоришь, что должно вознесу быть Сыну Человеческому? кто Этот Сын Человеческий?» (Ин 12:34). В связи со всем отмеченным выше понятен смысл этого вопроса: он не в том, что грядущая смерть Иисуса противоречит Его вечному земному царствованию, но в том, что Мессия изначально должен быть небесным Существом¹, а слова Иисуса о вознесении от земли слушатели, еще ничего не знающие о способе предстоящей Ему казни, восприняли как утверждение о Его *будущем* прославлении как «Сына Человеческого». Таким образом, в основе их недоумения лежит неприятие антропных представлений о Мессии². Понятен и ответ: «Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света» (ст. 36). Иисус объясняет этим, что Его воплощение было пришествием света.

2.3. Родство

В Библии родство в узком и широком смысле определяется рождением, которое также может быть понято либо в узком, либо в широком смысле: как рождение «из чрева» или как усыновление. Формула «Ты сын Мой, Я ныне родил тебя» (Пс 2:7) часто трактуется как *адопционная*, т.е. именно в смысле усыновления³. Особенно это заметно в МТ, где весь стих звучит следующим образом: «Возвещу определение. Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»⁴. Здесь царь, поставленный Богом над свя-

¹ Ср.: Brownlee. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 92.

² «И как евреи, так и неевреи, — писал уже в Средние века р. Моше бен Нахман, — все согласны, что во дни Мессии прекратится грех Адама. Следовательно, если во дни Мессии прекратится грех у всех нас, то сам Мессия полностью свободен от него и сейчас, и Мессия может жить тысячу, две тысячи лет или вечно» (Дисп. Нахм. 38).

³ The Interpreters Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Vol. 5. Nashville, 1989. P. 167.

⁴ אספרה אל חק יהוה אמר אלי בני אתה אני היום ילדתיך.

той горой, провозглашается сыном Бога. Смысл этого титулования разъясняется ниже: «Проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе, и пределы земли во владение Тебе» (ст. 8). Сын, во-первых, может просить у отца; во-вторых, он является наследником: поскольку Богу принадлежит вся земля, то вся она будет принадлежать и Помазаннику. Итак, наступление мессианской эры описывается в терминах наследования, что, конечно, связано с понятием «Завет» (завещание), как будет отмечать впоследствии апостол (Евр 9:16). В LXX чтение 7-го стиха несколько различается, и начинать его надо еще с предыдущей строфы: «Я же поставлен Царем от Него над Сионом, горою святою Его, возвещающим повеление Господне. Господь сказал Мне: сын Мой ты, Я днесь родил тебя»¹. Здесь наречение сыном не отождествляется с «определением» или «повелением», оно контекстуализируется во времени только словом «днесь», но что такое это «днесь», не объясняется. Можно, тем не менее, предположить, что имеется в виду день восшествия на престол царя из рода Давида, который в то же время нарекается сыном Бога и получает обещание наследовать на земле принадлежащее Богу в вечности.

Именно так толкует мессианские обетования иудей Трифон в диалоге, написанном во II в. св. Иустином Мучеником, говоря, что Бог от чресл и от рода Давидова «возьмет Себе Сына, и управит ему царство, и посадит его на престоле славы Своей». О том, что Мессия сядет на престоле рядом с Богом, говорил и р. Акива (ВТ Санхедрин 38б). Вот как описывается усыновление во II-м произведении из цикла Премудрости, найденном в 4-й пещере Кумрана: «По кроткой премудрости Его ты будешь крепко держаться служения Ему... будешь совещаться с Ним. И ты будешь Ему первородным сыном, и Он будет миловать тебя, как едиnorodного сына... ибо ты Его отрок и избраннык» (4Q416, fr. 2 II 13). Эти слова преподносятся как наставление бедняку, т.е. их контекст несколько шире, чем мессианский. Однако можно вспомнить, что в гороскопе кумранитов рождение бедняком воспринималось как доброе предзнаменование; общинники

¹ ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐπὶ Σιών ὄρος τὸ ἅγιον αὐτοῦ διαγγέλλων τὸ πρόσταγμα κυρίου. κύριος εἶπε πρὸς με· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Причина различия с МТ только в анализе порядка слов и удвоенном чтении слова יְהוָה.

сами называли себя «бедняками»¹; противопоставляемая неправедному богатству «сынов тьмы», бедность была тем архетипом, который определял социальный контекст эсхатологических ожиданий. В процитированном фрагменте показывается, что нищета праведника восполняется данной ему от Бога Премудростью, благодаря которой он имеет общий «совет» с Богом (ср. Ис 9:6) и достигает предела богоизбранности — первородства. Однако это еще не все: становясь первородным сыном, праведник приобретает милость от Бога, поставляющую его в уникальное положение сына единственного, «единородного». Это глубоко личное, мистическое отношение к Богу иллюстрирует высокое ожидание благ, доставляемых Премудростью. В другом фрагменте из того же собрания они уже раскрываются как обретение богоподобия праведником: «Я дам ему Мою доброту. Что до тебя, разве доброта Моя не для тебя?» (4Q418, fr. 81). Эти слова служат как бы ответом на проблему толкования пророческой фразы: «Не дам славы Моей иному» (Ис 42:8), — т.е. «иному, кроме тебя».

Наконец, в так называемом «Мессиаанском правиле», или дополнениях к уставу Кумранской общины, есть одно затруднительное, вследствие поврежденности материального носителя, чтение, которое первые исследователи распознали как 771¹ {Он родит}: «Когда Бог родит Мессию... и [Месс]ия Израилев при[йдет]...» (1QSa II. 11–12, 14)². В последующем оно не раз оспаривалось, однако И.Д. Амузин отмечал справедливо, что, «вообще говоря, верование в “порожденного Богом мессию” для кумранской общины не только не одиозно, но вполне естественно и органично»³. В другом кумранском документе, условно на-

¹ «Община праведников — это община бедняков. Например, в кумранских текстах бедняки — самоназвание общинников (1QpHab 12:3; 4QpPs 37 I. 10; II. 10 и т.д.). Аналогичный подход мы наблюдаем и в фарисейских Псалмах Соломона» (Geddert T.J. Апокалиптические учения // Иисус и Евангелия. Словарь. М., 2003. С. 60).

² Так переводит эту фразу Г. Вермес (Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. P. 161). Он отмечает, что и современное компьютерное сканирование делает его наиболее вероятным. В то же время Э. Пюш реконструирует слово как 771¹ {будет явлен, обнаружится} (Ibid.). И. Йадин читает 771¹ {они будут приглашены [к Мессии]}, в связи с контекстом, так как речь далее идет о порядке мессиаанской трапезы. См.: Тексты Кумрана. Вып. 2. С. 160, прим. 30. Авторы сборника принимают это чтение.

³ Амузин. Кумранская община. С. 164.

зываемом «Рождение Ноя», — хотя имя этого праотца в нем не упоминается, — об Избраннике, мудреце и тайнозрителе, который «уснул до разделения дней», говорится как о «порождении» (מולד) и «духе дыхания» (רוח חיים) самого Бога (4Q536. 1, 10).

Во всех этих интерпретациях предполагается родство с Богом в силу особого творческого акта, который проявлен уже в самом вневременном создании Мессии перед его историческим пришествием, а кроме того в усыновлении, которое дает ему действовать от лица Господа как полномочному представителю. Мессия, таким образом, в иудаизме опосредует Божественное действие в мире, понимающееся как трансцендентное, и служит личностным, а также политическим и военным воплощением Шехины и Премудрости. Септуагинта корректирует эту логику по двум направлениям: во-первых, сама Премудрость мыслится здесь основанной «прежде века» и рождающейся вне времени (Притч 8:23–25). Во-вторых, о предвечном Христе говорится, что Бог родил Его «из чрева прежде зари» (Пс 109:3). Этот стих уже рассматривался выше (п. 2.2), и мы не будем здесь разбирать его. Заметим только, что выражение «из чрева» показывает максимальную степень родства, и притом непосредственного: если потомком «от чресел» можно быть и через много поколений, то из чрева или утробы можно только родиться на свет. Этим уравниваются связи Христа с Богом и с человечеством: рождение на небе имеет подобием рождение на земле, а отсюда понятно, что мысль Ветхого Завета, внимательная ко всякой человеческой скверне и ее недопущению в области соприкосновения с Божеством, выходила на тему девственного рождения, весьма древнюю в истории мировой культуры, но беспрецедентную для описания всех исторических лиц Ветхого Завета.

Помазанник всегда «соборная личность»¹, потому что представляет свой народ перед Богом, и сам народ получает в нем

¹ Одним из первых об этом писал русск. библеист И.А. Орфанитский, в своем толковании 53-й гл. Исаии характеризуя антропологию восточных народов: «Человек трактуется здесь не только как строго обособленная личность, но всякий в равной мере есть и коллективная личность в том смысле, что в нем должны отражаться и состояния всех других людей как свои собственные, и эти состояния не должны быть для него только предметом холодного умозрения, но он должен усвоить их себе... Ближайшим образом такое представление о человеке ясно высказывалось в семье тем, что отец не считал себя только и исключительно как личность отдельную от сына, и сын не считал себя как лич-

окончательное оправдание своего существования, которое всякий раз возобновлялось в «благословенном остатке», сохранявшемся после военной и политической катастрофы.

«Остаток» (לִרְפָּא, לְקָטָאֲלֵימָא) — это, собственно, то, что останется у «человека мирного» и будет истреблено у «нечестивых» (Пс 36:37–38), т.е. потомство, способное пережить катастрофу. Именно поэтому «кроткие наследуют землю» (Пс 36:11). Вместе с тем «остаток» может быть внушительным и грозным. У пророка Михея он уподобляется «росе, от Господа выпадающей» и носящей животворную силу, ливневому дождю (МТ) или агнцам на лугу (LXX)¹, но также льву или скимну среди овец, «у которого, когда он пройдет и, отогнав, похитит, никто не отнимет» (Мих 5:7–8). Заметим, что все эти образы также имеют мессианские параллели.

Первой исторической катастрофой для израильтян был ассииро-вавилонский плен. Согласно всем пророческим книгам непосредственной причиной военного и политического крушения была глубокая нравственная порча. Поэтому надежда на сохранение «остатка» — это и надежда на нравственное обновление². Если бы «остаток» ничем не отличался от большинства, подпавшего максимальному выражению справедливого гнева Бога, то его выделение обесценивало бы и нравственность, и воспитательный смысл истории. Поэтому он противопоставляется народу, как, например, корень — дереву. Пока дерево

ность совершенно отличную от отца. Но отец смотрел на сына как на реальное продолжение своего собственного лица, а сын смотрел на отца как на реальное начало своей личности» (*Орфанитский И.А.* Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы // *Христианское чтение.* 1881. № 11–12. С. 642–643). Еще прежде и вне прямой связи с Ветхим Заветом, опираясь на отзывы путешественников о бедуинах, родовое сознание семита, диалектически выражающееся в его высокоразвитом персональном начале, высоко оценивал ранний Гегель (*Дух христианства и его судьба* // *Философия религии.* Т. 1. С. 156). Гезениус также приводил примеры из араб. быта, которыми пользуется Орфанитский. В конце XIX в. У. Робертсон Смит, выдающийся ориенталист, указывал в лекциях по религии семитов на ощущение «физического единства» членами одной семьи. В начале XX в. на материале примитивных обществ об этом писали Дюркгейм и Леви-Брюль. В рамках библеистики исследование темы «corporate personality» развивали Г. У. Робинсон (1935) и Ж. де Фрэн (1959).

¹ Евр. רַבִּיּוֹת, букв. «множества», «сонмы». Ср. Пс 71:6.

² «Но оставлю среди тебя народ смиренный и простой, и они будут уповать на имя Господне» (Соф 3:12).

не срублено, корень составляет с ним одно существо. Но дерево может быть срублено и сожжено, а корень все-таки сохранится (Ис 6:13). В этом случае из корня вырастает уже *другое* дерево — οἱ ἐρχόμενοι τέκνα Ἰακώβ {грядущие чада Иакова} (Ис 27:6)¹. Лицо противоположность бытия и небытия: пока старое дерево еще стоит, не может появиться новое. Отсюда парадоксальная, на первый взгляд, мысль, согласно которой не только сам «остаток» является залогом преодоления последствий катастрофы, но и катастрофа как таковая входила в замысел Бога, чтобы «остаток» из потенциальности перешел в актуальное состояние роста, чтобы тем самым произошло перерождение всего народа. Эта мысль в контексте историко-эсхатологической панорамы представлена у Исаии.

К рассмотрению темы «остатка» у пророка Исаии по LXX мы будем возвращаться. Для него, как и для других пророков, фундаментальной важностью обладает связь «остатка» с обетованной землей. Но эта связь имеет два аспекта: оставшиеся *на* земле и оставленные *для* вторичного возвращения на землю. Разделяет их эпоха плена. Когда описывается ситуация до ассирийского и вавилонского пленения, основная идея заключается в том, что на земле сохраняется *семя*. Когда события перемещаются в эпоху плена и далее, оно становится более духовным, преобразуется в *имя*. В обоих аспектах, однако, речь идет об очищении земли, которая поступками богоизбранного народа была осквернена. Смысл тройного помазания, совершенного по внушению свыше пророком Илией, — Азаила на царство над Дамаском, Ииуя на царство над Израилем, Елисея в пророка после себя, — состоит в очищении земли посредством их «оружия», в связи с чем общая цель всей цепи событий оказывается следующей: «И ты оставишь в Израиле семь тысяч мужей, все колена, которые не преклонили колена перед Ваалом, и всякие уста, которые не лобызали его» (3 Цар 19:18)². По контексту фразы («все колена», «всякие уста») понятно, что речь идет не о конкретных семи тысячах человек: «семь» здесь является символическим числом полноты. Глагол καταλείπω {оставлять} указывает в сторону темы «остат-

¹ Здесь как пер. с евр. הַיּוֹמָהִים שֶׁנֶּשְׂרָף הָאֵשׁ {[в] грядущие [дни] пустит корень Иаков} (Син).

² Различие в лице глаг. Это одно из тех мест, где апостол цитирует вариант МТ (Рим 11:4).

ка» (κατάλειμμα), которая самой логикой текста поддерживается: *всех*, кого не убьет Азаил, убьет Ииуй, также *всех*, кого не убьет Ииуй, убьет Елисей. В повествовании о Елисее рассказывается, как медведица растерзала проклятых им детей, которые посмели смеяться над пророком. Этот эпизод, по-видимому жестокий, вводится не случайно. Исполняя волю Бога, на что и был помазан предшественником, пророк символически очищает Израиль от «дурного корня», исполняя ветхозаветную угрозу мстить отцам в лице их детей.

В речи пророка Иезекииля, обращенной к вавилонским пленникам, «остаток», несмотря ни на что, продолжает быть связанным с землей. Так, в других странах разорение и гибель народа совпадают — праведники, такие как Ной, Даниил и Иов, спасли бы себя самих во время наказания страны за ее грехи, но не своих сыновей и дочерей. Иным образом дело обстоит в Израиле:

*Иез 14:21–23 LXX*¹

²¹ Вот что говорит Господь: если же и четыре возмездия эти Мои злые, — меч и глад, злых зверей и смерть, — пошлю на Иерусалим, чтобы истребить из него людей и скот, ²² но вот, оставлены (ὑπολειψόμενοι) в нем спасенные его, которые выведут из него сыновей и дочерей: вот, они выйдут к вам, и увидите пути их и помыслы их. И [когда вы] раскаетесь из-за бедствий, которые Я навел на Иерусалим, всех бедствий, которые Я навел на него, ²³ то они утешат вас, ибо увидите пути их и помыслы их. И познаете, что не напрасно Я сделал все то, что сделал с ним, говорит Господь.

В этом фрагменте хорошо видно, как народ эпохи плена разделяется на массу согрешивших и праведный остаток (евр. פִּלְטָה {избавление}, греч. οἱ ἀνασῶσμενοι {спасенные}), очищенный наведенными на город бедствиями, в котором эта масса находит смысл и оправдание всего произошедшего².

¹ В существенном этот фрагмент по версии LXX совпадает с МТ. Детали, в которых они расходятся, на наш взгляд, больше ясности дают контексту в греч. варианте.

² Ср. Авд 1:21, где сходным термином σωσόμενοι переведено евр. מַשְׁלָמִים (Син «спасители», РБО «победители») — «И поднимутся мужи спасаемые от горы Сиона, воздать горе Исава, и будет Господне Царствие». Греч. текст выражает здесь ту же надежду на праведный остаток, ожидающий своего «всхода».

В неканонических книгах эта тема развивается. «Ты оставил нам корень и имя на месте святыни Твоей... — говорит в молитве пророк Ездра, — открыл нам светильник в доме Господа, Бога нашего» (2 Езд 8:75). Здесь примечателен переход от метафоричности невидимых предметов (корень, имя) к метафорике видимой вещи (светильник). Храм, как светильник, собирает переселенцев: благодаря местоположению дома Господня они знают, куда им возвращаться¹. В период горького плена эту функцию взяло на себя имя, потому что в то время, когда Храм был разрушен, а народ выселен, только названия святых мест и страны в целом хранили память о ее предназначении. Но в ней оставался также корень, и это самая загадочная часть текста, учитывая особенную нетерпимость Ездры к потомкам оставшихся в Палестине иудеев, которые за время плена смешались родством и обычаями со своим языческим окружением. Очевидно, что «корень» понимается в молитве метафизически, он был «оставлен» в обетованной земле не как человеческое семя Давида или Иакова, но как принцип. Обращаясь к древним библейским текстам за дополнительными разъяснениями, обнаруживаем уже подвергавшуюся рассмотрению фразу: «Там... Я приготовил светильник Христу Моему» (Пс 131:17). И тогда вся логика преобразуется в стройный ряд: Иерусалим, как магнит, притягивает к себе рождение Мессии; поэтому возвращение народа в этот город неизбежно; поэтому-то там оставлены корень, имя и светильник, в назначенное время «открытый» Богом для указания пути заблудившемуся в своей истории народу.

Несколько ниже пророк повторяется: «Ты, Господи, облегчил грехи наши и дал нам такой корень; но мы снова обратились к преступлению закона Твоего смешением с нечистотами народов земли» (2 Езд 8:83–84). Здесь обосновывается ревность Ездры по чистоте крови еврейского народа, которая в 1-й книге остается не до конца разъясненной: очевидно, что, кроме заботы о правильности совершения ритуалов, его крайняя позиция содержит еще какие-то предпосылки. Если речь идет о «корне» как об «остатке», из которого должен произойти Мессия, то мысль Ездры смыкается с Новым Заветом, писатели которого придают

¹ Уже отмечалось, что «светильником Израиля» также называли царя (2 Цар 21:17).

особое значение родословным Иисуса Христа. Продолжается эта логика и в святоотеческих творениях: так, св. Ипполит Римский утверждает, что среди предков Иисуса была описанная в греческой части книги Даниила Сусанна, муж которой принадлежал к царскому роду (Дан. XII). Каждый из «сомнительных» эпизодов этого родословия связан с религиозным переломом и обращением: блудница Раав спасла соглядатаев и была со своим домом ассимилирована, Руфь стала поклоняться Богу матери своего умершего мужа, Давид раскаялся в убийстве Урии, а его первый ребенок от Вирсавии умер в младенчестве, царь Манассия раскаялся в плену и оставил покаянную молитву¹. Таким образом, корень все время исправлялся и очищался, несмотря на постоянные преткновения. Что Ездра имеет в виду именно этот вечно живущий корень, а не тех людей, которые были оставлены в Палестине, но потом оязычились, видно из следующих слов: «Не прогневался ли Ты на нас так, чтобы погубить нас и не оставить ни корня, ни семени, ни имени нашего? Ты истинен, Господи, Боже Израиля! ибо мы остались корнем до сего дня. Но вот ныне мы...» и прочее (2 Езд 8:85–86). Итак, Ездра опасается, что Бог лишит избранный народ обетований, относящихся к его корню, т.е. остатку.

«Остаток» и «корень» как образы из одного ряда представлены в книге Премудрости Иисуса сына Сирахова. Рассматривая еще историю эпохи праотцев, автор замечает, что Ной был сделан *катάλειμμα τῆ γῆς* {остатком земли} (Сир 44:17), так как он спас человечество во время всемирного потопа. Здесь очень хорошо видно, что значит «остаток»: по буквальному смыслу это те, кто выжил после катаклизма, и их потомство. По смыслу метафорическому он становится нравственным понятием, более узким, чем «оставшиеся» люди вообще². Это видно у Сираха из описания гибели государства по вине царя Соломона:

¹ См.: *Hutchison J.C. Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy // Bibliotheca sacra. 2001. № 630. P. 152–164.*

² В отличие от избранного «остатка», который является понятием, просто «оставшиеся» могут быть и отвергнуты (ср. 4 Цар 21:14). Один из текстов прямо дает понять, что представители «оставшихся» знали пророчества об «остатке» и ошибочно относили их к себе: «Сын человеческий! Живущие на опустелых местах в земле Израилевой говорят: Авраам был один — и получил во владение землю сию, а нас много; нам дана земля сия во владение» (Иез 33:24).

Сир 47:23–31

²³ ...ты положил пятно на славу твою и осквернил семя твоё так, что навел гнев на детей твоих, — и они горько оплакивали твоё безумие, — власть разделилась надвое, и от Ефрема произошло непокорное царство. ²⁴ Но Господь не оставит Своей милости и не разрушит ни одного из дел Своих, не истребит потомков избранного Своего и не искоренит семени возлюбившего Его. ²⁵ И Он дал Иакову остаток, и Давиду — корень от него. ²⁶ И почил Соломон с отцами своими, ²⁷ и оставил по себе от семени своего безумие народу, ²⁸ скудного разумом Ровоама, который отвратил от себя народ чрез своё совещание, ²⁹ и Иеровоама, сына Наватова, который ввел в грех Израиля и Ефрему указал путь греха. ³⁰ И весьма умножились грехи их, так что они изгнаны были из земли своей; ³¹ и посягали они на всякое зло, доколе не пришло на них мщение.

Причиной всех зол называется осквернение (от βεβηλόω {профанировать}) семени, вызванное неограниченной полигамией Соломона. Таким образом, налицо параллель с молитвой Ездры, подтверждающая наше понимание смысла последней. Сирах иллюстрирует мысли блюстителя чистоты иудейской крови, показывая картину нравственного и умственного вырождения, которое следует за половой распущенностью. В тексте дважды употребляется слово «безумие» (ἄφροσύνη), и оба раза в связи с потомством: согласно ст. 23 детям царя пришлось оплакивать его безумие, а в ст. 27 говорится о том, что Соломон оставил безумие в наследство народу «от семени своего», а именно, «скудного разумом» (ἐλασσοῦμενον συνέσει) царя Ровоама. Не только власть «разделилась надвое» между племенами Ефрема и Иуды, но в самой Иудее произошло разделение между властью и народом, причиной чему послужило глупое «совещание» (βουλή {совет, замысел}) юного царя (ср. 3 Цар 12). Первый правитель Северного царства Иеровоам, хотя не был кровным родственником Соломону, тоже характеризуется как его исчадие, потому что наследование расценивается не только как плотское, но и как духовное: вслед за умножением жен Соломона происходит умножение греха в обеих правящих династиях разделившегося царства, и так продолжается до времени плена.

Таким образом, главная тема «Соломонова» отрывка в книге Сираха — это *вырождение*. Именно ему противопоставляется решимость Господа Бога сохранить семья Давида — как «избранного» и «возлюбившего Его», а в силу этого потомству, которое «оставил» (κατέλιπε) Соломон в лице своих безумных отпрысков, противопоставляется «остаток» (κατάλειμμα) Иакова, от которого Давид имеет «корень» (ρίζα). В эпоху, когда жили Сирах и его внук, Давидиды не правили над Израилем и не вели борьбы за власть, поэтому здесь имеется в виду, скорее всего, не кто-либо из современников автора или переводчика. Речь идет об избранном роде, возможно представленном не одним каким-либо семейством, а всей совокупностью «праведников» благородного происхождения, из которого должен произойти потомок Давида, чтобы занять свой законный престол.

Удостоверившись в правильности понимания концепта «остатка», вернемся к каноническим книгам. В 34-й главе пророка Иезекииля отчетливо виден смысл событий, которые произошли с переселенцами: до плена ими правили «пастыри, которые пасли себя самих», а по возвращении Сам Бог будет «пасти их на хорошей пажити» (Иез 34:14). Ниже уточняется: «И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида; он будет пасти их и он будет у них пастырем. И Я, Господь, буду их Богом, и раб Мой Давид будет князем среди них» (стт. 23–24). Рисуеться эсхатологическая картина, в которой восстановлен мир человека с Богом, природой и самим собой. Господь произращает Израилью «насаждение для имени» (עֲשֵׂה לִי שֵׁם), либо, согласно Септуагинте, «насаждение мирное» (φυτὸν εἰρήνης)¹. В первом чтении сделан акцент на славе (в Син: «насаждение славное»), а во втором — на безопасности нового века.

Итак, события плена, выявляющего сам «остаток», и возвращения, выдвигающего его на передний план священной истории, осмысляются у пророка с трех точек зрения: во-первых, они эсхатологичны, так как после них все будет по-другому (народы не притесняют Израиль, звери не нападают на людей, «буйные овцы» из среды народного стада истреблены); во-вторых, они служат уничтожению развращенного и развращающего народ

¹ Очевидно, читалось как מַטֵּעַ לְשֵׁם.

правляющего слоя, тем самым как бы предоставляя народ самому себе¹; в-третьих, из этой исторической ситуации рождается восстановление царства Давида, т.е. долгожданное воцарение над Израилем законного и праведного царя. Три эти ключевые позиции важны для понимания соответствующих пророчеств Исаии, в том числе по свидетельствам греческого текста. Примечательно, что две логики описания эсхатологических событий — допленная и логика плена — у Исаии пересекаются. Само слово «плен» в смысле переселения народа за пределы страны употребляется в книге всего несколько раз, причем как в начале (Ис 5:13), так и в ближе к концу (Ис 49:21). Наряду с этим есть места, которые можно понять так, что «остаток» должен остаться на земле: «И будет: остаток (τὸ ὑπολειφθέν) на Сионе и остаток (τὸ καταλειφθέν) в Иерусалиме святыми назовутся, все вписанные для жизни в Иерусалиме. Ибо отмоет Господь скверну сыновей и дочерей Сиона, и кровь Иерусалима очистит из среды их духом суда и духом зноя (καύσεως). И придет [Он]. И будет: всякое место горы Сиона, и все окрестности ее осенит облак днем, а ночью покроется она вся славой как бы от дыма и света огня горящего. И будет это сенью от зноя (καύματος), покровом и убежищем от непогоды и дождя» (Ис 4:3–6). Здесь видно, как в интерпретации переводчика спасением от гнева Божия, который выражается зноем, становится благодать; более того, в сущности, гнев и благодать представляют собой одно и то же, так как имеют общую природу, и то, что становится прохладным облаком, изначально является дымом². По-видимому, это событие связано с пришествием Мессии, на которое указывают слова «и придет» (καὶ ἔξει), субъект которых не раскрывается³.

¹ О том, что на земле Иудеи действительно были оставлены только «бедные из народа», см. Иер 39:10, 4 Цар 24:14, 25:12. Пророк Софония возвышает этот образ до сотериологического уровня: «Но оставлю среди тебя народ смиренный и простой, и они будут уповать на имя Господне. Остатки Израиля не будут делать неправды, не станут говорить лжи... сами [т.е. без пастырей] будут пастись и покоиться, и никто не потревожит их» (Соф 3:12–13). В др. тексте, 2 Пар 24:23, описывается исторический прецедент умерщвления за грех «всех князей народа».

² Переводчик достигает этого экзегетического эффекта посредством отождествления слов בער {пожар} и חרב {зной, засуха}.

³ В МТ וְהָיָה יְהוָה {и сотворит Господь}, откуда в Слав прибавление: ѿ прїидѣтъ гдѣ. Однако LXX, видимо, читали וְהָיָה {и придет, и будет}.

В Ис 9:2–5 по Септуагинте, как уже отмечалось, описывается возвращение из плена — эсхатологическое событие, связанное с рождением «Отрока, Сына» (ст. 6), обладающего природной «властью» (ἀρχή), и притом «великой» (ст. 7). В гл. 10–11 судьба спасенного «остатка» связывается с пришествием «жезла из корня Иессея, цвета от корня» (ράβδος ἐκ τῆς ρίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ρίζης), на котором почиет «Дух Божий, Дух Премудрости» и прочее. Он будет «княжить» (ἄρχω) над народами, а они будут «уповать» (ἐλπίζω) на Него. Тогда Господь возвратит «остальной остаток» (τὸ καταλειφθὲν ὑπόλοιπον), рассеянный по Ассирии, Египту, Вавилону, Эфиопии, Эламу и Аравии. Этот второй остаток¹, по-видимому, подразумевается в эпизоде из Деяний апостольских, когда иудеи со всех концов света оказались во время Пятидесятницы собранными в Иерусалим, где они услышали апостолов славящими Бога на своих языках (Деян 2:9–11). Дееписатель упоминает части бывших Ассирийской и Вавилонской держав, Египет, Элам и Аравию, а также другие регионы Римской империи. Кончается пророчество Исаии в короткой славословной 12-й главе утверждением, что «вознесся (ὑψώθη) Святой Израилев посреди него» (ст. 6)². Так же с пришествием Мессии связывается спасение «остатка» и в 7-й главе, которая становится более понятной при учете уже рассмотренных глав.

Ис 7:10–25 LXX

¹⁰ И продолжал Господь говорить к Ахазу, и сказал: ¹¹ проси себе знамения у Господа Бога твоего или во глубину, или в высоту.

¹² И сказал Ахаз: не буду просить и не буду искушать Господа.

¹³ Тогда сказал [Исаия]: Услышьте же, дом Давидов, — не мало вам прибавлять труд людям? и как Господу прибавите труда? — Поэтому даст Господь Сам вам знамение: ¹⁴ се, Дева во чреве зачнет и родит Сына, и наречешь имя Ему Еммануил; ¹⁵ масло и мед съест, прежде чем познает или изволит злое, выберет благое:

¹⁶ ибо прежде, чем познает Младенец благое или злое, отринет лукавое, чтобы избрать благое, и оставлена будет земля, которой

¹ В евр. великолепная аллитерация: ...יִשְׂרָאֵל מְאִישׁוּר (шеар аммо ашер йишишазр меаишур) {остаток народа Его, который остался в Ассирии...}.

² МТ: כִּי גָדֹל (ибо велик); чтение LXX: כִּי גָדֹל (ибо возвеличился), причем величие толковник интерпретирует именно через высоту, чем указывает на окончательное воцарение или вокняжение Господа в Израиле.

ты боишься, от лица двух царей.¹⁷ Но наведет Господь на тебя и на народ твой и на дом отца твоего дни, которые не приходили с того дня, как отнят был Ефрем от Иуды, [дни] царя Ассирийского.¹⁸ И будет в тот день, свистнет Господь мухам, которые владеют частью реки Египетской, и пчеле, что в стране Ассирийской,¹⁹ и придут они все и сядут в ущельях страны, в проходах каменных, в пещерах, во всякой расселине и на всяком древе.²⁰ В день тот обреет Господь бритвой великой и острой, что по ту сторону реки, царем Ассирийским, голову и волосы на ногах, и бороду отнимет.²¹ И будет в той день: прокормит человек телицу воловьей и двух овец;²² и будет из-за избытка производства молока, что масло и мед будет есть всякий оставшийся на земле.²³ И будет в той день: всякое место, где была тысяча лоз по тысяче сиклей, станет пустырем и терновником:²⁴ со стрелой и луком будут ходить туда, ибо пустырем и терновником станет вся земля.²⁵ И всякая гора целиком вспашется, ибо туда не придет страх, но будет она вместо пустыря и терновника пастбищем для овец и выгулом для вола.

В современной библеистике не прекращаются споры о том, является ли этот отрывок, особенно по его еврейскому чтению, мессианским¹. Согласно традиционному иудейскому толкованию под младенцем, который должен родиться, подразумевается царь Езекия, сын Ахаза, который, в отличие от отца, был благочестив. При нем ассирийцы опустошили Иудею, однако не смогли взять Иерусалим, и в целом его правление, при котором сочетались религиозный подъем и государственные успехи, описывается как образцовое и даже рассматривается как ар-

¹ См., напр.: *Young E.J.* The Immanuel Prophecy: Isaiah 7:14–16 // *Westminster Theological Journal*. 1953. № 15. P. 97–124; *Idem.* Ibid (Second Article) // *Westminster Theological Journal*. 1953. № 16. P. 23–50; *Feinberg Ch.L.* The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14 // *Bibliotheca sacra*. 1962. № 475. P. 251–258; *Lattey C.* The Term *Almah* in Is. 7:14 // *Catholic Biblical Quarterly*. 1947. № 1. P. 89–95; *Niessen R.* The Virginity of the הַעַלְוִי in Isaiah 7:14 // *Bibliotheca Sacra*. 1980. № 2. P. 133–150; *Dennert B.C.* A Note on Use of Isa 7:14 in Matt 1:23 through the Interpretation of the Septuagint // *Trinity Journal*. 2009. № 1. P. 97–105; *Wolf H.M.* A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14–8:22 // *Journal of Biblical Literature*. 1972. № 4. P. 449–456. Добавим еще кое-что. Примечательной и даже симптоматичной выглядит апатия к этой теме Х.-В. Юнглинга, автора соответствующего раздела во Введении под ред. Э. Ценгера, составленном учеными, аттестующими себя как христианские теологи.

хетип мессиианской эры¹. Соответственно такому толкованию слово מללָו еврейского текста, переводом которого в LXX является παρθένος {дева}, толкуют эвфемистически — как «молодая женщина» — и относят к якобы юной в то время жене Ахаза, т.е. матери Езекии. Однако такое понимание текста не согласуется с историей, поскольку Езекия ко времени описываемых событий должен был уже родиться, а во время ассирийского нашествия руководил обороной Иерусалима². На это могут возразить, что пророческой книге, если это «пророчество» *post factum* или, по меньшей мере, *ad hoc*, — как, что для нее естественно, рассматривает все и всяческие пророчества секулярная мысль, — нет нужды точно согласовываться с историческими датами³. Кроме того, помимо Езекии, в тексте может подразумеваться сын самого Исаии (ср. Ис 8:3), хотя жена пророка, судя по наличию у него взрослого сына (ср. там же), не должна была быть очень юной. Греческий текст позволяет нам узнать, как смотрели на смысл отрыва древние переводчики.

Признаками того, что речь идет о Мессии, а не обыкновенном наследнике, являются подчеркивание чудесного характера как рождения Младенца⁴, — ниже отдельно будет рассмотрена тема

¹ В то же время, принадлежа к числу самых великих правителей, наряду с Давидом и Иосией (Сир 49:50), Езекия не считался лучшим из них, уступая в этом Иосии, о котором написано, что «подобного ему не было царя прежде его, который обратился бы к Господу всем сердцем своим, и всею душею своею, и всеми силами своими, по всему закону Моисееву; и после него не восстал подобный ему. Однакож Господь не отложил великой ярости гнева Своего, какую воспылил гнев Его на Иуду за все оскорбления, какими прогневал Его Манассия» (4 Цар 23:25–26). Сирах отделяет правление царя Езекии от эсхатологических событий: «Езекия творил угодное Господу и укрепился на путях Давида, отца своего, как заповедал (ἐνετείλατο) Исаия, пророк великий и верный, в видении своем» (стт. 48:19,25); сам же Исаия «духом великим провидел последнее (τὰ ἔσχατα) и утешил сетующих на Сионе; до конца века (ἕως τοῦ αἰῶνος) явил будущее и сокровенное, прежде чем наступит это» (стт. 48:27–28).

² Ахаз царствовал всего 16 лет, а Езекии при воцарении было 25 лет (см. 2 Пар 28:1, 29:1).

³ Хотя можно решить вопрос и ровно наоборот: легче проделать такое согласование с позиции будущего, чем с позиции прошлого. Если пророчество еще оставляет событиям время на корректировку самого себя, то история уже делает их неподвижными, хотя и оставляет маневр для фальсификации.

⁴ МТ: המטעמכם הלאו אנושים כי תלואו גם את אלהי {мало ли для вас утруждать людей, что вы утруждаете даже и Бога моего}, т.е. утруждаете как бы необходимостью выбрать форму знамения, согласно большинству современных пер. Толковник

девственного рождения, — так и времени, в котором Ему предназначено было жить. Обращение во втором лице «Наречешь имя Ему» должно быть отнесено даже не к царю, а к дому Давидову, так как непосредственно к нему обращается пророк¹. Таким образом, речь идет об отпрыске этого избранного рода. Обетованный ребенок питается маслом и медом с начала своей жизни, что можно понять из конструкции фразы², а также из передачи слова לַוִּי {мальчик, юноша} через παιδίον {младенец}. Он избирает благо и отрекается от зла (ἀπαιθεῖ πονηρίαν τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν), прежде чем узнать (γινῶναι) различие между ними³. Тем самым Он фактически совершает обратное движение по сравнению с Адамом, праотцем человечества, который вкусил от древа познания добра и зла (τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν) прежде, чем успел избрать благо. Его век — это новый век, после ассирийского нашествия, когда на обетованной земле живет «всякий оставшийся» (πᾶς ὁ καταλειφθεὶς), т.е. «остаток», и людей так мало, что каждый держит скот, а масла и меда хватает всем вдоволь. Это время запустения земли переходит в эпоху чудесного процветания, когда целиком засеянными оказываются даже горы⁴. И так,

использовал слово ἄγών {труд, подвиг} и вопросительную форму речи с наречием πῶς {как, каким образом}. Возможно, судя по контексту употребления однокоренного глг. ἀγωνίζομαι (Дан 6:14), речь идет о препирательстве: Бог предлагает Ахазу выбрать знамение вверху или внизу, а тот отказывается, и потому Бог Сам дает знамение прямо на земле.

¹ В МТ קָרָא {она наречет}. Это чтение, как отмечали многие комментаторы, низводит событие на уровень частного случая: женщина родит сына и назовет его именем, отражающим радость спасения от вражеского нашествия.

² МТ: וְכָל לֶחֶם זֶיֶת וְכָל מִשְׁכֵּה שֶׁמֶן וְכָל מִשְׁכֵּה מֶלֶךְ וְכָל מִשְׁכֵּה מֶלֶךְ {масло и мед съест, когда уразумеет отвергать злое и избирать благое}. Как видно, в евр. тексте смысл противоположный и клонится к тривиализации: когда мальчик начнет распознавать вкусное и невкусное, первое будет к его услугам. Вероятно, в оригинале LXX вместо לַוִּי {когда уразумеет он} читалось מִלְּפָנָיו {прежде чем уразумеет он}.

³ Ст. 16, начало. Здесь в LXX, видимо, комментаторское расширение, уточняющее понимание текста толковниками. Описывается эра благоденствия, при которой младенец учится избирать благое на самых лучших видах пищи, так как они общедоступны. То, что эта эра связана с опустошением земли, составляет примечательный аспект композиции как пример горькой пророческой иронии.

⁴ МТ: וְכָל הָהָרִים אֲשֶׁר בְּמִדְבַּר יַעֲרֹן לֹא תִבּוֹא שֶׁמֶן יֵרָאָה {И ни на одну из гор, которые расчищались бороздниками, не пойдешь, боясь} (Син). LXX читают יֵרָאָה вместо יֵרָאָה и по-другому интерпретируют ст. в целом (см. выше). Мотив засеянных гор и холмов типичен для пророческой литературы. Ср.: «Вот, наступят дни, говорит

здесь мы видим воспроизведение той же схемы, что и в других рассмотренных местах: пришествие Христа предваряется катастрофой, которая имеет очистительные свойства по отношению к народу и его земле.

Принимая во внимание тесную структурную связь концепта «остатка» с темой происхождения Мессии, можно установить, что именно имеется в виду, когда «малый остаток» (שריד כמעט) {букв.: небольшое уцелевшее} в ст. 1:9 той же книги пророка Исаии переводится как «семя» (σπέρμα). Это интерпретация, обладающая определенным символическим смыслом. Рассмотрим контекст высказывания: «Если бы Господь Саваоф не оставил нам семени, то мы как Содом стали бы, Гоморре уподобились бы. Слушайте слово Господне, князья Содомские; внимайте закону Божьему, народ Гоморрский! К чему Мне множество жертв ваших? говорит Господь» (Ис 1:9–11) и прочее. Ввиду того что Содом и Гоморра, которые были полностью уничтожены за свои беззакония, всегда оставались для библейского сознания архетипом нравственной деградации последней степени, пророк говорит об окончательной испорченности народа и его знати (קצינים, ἄρχοντες). Однако выражение «если бы не» (לולי, εἰ μή) указывает на то, что участь погибших городов все-таки не постигнет Израиль. И тем не менее — слово пророка делает еще один поворот — народ Божий избежит злой судьбы не благодаря своему собственному превосходству, а благодаря тому же, за счет чего мог бы сохраниться и Содом (ср. Быт 18:23 и далее), — наличие праведности, которую Господь предусмотрительно «оставил» (הותיר, ἐγκατέλιπεν) в нем, хотя бы в виде семени. Почему же именно «семя» становится поясняющим переводом выражения, которое могло бы быть удовлетворительно понято само по себе как «малый остаток»? Можно предположить, что это связано с наиболее архетипической частью ветхозаветного корпуса — Пятикнижием, где слово «семя» несет на себе дополнительную смысловую нагрузку в том отношении, что семена обладают особым статусом относительно закона о нечистоте: «Если что-нибудь от трупа их [т.е. пресмыкающихся] упадет на какое-либо семя, которое сеют, то оно чисто» (Лев 11:35,37). Причем это касается только сухого семени, которое не начало еще прорасти. В контексте книги пророка

Господь, когда пахарь застанет еще жнеца, а топчущий виноград — сеятеля; и горы источать будут виноградный сок, и все холмы потекут» (Ам 9:13).

Исаии такой перевод оказывается метафорой в одном ряду с девицей-матерью (гл. 7), процветшей пустыней (гл. 35) и неплодной женщиной, у которой «гораздо более детей, нежели у имеющей мужа» (гл. 54). Таким образом, речь идет о появлении *нового народа*, который, более того, не осквернен грехами предыдущих поколений, потому что производится как бы непосредственно из чистого «семени», не тождественного ни «князьям Содомским», ни «народу Гоморрскому» (ср. Ин 1:13).

На эти слова о «семени» ссылается апостол Павел (Рим 9:29), который в другом послании под «семенем» же недвусмысленно понимает Христа (Гал 3:16), тем самым указывая, по всей видимости, на некоторую традицию интерпретации. Проведенный выше анализ позволяет нам лучше понять контекст послания к Римлянам. А именно, если Павел следует в русле ветхозаветного понимания «остатка», как оно представлено в широком составе «Александрийского канона», то и в этом послании он именует «семенем» не христианскую Церковь из евреев, а непосредственно самого Христа, и отсюда понятен переход к утверждению, что «весь Израиль спасется» (Рим 11:26), поскольку прежде всего весь Израиль погиб, как и язычники, — «все согрешили и лишены славы Божией» (ст. 3:23), — а следовательно, доставляя верующим спасение во Христе, без различия этнической принадлежности «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (ст. 11:32).

Тому, что Христос лично понимается в книге Исаии по Септуагинте как *новый Израиль*, есть и другие подтверждения. Прежде всего, здесь предвещается окончательное истребление израильской знати: «Горе крепким в Израиле: ибо не прекратится ярость Моя на противников, и суд над врагами Моими Я совершу» (Ис 1:24)¹. Предвестием новой эры и пришествия Возлюбленного является гнев Божий, который особенной тяжестью ложится на «славных земли» (Ис 26:15)². Так же в сирийском Апокалипсисе

¹ МТ: אַבִּיר יִשְׂרָאֵל הוּא אֲנֹכִי מַצְרִי וְאֶנְקֶמָה מֵאֹיְבָי {[говорит] Сильный Израилев: о, удовлетворю Я Себя над противниками Моими и отмщу врагам Моим} (Син). Очевидно, в оригинале греч. пер. читалось: אֲנֹכִי לֹא יִשְׂרָאֵל הוּא אַבִּירִי и прочее. Восклицание הוּא чаще всего выражает сетование. Глг. נִחַם {успокаивать[ся]} с отрицанием понят в смысле: «не успокоюсь, пока не отомщу».

² «Приложи им зла, Господи, приложи им зла — славным земли!» Septuaginta Deutsch считают это вольным пер. с МТ, который букв. гласит: «Ты умножил

Варуха (XXVII. 3) вторым из двенадцати бедствий, предваряющих приход Мессии, названо «убийство знатных».

Кроме того, Мессия нарочито называется в Септуагинте Иаковом и Израилем:

Ис 42:1–12 LXX

¹ Иаков — отрок Мой, восприму его; Израиль — избранник Мой, чаю его душа Моя. Положил Я на него Дух Мой, он суд народам возвестит. ² Не возопиет и не пренебрежет, и не будет слышен снаружи глас его; ³ трости надломленной не переломит и льна курящегося не утасит, но по истине произнесет суд. ⁴ Воссияет и не потухнет, пока не утвердит на земле суда, и на имя его народы уповать будут. ⁵ Так говорит Господь Бог, сотворивший небо и уставивший его, утвердивший землю и все, что на ней, дающий дыхание населению ее и дух ходящим по ней: ⁶ Я, Господь Бог, призвал тебя в правде, и удержу руку твою, и укреплю тебя. И Я поставил тебя в завет рода, во свет народам, ⁷ чтобы отверсть очи слепых, вывести из уз связанных, из дома стражи — сидящих во тьме. ⁸ Я Господь Бог, это Мое имя. Славы Моей иному не дам, и добродетелей Моих — истуканам. ⁹ Вот, изначально уже пришло, а новое, что Я возвещу, прежде появления возвещено вам. ¹⁰ Воспойте Господу песнь новую, начало Его, прославьте имя Его от краев земли, выходящие в море и плавающие по нему, острова и живущие на них! ¹¹ Возвеселись, пустыня и селения ее, жилища и обитатели Кидара; возвеселятся живущие на скале (вариант: в Петре), с вершин гор возгласят, ¹² дадут Богу славу, добродетели Его на островах возвестят.

Что речь здесь идет о Мессии как личности, видно из следующего: он поставлен «в завет рода» (εἰς διαθήκην γένους), т.е. представляет своих людей перед Богом (ср. ст. 49:6)¹; освобождает узников, что является одним из главных мессианских обетований (ср. ст. 61:1); свидетельствует об истинности Бога перед своим народом (ст. 43:10). При этом именно в Септуагинте он

народ, Господи, умножил народ и прославил Себя, распространив все пределы земли». Впрочем, евр. текст допускает и конъектуры.

¹ В S и катенах — «рода *Моего*» (γένους μου), т.е. подразумевается избранный род «сынов Божиих»; в Компл — «рода Израилева».

прозывается Иаковом, Израилем¹, а несколько далее и «Царем-Израилем» (ст. 43:15)². Что ему надлежит возглавить народ Божий, понятно как из прямого указания на «начало» или «власть» (ἀρχή), которая заводит «новую песнь» Богу, простирающуюся до краев земли³, так и из образного ряда, который составляют в этом пророчестве трость и светильник. Стт. 5–8, как заметил Э. Экблад⁴, образуют хиазм, в соответствии с которым слава и добродетели Господа Бога ложатся на того, кто назван «светом народам» и помещен в смысловой центр этой микрокомпозиции, опосредуя то, что дано всему миру, и то, что не дано никому «иному», в особенности же неживым «истуканам».

Упомянутая «трость» — не жезл (ср. Иез 29:6), а маленькая тросточка (קנה, κάλαμος), может быть, перо для письма — как символ культуры и мудрости (ср. Иер 8:8), а также инструмент пополнения родословных записей. Характер Мессии-книжника, насколько нам известно, не разработан в специальной литературе, так что можно только наметить самые общие линии его⁵; за-

¹ В МТ имена отсутствуют, из чего К. Бальтцер, на наш взгляд ошибочно, заключает, что «LXX в этом, первом так называемом Тексте об Отроке Господнем, понимают «Отрока» в смысле коллективной персонализации» (Septuaginta Deutsch, ad loc.).

² Евр.: בּוֹרֵא יִשְׂרָאֵל מַלְכֵּם, что можно перевести как «Творец Израиля, Царь ваш» (Син). LXX, вероятно, читая בּוֹרֵא вместо בּוֹרֵא, переводят: καταδείξας Ἰσραὴλ βασιλέα ὑμῶν {показывающий [вам] Израиля, царя вашего}. Ср.: Septuaginta Deutsch, ad loc. Что слово Ἰσραὴλ стоит в винительном падеже, а не дательном, ясно из порядка слов евр. текста при отсутствии предлога ᾧ. Именно так, применяя имя «Царя-Израиля» к Иисусу Христу, толковал это место св. Иоанн Златоуст (см. коммент. Юнгера ad loc.).

³ Греч. ...ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ· δοξάζετε τὸ ὄνομα αὐτοῦ... {...начало Его, прославьте имя Его...} (ст. 10) представляет собой перевод-интерпретацию на основе янусова параллелизма, где слово ἡ ἀρχὴ понято сперва как «начало его», а затем как «хвала Его». Таким образом, «начало» (ἡ ἀρχὴ) Господне, которое, по всей видимости, ассоциируется с «князем» (ἄρχων) или вообще начальством (так у отцов Церкви, см. коммент. Юнгера), но в любом случае новым, эсхатологическим и мессианским, призвано славить имя Господа на всей земле. (О термине «янусов параллелизм», введенном в 1978 г. Гордоном, см.: Маневич Л. Игра слов в книге пророка Иеремии // Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. С. 188).

⁴ Ekblad E.R. Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study. Leuven, 1999. P. 60 ff.

⁵ В частности, «возвещение повеления Господня», которым хвалится идеальный царь Сиона в Пс 2:6 как своей прерогативой — это, собственно, письменное

метим, впрочем, что он хорошо согласуется с темой Премудрости как одной из основных в развитии мессианской идеи. Но здесь инструмент письменности можно сравнить и с ее предметом, а именно родословными списками: ведь род царя Давида к тому времени, о котором говорит предсказание, сделался из мощного древа именно такой надломленной тростью, и возвешаемое пророком предсказание пришествия Мессии как раз обнадеживает всех чающих законного царя из рода Иессеева, что все-таки она не будет сломлена до конца.

Та же мысль, по-видимому, заключена в образе тлеющего льняного фитиля. Изначально «свительник» был метафорой потомства Давида, которое не угасало даже вопреки тому, что его конкретные представители творили беззакония (3 Цар 11:36, 15:4 и др.). Ввиду этого едва занявшийся кусочек ткани, в параллель с надломленной тростью вместо царского скипетра, указывает на то, что духовный потенциал династии почти совсем иссяк. В то же время он имеет нечто общее и с характером Отрока Господня, тишина голоса и мягкость действий которого таковы, что при нем ни тростинка не переломится, ни свительник не погаснет. Он и сам, по существу, отождествляется со свительником, который «воссияет и не потухнет, пока не утвердит на земле суда, и на имя его народы уповать будут» (ст. 4)¹. В следующей главе он выступает как особое лицо наряду с народом, свидетельствующее о верности Бога *вместе* с Ним: «Будьте Мне свидетелями, и Я свидетель, говорит Господь Бог, и Отрок Мой, которого Я избрал, да узнаете и поверите Мне, и уразумеете, что это Я (עִיָּצִי): прежде Меня не было иного Бога, и после Меня не будет» (ст. 43:10)². Композиция фразы ставит на одну сторону народ, а на другую — Бога и Его избранника, который свидетельствует о том, что все обстоятельства истории своим началом имеют Бога.

возвешение (750). Также утверждение сына Сирахова, что Господь «на лице книжника возложит славу Свою» (Сир 10:5), показывает, что восприятие учености или грамотности задолго до перехода всей полноты власти к раввинам уже носило признаки религиозного благоговения.

¹ Словом *אֵלֶּיךָ* передано отрицание *לֹא* (не изнеможет) (Син), т.е. букв., по соотнесению с этим же глг. в ст. 3, «не будет тлеть». Соотнесение Мессии со свительником, таким образом, является обратно пропорциональным, и толковники это видели.

² В МТ нет слов «и Я свидетель». Таким образом, вместо «Я... и Отрок Мой» получается «вы и раб Мой» (Син).

В чем тогда заключается свидетельство? Слова «прежде» и «после» указывают на фактор времени: Бог не только единственный, но и постоянный, не изменяющий Своим обещаниям, из которых самым общим, включающим в себя все прочие было спасение. Итак, с народным спасением отождествляется исполнение всех обещаний — приход Мессии, при свидетельстве которого евреи могут окончательно удостовериться в словах Бога: «Я — Тот, Кто» (אני הוה).

Эсхатологическое событие, связанное с пришествием Христа, в книге Исаии одновременно являет несостоятельность земных властей и исцеляет саму функцию власти (ἀρχή), которая состоит в правосудии; по контрасту с Божественным Избранником обнаруживает греховность избранного народа и спасает его¹. Эта логика получит развитие в послании к Римлянам, согласно которому еврейский народ был избран именно для того, чтобы явить общечеловеческую греховность в условиях Завета, перед лицом обетованного Христа. Апостол Павел самым ходом своей мысли подбирает герменевтический ключ к той особенности мессианских текстов, которая особенно часто встречается в 40-х гл. Исаии, а именно — наложению друг на друга собирательно-го лица народа и собственного лица Мессии. В специальной литературе оно связывается преимущественно с темой «соборной личности»². Представительством такой личности за народ обуслов-

¹ В ст. 42:19 МТ этот контраст нивелируется словами: עור כי אם עבדי וקרח כמלאכי אשלח מי עור כמשלם ועור כעבד יהיה {Кто так слеп, как раб Мой, и глух, как вестник Мой, Мною посланный? Кто так слеп, как возлюбленный, так слеп, как раб Господа?} (Син). Возможно, здесь имеется в виду не Мессия как таковой, а Израиль, олицетворенный им. Согласно МТ ослепление раба Господня было предусмотрительно попущено Богом для прославления Закона (תורה): «Ты видел многое, но не замечал; уши были открыты, но не слышал. Господу угодно было, ради правды Своей, возвеличить и прославить Закон» (стт. 20–21). Это представляется существенным и для понимания Нового Завета, поскольку на одном из этапов мысль апостола Павла делает именно такой ход (Рим 7:11–12). Однако LXX в этом фрагменте Исаии дает иное чтение: «Кто же так слеп, как дети (παῖδες) Мои, глух, как владеющие ими? Ослепли рабы (δοῦλοι) Бога. Вы видели многое, но не сохранили; с открытыми ушами не слышали. Господь Бог изволил [сие], чтобы оказаться праведным и возвеличить хвалу». Заметим, что эта версия текста усугубляет контраст между историческим состоянием народа, включая его господ (οἱ κυριεύοντες αὐτῶν), и событиями эсхатологической эры.

² Ранее мы приводили кое-какую литературу по этому вопросу. Тема соборной личности стала настолько популярной, что теперь исследователи зачастую

лен обмен свойствами между ними. Однако в таком видении еще нет понимания исторического процесса, оно статично и сугубо формально. Для апостола, перед которым стояла задача объяснить своим слушателям смысл завершающейся у них на глазах мировой истории, существенно то, что народ призван был воплотить в себе самое качества, которые традиция относит к Мессии (т.е. исполнить Закон Божий), показав праведность от дел, а Христос пришел именно с тем, чего не удалось осуществить народу (Рим 10:3–4). Как мы видим, эта мысль апостола вовсе не изолирована от пророческого текста, в котором образ Мессии проступает как негатив исторической народной действительности, структурно связанный с ней во всех своих атрибутах¹.

Тема «семени» продолжается в последних двух главах Исаии, представляющих собой эсхатологический финал книги с обещанием сотворения нового мира и прекращения взаимного истребления не только людей, но и животных.

1. Народ сохраняется от истребления ради «работающего» Богу, подобно тому как виноградная гроздь оставляется ради

не утруждают себя подробной аргументацией, чтобы утвердить «коллективный» характер того или иного мессианского образа, нивелируя его персональный характер. См., напр., коммент. *Septuaginta Deutsch* на Ис 42:2.

¹ Логически неизбежно, в силу законов тождества и исключенного третьего, что требование праведности, обращенное к народу со стороны Завета и Закона, вследствие постоянного, большего или меньшего, несоответствия ему всех и каждого, полагало в мышлении религиозного, рефлексирующего над темой праведности человека образ иного — праведника, который исполнил бы все предписанное, живи он в действительности. Чем более чутким было нравственное чувство, говорящее человеку о его собственном несовершенстве (в особенности перед такими необъятными заповедями, каковы Втор 6:5 и Лев 19:18), тем скорее идея праведника становилась понятием с присущей ему предметностью. Действительная истина существования такого человека могла полагаться как в прошлом, так и в будущем (Иов 15:14 LXX), но ее отнесение исключительно к прошлому было бы пессимистическим, т.е. противоречащим самому духу заветов и обетований. Следы представления о Мессии как личности уходят в глубокое прошлое, и его истоки не могут быть надежно установлены. Все рассуждения об этом носят праздный характер необязательных исторических аналогий. Логически же оно связано не столько с синайским законодательством, сколько с нравственным законом. Что касается исторического фона, ясно, что фигура идеального Царя становилась тем идеальнее, чем очевиднее был крах династии Давида. То, что не удалось Давиду и его сыну, должно было в высшей степени воплотиться в одном из потомков, теперь находившихся в неизвестности, презрении.

одной появившейся на ней ягоды, «потому что благословение есть в ней» (ст. 65:8). Этот стих, по нашему мнению, наряду с Ос 9:10¹, объясняет метафорический смысл проклятия смоковницы Иисусом, не нашедшим на ней плода, потому что «еще не было время смокв» (Мк 11:13), и позволяет понять смысл этого деяния: он в том, что Израиль, отрекаясь от Христа, отрекся от оправданности своего существования в собственном качестве².

2. Бог обещает «извести» (ἐξάγω) из Иакова, а именно из колена Иуды, семья, которое наследует Святую гору³, вместе с чем возвещается, что ее наследуют избранные и рабы Его, чтобы поселиться на ней (ст. 65:9).

3. Будет произведено разделение между верными и неверными, с уничтожением последних (ст. 65:12), причем рабы Господни получат новое имя, пресытившись именем отлученных (ст. 65:15)⁴.

4. Будут созданы новое небо и новая земля, где прекратятся не только страдания, но и смерть (ст. 65:20)⁵. «Ибо по дням древа

¹ «Как виноград в пустыне, Я нашел Израиля; как первую ягоду на смоковнице, в первое время ее, увидел Я отцов ваших». LXX читают здесь вместо בְּכֹרֶת {первенец} — בְּקָרָה {утренняя стража}, и переводят: σκοπὸν πρόφρον {страж утренний}. Возможно, это и есть правильное чтение, потому что בְּכֹרֶת в той орфографии, как она дана здесь, является *hap. leg.* Но для нас, во всяком случае, принципиально важно, что плод на смоковнице как бы первым «высматривает» Бога, стоит на утренней молитве («страже»), и это есть именно то, по смыслу евангельского повествования, чего Иисус не находит в Израиле.

² LXX переводят как ῥῶξ (то же, что ῥάξ) {ягода} евр. слово שִׁרִיט, означающее нечто выжатое, по экспл. — виноградный сок, во-первых, видимо, исходя из своего понимания его семантики, а во-вторых, может быть, и апеллируя к созвучию. Важнее другое разночтение: согласно масоретской огласовке слова עֲבָדִי, оно переводится как «рабов Моих», тогда как LXX читали его иным образом, судя по пер.: τοῦ δουλεύοντος μοι {работающего Мне}. Греч. текст еще подчеркивает: τοῦτου ἕνεκεν {ради него}, что не имеет соответствия в МТ.

³ МТ: הָרִי {гора Мою}.

⁴ LXX читают вместо שְׂבִיעָה {заклятое, проклятое} — שִׁבְעָה {седмица, полнота}, и переводят словом πληρομένη {сытость}. Может иметься в виду как пресыщение, так и насыщение, т.е. рабы Господни насытят смыслом старое имя настолько, что как бы исчерпают его, и для него наступит покой седьмого дня.

⁵ LXX: ἔσται γὰρ ὁ νέος ἑκατὸν ἑτῶν, ὁ δὲ ἀποθνήσκων ἀμαρτωλὸς ἑκατὸν ἑτῶν καὶ ἐπικατάρατος ἔσται {там будет юношей столетний, а умирающий грешник, и ста лет, проклят будет}. В МТ бессмертие не обещается: כִּי הַנֶּעַר בֶּן מֵאָה שָׁנָה יָמוּת {ибо юноша столетним умрет, а грешник столетним проклят}

жизни будут дни народа Моего, а тягостный труд их упразднится» (ст. 22)¹.

5. Начало гл. 66 можно понять в смысле отмены или перемены храмового богослужения, хотя Септуагинта в то же время подчеркивает неповрежденность иерусалимского культа (ст. 66:3)².

6. О наступлении эсхатологической эры повествуется под образом безболезненного рождения: «Прежде более родила, прежде, чем наступили муки рождения, избегла их и родила младенца мужского пола. Кто слышал о таком и кто видел это? Разве разрешалась земля в один день, или рождался народ весь сразу? Ибо разрешился и родил Сион чад своих» (стт. 66:7–8). Это чудесное рождение, согласно Септуагинте, и есть предмет обетований Божьих: «А Я дал надежду эту, но ты не вспомнила обо Мне, госворит Господь. Вот, не Я ли сотворил родящую и бесплодную? говорит Бог» (ст. 9). Наступление эсхатологической эры мыслится как основание нового народа, по аналогии с невероятным урожаем земли, производящей за один день, которое должно произойти на Сионе, тогда как первое рождение народа произошло на Синае³.

будет}. По смыслу более вразумителен греч. текст; видимо, его прототип отличался от МТ на два знака: место יָמוּת {умрет} читалось וָמָת {и умирающий}.

¹ МТ: כִּי כִימֵי הָעָם יִמֵּי עַמִּי וּמִשְׁלַח יְדֵיהֶם יִבְלוּ בְּחַיֵּי {ибо дни народа Моего будут, как дни дерева, и избранные Мои долго будут пользоваться изделием рук своих} (Син). «Древо жизни», возможно, является интерпретацией; за второй частью стиха по LXX стоит, по нашему мнению, другая версия евр. текста. Впрочем, К. Коэнэн считает иначе: см. *Septuaginta Deutsch*, ad loc.

² LXX уточняет: ὁ δὲ ἄνομος ὁ θύων μοι μόσχον ὡς ὁ ἀποκτένων κύνα {а беззаконник, приносящий Мне тельца, как убивающий пса} и т.д. В МТ первых уточняющих слов нет, в связи с чем это место расценивают иногда как выражение антижреческой позиции пророка. Едва ли это может быть так, поскольку в этом случае теряло бы силу обличение в нечистоте приносимых жертв. Однако чтение LXX, возможно, в свою очередь является оговоркой, введенной против тех, кто в последние века до н.э. отрицал полномочность иерусалимского священства.

³ Стт. 7–8 переведены точно с того евр. текста, который теперь имеется. Что касается ст. 9, в МТ он звучит иначе: הָאֵנִי אֲשִׁבֵּר וְלֹא אֲוִלִיד יֹאמַר יְהוָה אִם אֲנִי הַמּוֹלִיד {Разве Я разверзу [чрево] и не дам родить? говорит Господь. Я — дающий рождение, заключу [утробу]? говорит Бог твой}. Коэнэн указывает, что LXX прочитали אֲשִׁבֵּר не как *ашбир* {разверзать}, а как *асбир* {давать надежду}. «LXX усиливают картину: согласно МТ, воля Бога являет себя в том, что Он не

7. Затем следует окончательное возвращение из плена, совпадающее с проповедью единого Бога среди всех народов (ст. 19–20). Новые «братья» из всех народов приводятся «спасенными» евреями во святой город, подобно тому, как приносятся жертвы и фимиам¹. «Всякая плоть» приходит на поклонение в Иерусалим (ст. 23).

8. Как новые небеса и новые земли, которые творятся Богом, так *семья* и *имя* израильтян будут вечно пребывать пред Господом (ст. 22).

Отождествление Христа с истинным Израилем имеет большое значение также для интерпретации 49-й главы:

Ис 49:1–10

¹ Услышьте меня, острова, и прислушайтесь, народы. По долгом времени станет, — говорит Господь. От чрева матери моей нарек Он имя мое, ² и сделал уста мои как острый меч, и под покровом руки Своей скрыл меня; сделал меня как бы стрелой избранной, в колчане Своем скрыл меня ³ и сказал мне: раб Мой ты, Израиль, и в тебе Я прославлюсь. ⁴ А я сказал: напрасно я трудился, зря и ни на что расходовал силу мою; потому суд мой пред Господом, труд Мой пред Богом Моим. ⁵ И ныне так говорит Господь, создавший меня от чрева рабом Себе, чтобы собрать Иакова и Израиля к Нему, — соберусь и прославлюсь пред Господом, и Бог мой будет моей силой, — ⁶ и сказал мне: великое для тебя — называться отроком Моим, чтобы поставить племена Иакова и рассеяние Израиля возвратить: вот, Я поставил тебя заветом рода, светом народов, чтобы тебе быть во спасение даже до концов земли. ⁷ Так говорит Господь, избавивший тебя, Бог Израилев: освятите пренебрегающего душою своею, которым возгнушались народы, рабы князей. Цари воззрят на него и встанут, князья — и покло-

прерывает процесс рождения, а согласно LXX — в том, что Он и бесплодной дает родить» (Septuaginta Deutsch, ad loc.). Следует добавить к этому, что МТ рисует чудесное рождение народа как *пример*, возможно, из исторического прошлого, который позволяет надеяться на *возрождение* Израиля, в то время как LXX придает ему форму *обетования*, относящегося к будущему и забытого нацией в ее исторических перипетиях.

¹ В МТ *אֶל כָּל אֶחָאֵךְ מִכָּל הָעַמִּים* {*всех братьев ваших из всех народов*} как будто подразумевается возвращение *всех* евреев диаспоры, без остатка. В LXX просто: *τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν* {*братьев ваших из всех народов*}.

нятся ему ради Господа, ибо верен Святой Израилев, и Я избрал тебя.⁸ Так говорит Господь: во время благоприятное Я услышал тебя и в день спасения помог тебе, и сделал тебя заветом народов, дабы устроить землю и наследовать наследие пустыни, —⁹ тем, кто говорит узникам: «выходите», и находящимся во тьме открывается. И на всех путях их будут пастись, на всех стезях пастбище их.¹⁰ Не будут алкать и жаждать, не поразит их зной или солнце, но Милующий их утешит и по истокам вод поведет их.

В этом тексте речь идет об отдаленном будущем¹. Предсказание масштабного события, которое «по многим времени состоится», имеет параллель на более частном логическом уровне в таинственном наречении младенца до его рождения. Но событийный уровень здесь один и тот же: поскольку само имя не названо, текст отсылает читателя или к другому мессианскому пророчеству, где имя также дается заранее (Ис 7:14), или непосредственно к 3-му стиху настоящего: «Раб мой ты, Израиль». Обе версии совместимы, поскольку оба имени являются как богоданными (ср. Быт 32:28), так и теофорными. В рассматриваемом тексте хорошо заметно упомянутое выше смешение свойств Израиля и его Мессии, особенно в ст. 4, где герой сетует на неоплаченный труд, и в ст. 5, где он говорит от лица еврейского рассеяния: «Соберусь». Мессиански-персоналистический характер придает этому пророчеству его нарочитый эсхатологизм: герой сравнивается с «избранной стрелой», которая до времени хранится в колчане²; он возвращает народ из плена и собирает воедино всю диаспору; являет верность Бога Своим обетованиям; приходит в особое время; ставится во главу царей и князей; заселяет пустыню³ и кладет начало эры благоденствия. Кроме того, ему принадлежит необычайная личная святость: он уже от чрева матери

¹ Греч. διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται {по многим времени станет} как интерпретация евр. מרחוק מרחוק {издалече}. Возможна конъектура יהיה מרחוק {издалече станет}. Пер. основан на прецеденте из более ранней главы: שם יהיה בא מרחוק {имя Господне приходит издалече} — ὄνομα κυρίου ἔρχεται διὰ χρόνου πολλοῦ {имя Господне приходит по многим времени} (Ис 30:27). В обоих случаях налицо толкование фразы в эсхатологическом смысле.

² Греч. βέλος ἐκλεκτόν соотв. евр. ברור ברור, от глг. ברר {изострять, отделять}.

³ Под наследием пустыни, как одной из метафор бесплодия и смерти, возможно, имеется в виду царство мертвых.

служит Господу; выступает «заветом рода и светом народов»¹; называется «спасением»²; люди призываются «освятить» его, т.е. признать за ним священное достоинство, почитать как *святыню*³; он — свет, открывающийся сидящим во тьме⁴. Наконец, он является и страдальцем: расходуя свою силу, добивается того, что сам Бог становится его силой⁵; пренебрегает жизнью⁶ и за это получает освящение, обладая качествами *жертвы*⁷; его презирают и сильные, и слабые мира сего⁸, но только до времени. В по-

¹ LXX: εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν {заветом рода, светом народов} (ст. 6); εἰς διαθήκην ἐθνῶν {заветом народов} (ст. 8). S читает в ст. 8 повторение формулы из ст. 6, но это существенно не меняет смысла. Здесь довольно ясно выражена идея, согласно которой *просвещение* народов оборачивается *заключением завета* с ними, но не по отдельности, а в едином *родовом* целом (ср. Ис 42:6). В МТ эти понятия строго разнесены: אור לארץ {светом народов / язычников} (ст. 6); ברית לברית {заветом народа}. Слово ברית {род, родня} в ед.ч. означает обычно евр. народ, а גוים во мн.ч. — язычников. Таким образом, версия МТ в целом отвечает иудейской антропологии мессианской эры, согласно которой «народы» если вообще спасаются в собственном качестве, то не приближаются к Богу так же, как евреи: согласно учению р. Акивы «даже в конце, когда все примут Бога, Израиль продолжит понимать Его более совершенно, чем все остальные» (Finkelstein. Akiba: Scholar, Saint and Martyr. P. 212). Версия LXX, наоборот, помогает лучше понять дохристианский феномен «многонационального иудаизма» (ср.: Barclay J. The Jews of the Diaspora // Early Christian Thought in its Jewish Context. P. 36).

² Евр.: קצת עד קצה הארץ להיות ישועתי {быть спасению Моему до края земли}. LXX относят инфинитив להיות {быть} к личности Мессии по аналогии с др. словами, означающими его качества в данном тексте: почти все они даны в форме инфинитива.

³ МТ: קדשו {святого Своего}, об Израиле. Греч. ἁγιάσατε {освятите} соотв. евр. קדשו. Подобные призывы относились к священным временам, лицам и предметам.

⁴ В МТ он выводит их, говоря им «явитесь» (הגלו), чему соответствует и слав. текст. Но в LXX инфинитив ἀνακαλυφθῆναι {явиться} стоит в одном ряду с др. качествами самого Христа.

⁵ Евр. כחי (ст. 4) и עז (ст. 5). LXX переводит оба слова как ἰσχύς.

⁶ МТ: לבזה נפש {тому, которого презирает [всякая] душа}. LXX, видимо, читали לבז הנפש {тому, который презирает душу}, т.е. жизнь свою.

⁷ Именно для жертвы освящением является подготовка к закланию (ср. Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 95 и далее). Ср.: «Пришел час прославиться Сыну Человеческому. Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:23–24) и далее.

⁸ МТ: למעב גוי לעבד משלים {поносимому народом, рабу властелинов} (Син). В основе пер. LXX должен был лежать иной текст: למעב גוים עבדי משלים. Называя

следнем пункте обмен свойствами с историческим Израилем настолько явный, что можно усомниться, не идет ли речь все-таки о метафоре народа и страны? Однако налицо показательные признаки чисто мессианского текста: герой праведен и от рождения трудился на Бога, так что теперь ожидает платы и должен получить ее; собирая Израиль воедино и возвращая пленников, он не может быть самим Израилем, кроме как в идеальном смысле. Можно сказать, что он является *идеей* Израиля, получающей осуществление в лице эсхатологической главы.

Исходя из проведенного исследования мессианских фрагментов книги пророка Исаии можно сделать вывод о том, что положение Христа как нового Израиля и Его служение народам для обращения их к истинному Богу совпадают, в чем воплощается изначально предопределенный смысл бытия самого Израиля как народа, выводимая из логики следующих друг за другом событий в книге Бытия: его странствие было возвращением человеческой природы к Богу. Мы можем также, на основе собранного материала, проверить гипотезу выдающегося русского библеиста Н.Н. Глубоковского, который полагал, что для LXX свойственен «персоналистически-мессианский характер пророчеств» в отличие от МТ, проповедующего националистический и в принципе безличный мессианизм¹. На деле, как видно, нельзя говорить о *систематическом* устранении мотивов мессианской открытости эсхатологического спасения для других народов из МТ, который к тому же содержит некоторые места, ценные для ее понимания и не сохранившиеся в LXX². Однако можно заметить, по-видимому, бессознательное вытеснение этих мотивов, реализуемое в часто незначительных, с текстологической точки зрения, и несистемных разночтениях с оригиналом, лежавшим в основе греческого перевода. В свою очередь, сам этот перевод

героя «рабом властелинов», МТ сближает его статус с историческим положением Израиля, тогда как в LXX продолжена линия противопоставления Мессии «князьям народов», актуальная вплоть до евангельских текстов (см. Мф 20:25, Мк 10:42).

¹ Глубоковский. Славянская Библия. С. 273.

² Напр., Ис 19:25 בְּרֹךְ עַם מִצְרַיִם וְעַם אֲשׁוּר וְנַחֲלֵי יִשְׂרָאֵל {благословен народ Мой Египет, и дело рук Моих — Ассур, и наследие Мое — Израиль}. Ср. LXX: εὐλογημένος ὁ λαὸς μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ὁ ἐν Ἀσσυρίοις καὶ ἡ κληρονομία μου Ἰσραὴλ {благословен народ Мой, что в Египте и у Ассирийцев, и наследие Мое — Израиль}. Видимо, переводчик не готов был прямо назвать иноплемен народом Божиим, так что все изречение он интерпретировал как относящееся к живущим в Египте и Междуречье израильтянам.

проявляет хотя также не вполне последовательную, но очевидную тенденцию к возможно большему прояснению общечеловеческого смысла мессианской идеи средствами уточняющих формулировок переведенных стихов и внесенных в их текст экзегетических глосс.

Хороший пример более глубокого антропологического (а косвенно, может быть, и христологического) чтения, который дает МТ сравнительно с LXX, обнаруживаем в книге пророка Иезекииля: ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם אני אליהם באם אדני יהוה {А вы овцы Мои, овцы паствы Моей, человеки, Я — Бог ваш, говорит Господь Иегова} (Иез 34:31). В этом выше уже цитировавшемся по LXX эсхатологически-мессианском пророчестве МТ обращается к народу Израиля с необычным прозванием — «человеки» (букв.: «человек», «Адам»), тем самым указывая на то, что в избранном народе человеческое остается наиболее существенным. Септуагинта это важное чтение упускает¹, однако в другом месте показывает, что традиция положительного употребления имени «Адам» в значении всего человечества ей тоже известна:

Ам 9:11–12

¹¹ В тот день восстановлю скинию Давидову падшую, и вновь созижду все падшее в ней, и то, что разрушено в ней до основания, восстановлю, и вновь созижду ее, как дни века: ¹² чтобы взыскали оставшиеся человеки и все народы, в которых стало призываться имя Мое, говорит Господь Бог, творящий это.

Данный пророческий фрагмент по чтению Септуагинты цитируется в Новом Завете как доказательство правомерности обращения народов к Богу, причем в их собственном качестве (Деян 15:16–17). В Масоретском тексте ст. 12 читается иначе: «чтобы они овладели остатком Едома и всеми народами, на которых наречено имя Мое...»². Септуагинта вместо «Едом» (אדום) читает «Адам» (אדם)³, а вместо «овладеют» (יירשו) — «взыщут» (ידרשו)⁴. Таким образом получается, что с того момента, как скиния, т.е. шатер Давида, будет разрушен до основания и вновь построен

¹ По-видимому, вследствие путаницы אדם {Адам} и אתם {вы}.

² למען יירשו את שארית אדום וכל הגוים אשר נקרא שמי עליהם.

³ Возможно, אדום здесь только интерпретация консонантного текста, сделанная масоретами посредством внесения в него знака ך как т.н. «матери чтения».

⁴ См. Septuaginta Deutsch, ad loc.

уже навечно¹, Бога взыщет оставшаяся часть человечества (οἱ κατὰλοιποι τῶν ἀνθρώπων). Все народы, видимо, будут впечатлены чудом восстановления дома Давидова, который изображается здесь, подобно Ис 33:20, как нечто монолитное (шатер — одна из метафор человеческого тела). Контекст главы является апокалиптическим, особенно в первой ее части, и эсхатологическим, особенно во второй.

2.4. Рождение от Девы (Ис 7:14)

Правильное понимание библейского стиха Ис 7:14 является тем редким вопросом, который остается предметом неослабевающих споров и пререканий на протяжении столетий. Стих этот, по переводу Септуагинты, гласит: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανοὺήλ {Се, Дева во чреве зачнет, и родит Сына, и назовете имя Ему: Еммануил}.

Во время апостольской проповеди смысл этой цитаты, судя по всему, не вызывал сомнений, но уже во II в., ведя полемику с иудеями, христианский апологет св. Иустин указывает на ее искажение в переводе Акилы, внесенное намеренно, как он думает, вопреки христианской интерпретации (Диал. 67, 84). В дальнейшем обсуждение вопроса часто возобновлялось, и в специальной богословской, а также популярной религиозной литературе возобновляется до сего дня.

Текстологическая проблема состоит здесь в том, что слово מַלְאָה (альма), которое читается в этом стихе по еврейскому тексту, сама Септуагинта чаще переводит не как παρθένος, а как νεάνις, т.е. именно так, как это сделал Акила в Ис 7:14. Традиционная позиция иудейских полемистов, поддержанная многими протестантскими теологами в новейшее время², состоит в том,

¹ Евр. כִּימִי עוֹלָם {как дни века} можно понять и в смысле указания на длительность существования, и в смысле возвращения к древности. Греч. пер. буквaлен: καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος. Ср. Мих 5:2, где это понятие отождествляется с ἀρχή {начало, восход}.

² См., напр.: Myers A.E. The Use of *Almah* in the Old Testament // Lutheran Quarterly. 1955. № 5. P. 137–140. Owens J.J. The Meaning of '*Almah*' in the Old Testament // Review & Expositor. 1953. № 1. P. 56–60. Вопреки сугубо упрощенному взгляду, представленному в этих статьях, см.: Young E.J. The Immanuel Prophecy: Isaiah 7:14–16 // Westminster Theological Journal. 1953. № 15. P. 97–124; № 16. P. 23–50; Feinberg Ch.L. The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14 // Bibliotheca sacra. 1962. № 475. P. 251–258.

что слово מַלְלָה означает, собственно, не «дева», но «молодая женщина», а если переводить его на русский язык еще точнее, то надо будет оставить одно прилагательное «юная». Для обозначения девственности в смысле физиологического состояния еврейский язык имеет специальный термин בְּתוּלָה¹, который обычно переводился на греческий язык словом παρθένος. Итак, наша цель — ответить на вопрос, почему в данном стихе переводчики Септуагинты выбрали παρθένος в качестве эквивалента для מַלְלָה. Для этого необходимо решить следующие задачи: рассмотреть, точно ли это чтение принадлежит Септуагинте, а не позднейшим редакциям ее; изучить все случаи перевода слова מַלְלָה в древнегреческой Библии; проанализировать контекст данного пророчества Исаии; попытаться восстановить ход мысли переводчика в области этимологии, а также в области экзегезы.

Оригинален ли текст?

В иудейской полемической литературе можно встретить иногда мысль, что чтение ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει в самой Септуагинте не первоначально и представляет собой христианскую интерполяцию². Эта версия может быть в определенном смысле основана на том факте, что как другие переводчики, так и сами Семьдесят обычно не используют слово παρθένος в качестве эквивалента для מַלְלָה. Однако по совокупности других фактов она может быть отвергнута сходу, и неслучайно ей не находится места в научных исследованиях³.

Евангелисты опирались на текст Исаии, цитируя его, когда возвещали о девственном рождении Христа. Если ветхозавет-

¹ См.: Wadsworth T. Is there a Hebrew Word for Virgin? *Bethulah* in the Old Testament // *Restoration Quarterly*. 1980. № 3. P. 161–171. Традиция использует этот термин как технический. В частности, Талмуд (Санхедрин, Тосефта 10, 8) называет «девицей» (בְּתוּלָה) женщину любого возраста и прошедшую через любой вид сожителства, кроме естественного. Наоборот, «девушка» в смысле добрачного состояния, но не בְּתוּלָה по признакам, технически называлась «девочкой» (הַטָּוּלָה, Кетубот, Тосефта 1. 5).

² См., напр.: Предисловие // Диспут Нахманида. Об искажении переводов Библии и о проповеди христианства евреям. Нью-Йорк; Тель-Авив, 1982.

³ Согласно установившемуся на Западе мнению «христиане с полным правом усваивали этот перевод древним толковникам, тогда как иудеи с таким же правом отвергали его как неточный» (*Geschichte des Septuaginta-Textes* // *Septuaginta*. Stuttgart, 1979. S. XLII).

ный греческий текст был позднее искажен христианами, значит, остается предположить, что евангелисты цитировали ошибочно, а затем уже их ошибка была внесена в источник. Но это невероятно по ряду причин. Во-первых, религиозные представления обычно предшествуют фиксирующим их текстам и едва ли неправильно процитированный фрагмент может служить источником целого комплекса таких представлений. То, что наш предмет был именно таким представлением, будет показано ниже. Во-вторых, до II в., т.е. времени жизни св. Иустина, да и в дальнейшем Церковь не обладала такими материальными мощностями, чтобы произвести замену какого-либо слова в большинстве рукописей Септуагинты по всему Средиземноморью; в-третьих, иудеи, продолжая пользоваться этим переводом как минимум до времен Юстиниана, могли указать на разночтение в нем самом, а не только на расхождение с переводом Акилы; в-четвертых, это разночтение, коснись оно действительно рукописей самой Септуагинты, не осталось бы незамеченным такими дотошными справщиками, как Ориген, Юлий Африкан и блж. Иероним, которые отнесли бы его к вопросам, требующим научного решения. В-пятых, наконец, употребление слова *νεῆνις*, что значит «девушка» в смысле, параллельном смыслу слова «юноша» (*νέος*), т.е. означает прежде всего *нового*, не испорченного человека, не стало бы критическим для христианской экзегезы, на что указывал св. Иоанн Златоуст в своем комментарии данного стиха.

Итак, в тексте Септуагинты действительно было слово *παρθένος*, и оно выражало вполне сознательный выбор самих переводчиков, имевших в виду грядущие события и еще не нуждавшихся ни в какой аккомодации одного прошлого с другим прошлым. Что именно выражало принятое ими решение?

NEANIS

Акила, Симмах и Феодотион согласно передают *נַעֲנִיץ* как *νεῆνις*. Уже отмечалось, что в этимологии слова главный акцент сделан на новизне, молодости; *νεῆνις* {девушка} относится к *νέος* {юноша} так же, как *נַעֲנִיץ* относится к *נָעֻץ*. Аналогичную пару составляли *נָעֻץ* {мальчик} и *נַעֲנִיץ* {девочка}, указывавшие на широкий возрастной диапазон — от ребенка до человека, созревшего для семейной жизни.

Слово νεᾱνις не выражает специально идеи девства, оно, в отличие от παρθένος {дева} и γυνή {жена}, нейтрально к нему¹. Везде, где такая нейтральность возможна, т.е. где вопрос о физической невинности не стоит на первом плане, Септуагинта переводит слово מלע в соответствии с указанной параллелью. Это не значит, что такой перевод более точен: оба слова — как מלע, так и לע — слишком редки для того, чтобы с уверенностью судить об этом; однако лексически он легко объясним.

Рассмотрим, как еще переводится в Септуагинте слово מלע и однокоренные с ним:

καὶ ἔσται ἡ παρθένος, ἥ ἂν ἐγὼ εἶπω...	Быт 24:43	היה העלמה היצא לשאב תרמאי אליה...
ἐλθοῦσα δὲ ἡ νεᾱνις ἐκάλεσε τὴν μητέρα τοῦ παιδίου	Исх 2:8	ותלך העלמה ותקרא את אם הילד
Ζαχαρίας καὶ Ὁζιήλ, Σεμι- ραμῶθ, Ἰεϊήλ, Ὠνί, Ἐλιάβ, Μασαίας, Βαναίας ἐν νάβλαις ἐπὶ ἀλαιμῶθ	1 Пар15:20	וזכריה ועזיאל ושמירמות ויחיאל ועני ואליאב ומעשיהו ובניהו בנבלים על עלמות
ὑπὲρ τῶν κρυφίων ψαλμός	Пс 45:1	על עלמות שיר
προέφθασαν ἄρχοντες ἐχόμενοι ψαλλόντων ἐν μέσῳ νεανίδων τυμπανιστριῶν	Пс 67:26	קדמו שרים אחר נגנים בתוך עלמות תופפות
ἵχνη ἀετοῦ πετομένου καὶ ὁδοῦς ὄφεως ἐπὶ πέτρας καὶ τρίβους νηὸς ποντοπορούσης καὶ ὁδοῦς ἀνδρὸς ἐν νεότητι	Притч 30:19	דרך הנשר בשמים דרך נחש עלי צור דרך אניה בלב ים ודרך גבר בעלמה
ὁσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα· μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου. διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε	Песн 1:3	לריח שמניך טובים שמן תורק שמך על כן עלמות אהבוך
ἐξήκοντά εἰσιν βασιλίσσαι, καὶ ὀγδοήκοντα παλλακαί, καὶ νεάνιδες ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός	Песн 6:8	ששים המה מלכות ושמנים פילגשים ועלמות אין מספר

¹ Однако эта нейтральность агностического свойства, так что использовать ее для положительного решения вопроса, не имеется ли в виду в Ис 7:14 «молодая женщина», состоящая в браке, можно было бы только в виде зацепки. Нередко νεᾱνις без всяких дополнительных разъяснений означает именно невинную (Сир 20:4) или очень юную девушку, как синоним слов παῖς и παιδίσκη {отроковица} (Руфь 2:5,6, 3 Цар 1:2, 4 Цар 5:2). В евр. тексте во всех этих стт. — נערה.

Первым прецедентом перевода термина, который дан в наиболее авторитетном для всей традиции LXX тексте книги Бытия, было слово *παρθένος*. Однако этот прецедент вплоть до книги пророка Исаии более не повторяется, и всякий раз характер перевода может быть объяснен из контекста.

В книге Бытия рассказ ведется от лица раба, посланного Авраамом за невестой для Исаака. Стоя у колодца, он смотрел на женщин, приходящих набрать воды, имея намерение обратиться к одной из них, а именно к незамужней девушке, с просьбой напоить верблюдов. Увидев Ревекку, старый слуга понял, что она была не только свободной, но «девой, которую не познал муж» (ст. 16). Слова *למל* {дева}, *למל* {девочка} и *למל* {девственница} без различия переводятся в этом тексте словом *παρθένος*, которое призвано подчеркнуть, очевидно, состояние невинности.

В книге Исход речь идет о сестре Моисея, которую египетская царевна просит найти для спасенного ею младенца кормилицу из еврейских женщин. Очевидно, что сама девушка не выглядит взрослой замужней женщиной, способной выкормить ребенка, поэтому название *עַבְדָּת* в данном случае указывает на ее юный, добрачный возраст.

В книге Паралипоменон, как и в 45-м псалме, мы имеем дело с музыкальными терминами. Согласно распространенному в нынешнее время толкованию *למל* (*аламоф*) — это «девичий» тембр голоса, которым было предписано исполнять некоторые ритуальные песни¹. Однако Септуагинта этого толкования решительно не поддерживает, в одном случае просто транслитерируя еврейское слово (*ἀλαμώθ*), как будто речь идет о настройке инструмента, название которого тоже транслитерировано (*νάβλαις*), а в другом — давая ему перевод, важный с точки зрения вопроса об этимологии, который будет рассмотрен ниже.

В 67-м псалме описывается храмовая процессия: «Впереди пойдут князья рядом с певцами, среди дев с тимпанами». Ясно, что речь идет о молодых девицах², потому что замужним женщинам составлять хор с посторонними мужчинами было бы не-

¹ Однако в коммент. р. Шломо Ицхаки это просто «название музыкального инструмента».

² Что вообще с тимпанами выходили в хороводе именно девственницы, можно видеть из Иер 31:4.

прилично¹. Но и девственница, несмотря на юность, по еврейскому семейному праву могла иметь статус замужней². Слово *ve'ayin* указывает здесь только на возраст участниц шествия, все остальное было ясно читателю из контекста.

В 30-й главе Притчей переводчик читал не *למלה* {к девице}, как современный еврейский текст, а *לעולם* {в юности}. Судя по тому, что его версия представляет собой *lectio difficilior*, она более правильна³. Притча ставит в один ряд «след орла, летящего в небе, путь змея на скале, стезю корабля, плывущего по морю, и путь мужа в юности». Все эти явления быстро исчезают, характеризуются неисследимостью и непредсказуемостью. Таким образом, юность понимается здесь как первый период жизни, который заканчивается со вступлением во вменяемый возраст⁴. Этого рода сравнение было довольно устойчивым в еврейском предании, судя по мидрашу Когелет Рабба, в котором сказано, что «нет причин радоваться уходящему кораблю, ибо никто и не знает, какова будет его участь, какие моря и бури встретит он на

¹ Вообще женщины издревле участвовали в религиозных процессиях, но шли отдельно, как видно из описания этого в кн. Иудифь. При этом они, видимо, не должны были участвовать в храмовых церемониях. Распространенный у многих народов запрет на участие взрослых женщин в определенных культовых практиках, видимо, распространялся на иерусалимский Храм, о чем косвенно можно судить на основании полемического тезиса в одном из произведений, направленных против язычества: «Как им считаться богами? Ведь женщины служат богам серебряным, золотым и деревянным» (Посл Иер 29).

² *לעולם נעוריה* (Иоил 1:8). Букв. значение ст. таково: «Рыдай, как дева, препоясавшись вретисцем, о господине юности своей». LXX дают интерпретативный пер.: *θρήνησον πρὸς με ὑπὲρ νύμφην περιεζωμένην οὐκ ἔτι τὸν ἄνδρα αὐτῆς τὸν παρθενικόν* {Рыдай по Мне более, чем невеста, препоясавшаяся вретисцем, о муже своем, девственнике}. После обручения и даже заключения брака в слишком юном возрасте оба супруга до достижения совершеннолетия должны были сохранять невинность (см.: Талмуд. Т. 3. С. 112, прим. 4); в этот промежуток времени муж мог умереть и оставить жену вдовой-девицей.

³ Примечательно, что ее поддерживают не только сир., лат. и араб. пер., но также пер. Уиклифа, выполненный с неизвестной рукописи MT (Niessen R. The Virginity of the *למלה* in Isaiah 7:14 // *Bibliotheca Sacra*. 1980. № 2. P. 139).

⁴ Что это действительно соответствует воззрениям эпохи на воспитание, видно, напр., из одного дидактического совета: «Если твой сын оставит свою юность кротким и мудрым, то научи его письму и мудрости» (Сир. Менандр. 9). Здесь явно ранняя юность представлена как время формирования характера, только по исходам которой можно решить, годен ли юноша для обучения более тонченным навыкам.

своем пути», а также не надо радоваться рождению человека, но, «когда человек умирает, всем следует радоваться и благодарить, что он покинул этот мир с добрым именем»¹.

В 1-й главе Песни песней говорится о том, что девицы возлюбили Жениха ради благоухания его имени, подобного разлитому миру. Согласно Мехильте (Бешаллах, Ширах 3) речь идет о девах, еще не познавших собственной любви, которая заключена в словах «Возлюбленный мой — мне, и я — ему» (ср. аналогичное толкование Оригена)². Поэтому они, как подростки, текут вслед влюбленных. Это те же самые девицы, которых, как замечено в гл. 6-й, «без числа» имеется в наличии, т.е. девиц созревающих, о которых еще не сговорились их отцы.

ΠΑΡΘΕΝΟΣ

Итак, почему переводчик пророчества Исаии решил воспользоваться единственным прецедентом и передать *למלך* именно как *παρθένος*? Можно было бы закрыть этот вопрос, просто сославшись на то, что прецеденты из книги Бытия были наиболее авторитетными, а всех случаев искомого перевода не так много, если бы сама фраза «Се, Дева во чреве приимет и родит» не была очень уж необычной.

Слово *παρθενία* {девство} выражает не только физиологическое, но и гражданское состояние (ср. Сир 15:2, 42:10; 4 Мак 18:7–8), а также, возможно, нравственное. Последний смысл дает возможность объяснить, как словом *παρθένος* называется Дина (в евр. *דִּינָה*), несовершеннолетняя дочь Иакова, которую против ее воли ввел к себе в дом Сихем, сын Еммора (Быт 34:3)³. Вопреки А. Эймелеус⁴, этот единственный случай нельзя считать основанием для анализа словоупотребления в

¹ Мидраш VI–VIII вв., восходящий к IV в., согласно Гиршману, который и приводит цитируемый текст по Оксфордской рукописи, см.: *Гиршман*. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней Античности. С. 112, 116.

² См.: *Finkelstein L. Akiba: Scholar, Saint and Martyr*. New York, 1936. P. 213.

³ Дина, по-видимому, названа здесь *παρθένος* как малолетняя, чем подчеркивается ее несоучастие в преступлении. Так, в начале 30-й гл. кн. Юбилеев: «А она была маленькой девочкой (*יְלֵדָה* : *עַלְיָה*) двенадцати лет». Феодот считает ее одиннадцатилетней и называет поэтически *κοῦρη* {девой} за ее «безукоризненный нрав» (*Евсевий*. Пригот. IX. 22).

⁴ *Aejmelaeus. Von Sprache zur Theologie: methodologische Überlegungen zur Theologie der Septuaginta*. P. 26.

Ис 7:14 LXX, так как он представляет собой исключение на фоне вполне определенных данных: а) термин *κοράσιος παρθένικος* синонимичен термину *κοράσιος ἄφθωρος* (Есф 2:2); б) в книге Сираха употребляется особый глагол *ἁποπαρθενῶσαι* {разрешить узы девства} (Сир 20:4); в) «жена юности», т.е. первая жена (ср. Мал 2:14–15), с которой разрешаются узы девства супруга, также называется «женой девства» (*γυνὴ παρθενίας*, Сир 15:2); г) конкретно в книге Исаии *παρθένος* всегда служит переводом слова בְּתוּלָה¹.

Надо попытаться представить себе, о ком говорил Исаия, в восприятии переводчика. Иудейское предание видит в обещанном младенце царя Езекию, а в «деве» — молодую жену царя Ахаза, о которой истории ничего не известно. Эта версия не согласуется с цифрами, так как Езекия уже родился ко времени восшествия на престол своего отца. Положим, переводчик мог не обращать внимания на цифры, как это нередко делала сама иудейская традиция². Но есть и другие признаки, судя по которым он рассматривал весь фрагмент как мессианский и эсхатологический. Во-первых, это исключительность антропологии самого младенца, который «прежде чем познает или изволит злое, выберет благое» (ст. 15). Во-вторых, возведенное в конце главы царство благоденствия, когда «всякая гора целиком вспашется, ибо туда не придет страх» (ст. 25). Оба признака представляют собой интерпретирующие чтения, расходящиеся с традиционным пониманием Масоретского текста.

Итак, переводчик знал, что пророчество является мессианским. Между тем несколько дальше по тексту книги он должен был перевести фразу: «И приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына. И сказал мне Господь: нареки ему имя: Магершелал-хаш-баз, ибо прежде нежели дитя будет уметь выговорить: отец мой, мать моя, — богатства Дамаска и добычи Самарийские понесут перед царем Ассирийским» (Ис 8:3–4). Читатель мог отождествить это событие с предсказанным ранее, так как оба они связываются каким-то образом с нашествием царя Ас

¹ Dennert B.C. A Note on Use of Isa 7:14 in Matt 1:23 through the Interpretation of the Septuagint // Trinity Journal. 2009. № 1. P. 100.

² «Цифры — слабое место традиции» (Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996. С. 44). Раввины «слепы к хронологии» — добавляет другой евр. ученый (Hoffman L.A. Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy. Bloomington and Indianapolis, 1987. P. 83).

сирийского. Как представляется нам, в предупреждение такого смешения переводчик счел нужным разделить рождение Мессии от обычного человеческого рождения наименованием его матери парθένος. Не ограничившись этим, он и зачатие описал двумя разными глаголами: ἐν γαστρὶ ἔξει {во чреве зачат} для Девы, ἐν γαστρὶ ἔλαβε {во чреве приняла} для пророчицы¹.

В действительности, отождествление пророческого сына с именем-угрозой Магер-шелал-хаш-баз и Еммануила, проводимое на основании стт. 8:8 и 8:10², некорректно, потому что здесь речь идет о нашествии ассирийцев уже на Иудею, которое произошло значительно позже. Вообще роль Мессии в книге Исаии (см. гл. 9) такова, что при внимательном чтении его никак нельзя смешать ни с сыном самого пророка, ни с царем Езекией, ни с кем-либо из деятелей израильской истории даже после эпохи плена, вплоть до времени создания Септуагинты. А поскольку греческий перевод книги, судя по его экзегетическим интенциям, отличается повышенной чувствительностью к мессианским и эсхатологическим мотивам, видеть в пророчестве о зачинающей Деве особое «знамение», относящееся к отдаленному времени, для толковника было естественно.

Переводческая этимология

Попытаемся теперь восстановить ход мысли древнего переводчика, встретившего в еврейском тексте слово מַלְאָךְ. Поскольку создатели Септуагинты были евреями, можно предположить, что это слово они хорошо знали и могли переводить его не задумываясь³. Но редкость его употребления, как и разнообразие перевод-

¹ В евр. в обоих стихах употреблен глг. הָרָה {беременеть} в разных грамматических временах.

² См. аргументы в пользу такого отождествления: Ветхий Завет на страницах Нового. Т. I. С. 47–48.

³ Сравнительная семитология не столько добавляет к этому, сколько требовалось бы для решительного прояснения вопроса. Словарь Брауна-Драйвера-Бриггса приводит араб., сир., сабейские и финикийские, араб. однокоренные как ж., так и м.р.: все они относятся к человеку в состоянии юности, расцвета жизненных сил. В некоторых случаях значение — «слуга» (ср. русск. «девушка», «отрок»), т.е. речь идет о человеке, зрелом физически, но зависимом социально. В текстах на др.-евр., однако, слово מַלְאָךְ нигде не означает служанку. Отдельного упоминания заслуживают араб. غلام {стать страстным} (отсюда غلام — юноша) и علم {узнать, изучить} (отсюда علم — сведущий). Итак, общий смысл слов этого

ческих решений, располагает к другому взгляду: слово выражало категорию, неудобопередаваемую на греческом языке, а может быть, уже не вполне понятную во время работы переводчиков.

Однокоренным со словом לָלַע, кроме לָע {юноша} и לָוַע {юность}, по-видимому является также לָוַע {век, греч. αἰών}, означающее как прошлое, так и будущее, но во всяком случае завершившееся или совершенное время¹. В современном иврите существует ряд однокоренных слов со значениями «терять», «скрываться»². Значение общесемитской корневой основы этого слова считается неясным, но предполагают, что первоначально оно выражало пространственное расстояние, и только в дальнейшем стало прилагаться к удаленности по времени³. Выражение в Пс 43:22 לָלַע לְבָבִי {сокровенные [намерения] сердца} имеет ту же корневую основу. Поэтому то, что в Септуагинте аламоф понят не как музыкальный инструмент или тембр голоса, но как указание на способ исполнения — ὑπὲρ τῶν υἱῶν Κορέ, ὑπὲρ τῶν κρυφίων {для сыновей Корея, для скрытых}⁴, может и не быть одним из переводческих недоразумений. Есть много указаний на то, что древнееврейская молитвенная традиция знала практику тайного произнесения молитв⁵.

корневого гнезда клонится к понятию зрелости, т.е. речь идет о возрастной характеристике. Можно добавить, что в Ис 7:14 мы имеем одно из древнейших употреблений; с тех пор оттенки смысла в родственных языках могли меняться. Еще более древнее — в некоторых угаритских текстах, где слова *blt* (аналог евр. בָּלַח) и *glmt* (аналог евр. לָלַע) используются как параллельные, синонимичные (см.: *Movinkel S. He That Cometh. (1956). P. 113 ff.*; по ссылке: *Brownlee W.H. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. New York, 1964. P. 279*).

¹ Ср. эфиоп. **ለአዳም** (алэм), по одному из определений Дильмана, *tempus remotissimum*.

² Отметим, что близкой по значению является корневая основа термина בחול — «отделять». См.: *Wenham G.J. Betûlâh 'A Girl of Marriageable Age' // Vetus Testamentum. 1972. № 3. P. 326*.

³ *Brin G. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. P. 277*.

⁴ В цитиrowавшемся ст. 1 Пар 15:20 Лукиановская рецензия тоже дает чтение в согласии с надписанием 45-го псалма, ср. в Слав: **со глѣми тѣйны похѣ**. Видимо, в противоположность ст. 19: **каї ої ѱалтѣдої... ѣн кумбѣлоїс халкоїс тоу ѣкоуѣћѣѣи поћѣси** {псалмопевцы... на кимвалах медных громко играли}. Ср. тж. надписание Пс 9.

⁵ «Пусть они вместе запоят, как поющие в сердце своем» (Ос 7:2); «...руками сражаясь, а сердцами молясь Богу» (2 Мак 15:27); «С четырех оснований прекрасной тверди они произ[несут] беззвучно Божественное прорицание» (11Q17 VIII. 4-5); «...и шептать молитвы» (4QDib Ham V. 16).

Обрядовый смысл «сокрытости» девицы мог объясняться обычаем распустать волосы и покрывать голову при первом вступлении в брак (Кетуббот II. 1). В гражданском смысле, возможно, עלמה в древности считалась «сокрытою» таким же образом, как «потерян», т.е. уже или еще не явлен, прошлый и будущий «век» (עולם). Судя по увещаниям Сираха хранить честь дочерей (Сир 7:26, 26:12, 42:9–11), переходный возраст считался опасным, и девочка должна была вести практически жизнь затворницы¹. Поэтому עלמה не поддаются исчислению (Песн 6:8) — они скорее всего вовсе незаметны, безлики, но сами видят Жениха сквозь решетчатые оконца, в которые проникает аромат его имени (ср. Песн 1:3). О «скрытых девах» (κατάκλειστοι τῶν παρθένων, αἱ κατάκλειστοι παρθένοι) неоднократно говорит иудео-эллинистическая литература (2 Мак 3:19, 3 Мак 1:15–16), хотя смысл их «сокрытия» не вполне ясен — идет ли речь о принципиальном безбрачии, либо о подготовке к браку. Возможно, это те самые вышивальщицы, ткавшие храмовую завесу, которые упомянуты в сирийском Апокалипсисе Варуха².

К этому можно прибавить, что еврейский текст в одном месте, опираясь на созвучие, ставит «девушку» (עלמה) в параллель «вдове» (אלמנה), причем из контекста главы (стт. 1–3 и 5–6) ясно, что подчеркивается именно безмужнее и бесплодное состояние женщины, которая называется то «немучившейся родами», то «оставленной» и «отверженной».

אל תיראי כי לא תבושי
ואל תכלמי כי לא תחפרי
כי בשת עלומיך תשכחי
וכרפת אלמותיך לא תזכרי עוד

Не бойся, ибо не будешь посрамлена,
И не смущайся, ибо не будешь унижена.
Ибо посрамление девичества твоего забудешь,
И унижение вдовства твоего более не вспомнишь.

Еще более важным для нашей этимологии является одно изречение из трактата Недарим: «Р. Александри сказал от лица р. Хийи бен Аббы: Больной не восстанет от болезни, пока не отпу-

¹ О тонкостях возрастных различий в дальнейшем развитии евр. традиции см.: Талмуд. Т. 4. С. 281, прим. 3.

² Ср.: Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы. С. 87, прим. 63.

стоятся ему все грехи, как написано: «Он прощает все беззакония твои, исцеляет все недуги твои» [Пс 102:3]. Р. Хамнуна сказал: Он возвращается в дни своей юности (חזור לימי עלומים), ибо написано: «Тогда тело его делается свежее, нежели в молодости (מנער); он возвратится к дням юности своей (ישוב לימי עלומיו)» [Иов 33:25]» (ВТ Недарим 41a)¹. В другом месте книги Иова «юность» является синонимом «здоровья» (Иов 20:11)². Итак, редкое слово עלומים, употреблявшееся всегда во множественном числе, означало тот возраст, когда человек еще не совершил греха, т.е. либо тот, который описывает апостол Павел, говоря от лица всякого человека: «Я жил некогда без закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (Рим 7:9–10), либо, что наиболее близко по смыслу ко всем приведенным выше контекстам, самую границу выхода из него. Следовательно, по существу наиболее точно было бы перевести термин מללז прилагательным «невинная», прежде всего имея в виду моральное состояние.

Сказанное позволяет прояснить некоторые моменты в евангельском тексте, писатели которого, по всей видимости, принадлежали к той же традиции понимания пророческого слова, что и переводчик 7-й главы кн. Исаии. Так, можно понять, почему Мария говорит ангелу: «Я мужа не знаю» (Лк 1:34). Она обручена мужу, но еще не введена в его дом³, или не «освящена»⁴. Понятен и мотив, по которому Иосиф хочет отпустить Марию, узнав, что Она беременна и «не желая огласить Ее» (Мф 1:19). Поскольку

¹ Пер. этой фразы в LXX не вполне ясен относительно подстрочника с евр.: ἀπαλυνεῖ δὲ αὐτοῦ τὰς σάρκας ὥσπερ νηπίου, ἀλοκαταστήσει δὲ αὐτὸν ἀνδρωθέντα ἐν ἀνθρώποις {обновит ему плоть как у младенца, восстановит его как человека в пору возмужания}. Возможно, это интерпретация, которая говорит о том, что עלומים рассматривалась переводчиком как наиболее цветущий возраст юноши (ср.: Платон. Хармид 154bc). Однако нет уверенности в том, что оригинал этого чтения соответствовал МТ.

² חשבו מללז על עפר תשב. Син интерпретирует: «Кости его наполнены [грехами] юности его, и с ним лягут они в прах». LXX: ὁστὰ αὐτοῦ ἐνεπλήσθησαν νεότητος αὐτοῦ, καὶ μετ' αὐτοῦ ἐπὶ χώματος κοιμηθήσεται {кости его переполнены юностью его, но с ним в могилу ляжет она}. Здесь явное противопоставление тому, кто «возвратится к дням юности своей».

³ О введении в дом см. Йевамот II. Трапезы обручения и свадебная в Иерусалиме различались (Мегилла, Тосефта 4. 15). «Дочь все время во власти отца, доколе не перейдет во власть мужа путем ниссуин (вариант: доколе не войдет в хуппу)» (Кетуббот IV. 5).

⁴ «Освящение» жены производится «посредством денег, документа или сожительства», причем распоряжается этим отец (Кетуббот IV. 4).

Она еще имеет возможность перейти к другому жениху, Иосиф, «будучи праведным», надеется, что тот, кто, как он думает, обольстил девушку, возьмет Ее к себе¹. Это значит, что речь идет о девице, находящейся в начале жизненного пути, в той поре, когда понятие греха еще только вступает в свою законную силу².

Переводческая экзегеза

По мнению У. Браунли, в пророчестве Ис 7:14 переводчик усмотрел не предсказание о персональном рождении, а «идею соборной матери (corporate mother), дающей жизнь Мессии-царю»³. Он выбрал слово *παρθένος*, опираясь на прецеденты, которых немало в пророческих текстах, когда Израиль или Иерусалим называется «девой» (*בתולה*). Хотя персональный характер мессианских ожиданий, а следовательно, и важность персонального рождения Мессии в книге Исаии не подлежат сомнению, отмеченный этим исследователем экзегетический момент важен для понимания характера уже не столько перевода, сколько самого пророчества в связи с уже рассматривавшимся выше понятием «остаток».

Так, во время нашествия ассирийцев, при угрозе голода в Иерусалиме, Исаия приходит к царю Езекии с таким «знамением»: «Ешьте в этот год выросшее от упавшего зерна, и на другой год — оставшееся (*τὸ κατάλειμμα*); а на третий год сейте и жните, и садите виноградные сады, и ешьте плоды их. И уцелевший в доме Иудином остаток (*οἱ καταλειμμένοι*) пустит опять корень внизу

¹ Обрученная не считается женой и не подлежит закону об испытании подозреваемой в измене (Сота IV. 1). См. тж.: *Ветхий Завет на страницах Нового*. Т. I. С. 46.

² Подтверждается сказанное и более широким, уже выходящим за пределы новозаветного канона контекстом традиции. Как суммирует ее Аверинцев, «Иосиф был избран священниками Иерусалимского храма для того, чтобы хранить посвященную Богу девственность Марии, когда по достижении совершеннолетия (12 лет) ее дальнейшая жизнь девственницы в храме стала невозможной по ритуальным причинам» (Аверинцев С.С. Иосиф Обручник // Аверинцев С.С. София — Логос. Словарь. С. 88). Понятно, что, с ритуальной точки зрения, удаление Девы из храма должно было совершиться еще *прежде* того, как у нее показались бы признаки совершеннолетия. Поскольку же, согласно преданию, Мария так и осталась нескверной, для традиции нет особенного затруднения в том, сколько именно лет Ей было во время Рождества: все равно Она оставалась *πᾶν* и *παρθένος* согласно установленному значению.

³ Brownlee. Op. cit. P. 280. Автор указывает на Мих 4:10 и 5:2 как вероятные непосредственные источники такой интерпретации.

и принесет плод вверху, ибо из Иерусалима произойдет остаток (οἱ καταλελειμμένοι), и спасенное (οἱ σωζόμενοι) — от горы Сиона. Ревность Господа Саваофа соделает это» (Ис 37:30–32). Здесь важнейшее для библейской антропологии понятие «остаток» через перевод фактически отождествлено с самородными растениями (רִשְׁוֹן, Слав: ѣже ѿ нѣбѣ растѣтъ). Знамение, по мысли переводчика, заключается в том, что как «остатка» зерна довольно для прокорма осажженных, так и «остатка» народа — для его возрождения. Аналогичным образом слова пророка, по чтению Септуагинты, о том, что, «если бы Господь не оставил нам семени (евр.: *остатка малого*), мы стали бы как Содом...» (Ис 1:9), прочитываются через норму Моисеева закона, согласно которой сухое, т.е. непроросшее, девственное семя не оскверяется даже трупной кровью гадов, упавших на него, и годно для сеяния (Лев 11:37).

Бесплодие, стерильность в Ветхом Завете является проклятием. Но в эпоху, когда над народом довлеет проклятие за грех, вещи меняются местами, признаки проклятия становятся признаками благословения, как и наоборот: богатых ждет пленение, убогие останутся на земле и т.п.¹ Так, в начале 54-й главы: «Воскликни, немучившаяся родами!» Затем следует удостоверение, которое по версии LXX звучит следующим образом: «Не как жену оставленную и малодушную призвал тебя Господь, и не как жену юности возненавиденную» (Ис 54:6)². Все начинается сначала: Сион еще не болел муками рождения, он не был женой и не был отвержен. Ономатологическая игра отрицательной частицей³, возможно, связана с обещанием, что Иерусалим «прозовется... городом неоставленным» (ст. 62:12)⁴. Эту картину дополняет еще одно пророческое обетование по греческому чтению: «Вот, Я *создаю* тебя, [но] не как кузнец, раздувающий угли и делающий сосуд для употребления: Я же создал тебя не для гибели, чтобы истлеть, [как] всякий сосуд тленный» (стт. 54:16–

¹ О значении бесплодия см. подробнее: Ветхий Завет на страницах Нового. Т. II. С. 46–47. Авторы этой книги, однако, не устанавливают параллели между бесплодием и девством.

² כִּי כַאֲשֶׁר עֲזֹבָה וְעֲצוּבָה רוּחַ קָרָאךְ יְהוָה וְאֵשׁ נְעוּרִים כִּי תִמָּאֵם אָמַר אֱלֹהִים {Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и как жену юности, которая была отвержена, говорит Бог твой} (Син). Явно в основе перевода LXX лежит другое чтение этого ст.

³ Она имеет аналог в Ос 1:8 и 2:23.

⁴ Евр.: עֵיר לֹא נִעְזְבָה, т.е. с тем же глг., что и в Ис 54:6.

17). Ранее, в главе 32-й, описывается путь возвращения земле плодородия и превращения ее в эсхатологическую обетованную страну. Вначале указывается на исчезновение сельского хозяйства и прекращение городской жизни; земля зарастает, как после грехопадения Адама, тернами и волчцами, в человеческих постройках находят убежище дикие животные. Все это продолжается до определенного времени: «Доколе не излиется на нас Дух свыше, и сделается пустыня Хермелем, а Хермель будет считаться дубравой... и почиет в пустыне суд, а правда на Кармиле водворится... и будут живущие в дубраве надеяться [на урожай], как и те, что на поле. Блаженны сеющие при всякой воде, где вол и осел топчутся» (стт. 32:15–20 LXX). Подробный комментарий этого отрывка потребовал бы разъяснения многих посторонних для нашей темы деталей; ограничимся здесь указанием на то, что земля, в понимании переводчика, возвращается к своему состоянию до грехопадения, когда разделения на лес, пастбище и пашню еще не существовало¹.

Тема «пустыни, земли незасеянной», где у Господа вырос «начаток плодов Его», имеется также у пророка Иеремии (стт. 2:2–3), согласно которому, по чтению греческого текста, земля Израилева называла Бога «домом, отцом и вождем девства (ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας) своего» (ст. 3:4), но все это было утрачено. Спасение земли от последствий проклятия, каковыми являются сорные растения (ср. Быт 3:18), фактически возвращает ее в девственное, необработанное состояние². Отсюда призыв: «Распахните себе новые нивы и не сейте между тернами» (Иер 4:3). Аналогичным образом возвращение страны к вере в Бога мыслится как обратное превращение из обесчещенной женщины в деву: «Возвратись, дева (παρθένος) Израилева, вернись в города твои,

¹ Ср. Иез 34:25, где описывается идеальное состояние обетованной земли в правление эсхатологического царя Давида: «И завещаю Давиду завет мира, истреблю зверей злых с земли, а они поселятся в пустыни, надеясь уснуть в дубравах». Сон здесь означает, вероятно, прекращение обычного сельскохозяйственного труда, подразумевающего борьбу с лесом и пустыней; он может быть намеком и на смерть, в которой сохраняется надежда на «прорастание» новой жизни.

² Эта регулярная пророческая тема не осталась без отражения в позднейшем иудейском предании об Иерусалиме, согласно которому «разрушение принесло ему прощение» (Берахот, Тосефта 1, 13), и «шехина... не возвратится туда, пока он не станет "горой", [то есть местом пустынным]» (Там же).

рыдающая. Доколе отворачиваешься, дочь обесчещенная? Ведь Господь соделал спасение в новом насаждении» (стт. 31:21–22). Последняя фраза особенно заслуживает внимания, так как показывает, что тема возвращения девства образует устойчивую связь с темой нового семени, которая, в свою очередь, восходит к теме остатка и является важной стороной понятия о Мессии. Также и пророк Иезекииль в 36-й главе затрагивает неоднократно повторявшийся у Исаии мотив бездетной, «пустой» (греч. *στεῖρα*) земли, которая будет рождать.

Приведенные материалы позволяют установить экзегетический контекст для перевода Ис 7:14. Им был не только мотив Израиля как вечной девы (для Бога) и матери (для народа), но также мотив утраты и возвращения девства¹. В связи с этим существенно, что пророк обращается не к одному царю Ахазу, а ко всему «дому Давидову», т.е. ко всей династии, что подчеркивается также множественным числом глагола: *καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανοὴλ* {назовете имя Ему Еммануил [т.е.: С нами Бог]}. Тем самым он дает понять сразу две вещи: с одной стороны, Младенец будет наследником этого дома, как и было предсказано изначально; с другой стороны, «Сам Господь даст вам знамение: се, Дева во чреве зачнет», поскольку надежды, возложенные на дом Давида и его царское семя по мужской линии, не оправдались. «Знамением» здесь называется не только чудесное зачатие, но и рождение Младенца, и вся Его деятельность. А именно, поскольку речь идет, согласно контексту, о знамении спасения, то, проецируя обстоятельства места и времени на эсхатологическую перспективу, следует видеть в нем знамение Завета. Иными словами, вопрос, на который отвечает пророк, можно было бы сформулировать так: «Каким будет знак, что мы теперь спасены?» Мессия — предмет Завета, т.е. обязательство со стороны Бога (ср. Ис 42:6, 49:6). Значит, вопрос относился к признакам Его появления. Главный признак усматривается в том, что считается невозможным в обычном историческом времени,

¹ Встречается этот мотив, как символический, и в позднейшем иудаизме, где, напр., в молитвах судного дня призыв «научить нас каяться, как прозелиты, сочетается с надеждой стать вновь, как прозелиты, невинными, подобными невестам» (*Шмаина-Великанова. Книга Руфи как символическая повесть. С. 206*). Определение «прозелиты — девы» в мидраше Тахнума на кн. Бытия (см. там же), возможно, является отголоском толкования Песн 1:3 «девицы (חלמו) возлюбили тебя».

но что является единственно необходимым вследствие исторического поражения дома Давидова. Переводчику, без сомнения, было известно, что после возвращения из плена ни один потомок «от семени» царя Иехонии, который был прямым потомком Ахаза, не сядет на престол Давида (Иер 22:30). Это могло иметь важное значение ввиду того, что внуком Иехонии считался Зоровавель (Мф 1:12), назначенный персидским наместником Иудеи по возвращении переселенцев, но так и не ставший царем. Если династия, согласно евангелисту Матфею, не прерывалась, а переводчик жил в III или II в. до н.э. и также знал об этом, для него естественно было, учитывая все сказанное выше, ожидать Христа не от семени дома Давидова, но от Девы из этого же дома, которая «во чреве зачнет».

2.5. Страдания и смерть

а) Неизбежность страданий

Выше было показано, что литература Премудрости содержит и обосновывает мысль о страданиях праведника и мудреца как неизбежности. В иудейской традиции эта мысль распространяется и на Мессию. Показателен в этом отношении диалог авторитетных раввинов по вопросу об имени грядущего Помазанника:

Сказал Рав: Мир был создан только ради Давида. Шмуэль сказал: Ради Моисея. Р. Йоханан сказал: Ради Мессии.

Как ему имя? Ученики р. Шилы говорили: Его имя Шило, как сказано: Пока не придет Шило. Ученики р. Янная говорили: Его имя Йиннон, как сказано: Прежде солнца имя ему Йиннон. Ученики р. Ханины говорили: Его имя Ханина, как сказано: Там, где Я не дам вам Ханина. Некоторые говорили: Его имя Менахем, сын Езекии, как сказано: Ибо Менахем, который оживил бы душу мою, далеко.

Раввины сказали: Его имя Прокаженный Ученый, так как написано: Поистине, он взял на себя наши немощи и понес болезни, а мы думали, что он был прокаженный, наказанный и униженный Богом (ВТ Санхедрин 98b).

Диалог содержит типичную для талмудической традиции самоиронию, когда каждая из школ мудрецов представляется присваивающей себе имя Мессии с опорой на ситуативное

толкование библейских текстов: Шило — это *hap. leg.* שִׁילָה (Быт 49:10), совпадающий с названием города Силома. В связи с глг. שָׁלוֹ {быть спокойным} это имя переводят или как «Примиритель» (Син), или в значении «принимать дань» (РБО)¹. В оригинале перевода Септуагинты оно читалось, очевидно, как שָׁלוֹ {то, что ему}, отсюда интерпретирующий с эсхатологическим уклоном перевод: τὰ ἀποκεῖμενα αὐτῷ {то, что для него отложено; слав. ѿложѣнамъ ѿмѣ}². Слово Йиннон, которое напоминает имя р. Янная, есть часть фразы из псалма: לפני שמש ינון שמו (Пс 71:17), и также *hap. leg.*, что позволяет ученикам Янная производить над ним свои манипуляции. Гезениус наделял его значением «восходить» — «Прежде солнца *восходит* имя его»³. В Септуагинте стих переведен иначе: «Прежде солнца *пребывает* имя его». Имя Ханина означает «Милосердие», и опираются ученики р. Ханины на фразу пророка Иереми: אֲשֶׁר לֹא אֶתֶן לָכֶם חַיִּים {и послужите богам чужим денно и ночью там}, где Я не окажу вам милосердия} (Иер 16:13). Аналогичным образом имя Менахем значит «Утешитель», а цитата приведена из книги Плача Иереми: רָחֵק מִמֶּנִּי מִמָּוֶה מִשִּׁב נֶפֶשׁ {далеко от меня утешитель, который оживил бы душу мою} (Плач 1:16). Всем этим школам, носящим имена своих учителей, противопоставляются «раввины» (רבנן) как общность, которые от лица традиции называют Мессию не по имени, а согласно учению о нем, пользуясь не точным воспроизведением еврейского слова גָּלוּג {изъязвленный, прокаженный}, но его арамейским истолкованием, которое приводится в соответствие не с именем конкретного учителя, но с положением в обществе: שְׂמֵי דְרַבִּי רַבִּי שְׂמֵי, что буквально означает: «Белый [т.е. с белой, прокаженной кожей] из дома учителя — имя его». Тем самым ученая иудейская традиция, во-первых, относит Мессию к числу своих представителей, а во-вторых, признает его страдающим за грехи народа согласно 53-й главе пророка Исаии. Правда, на этом спор не заканчивается, и в трактате приводятся другие мнения, однако эти высказывания уже концентрируются вокруг цитат из Священного Писания, с опорой на которые мудрецы пытаются выяснить, кому «подобен» (כְּגוֹן) будущий Помазанник, а не вокруг вырванных из контекста слов.

¹ Ср. Словарь-указатель, с. 351.

² Ср. Septuaginta Deutsch, ad loc.

³ Ibid, ad loc.

Тема страдающего праведника занимает видное место не только в официальных иудейских источниках новой эры, где она очевидным образом связана с гонениями на еврейских ученых после восстания Бар Кохбы¹, но и в более ранней литературе. Она нашла свое отражение в таких произведениях, как Завет Моисея, Библейские древности, книги Маккавейского цикла, Псалмы Соломона и другие. Остается спорным, однако, вопрос о том, в какой мере эти страдания осмыслены как индивидуальные, а в какой мере — как олицетворяющие терпение всего народа, и, следовательно, также вопрос о собственно мессианском характере этих страданий. В кумранских источниках, которые представляют признанную ценность для исследования междузаветного иудаизма, можно заметить, наряду с особо пристальным и даже систематическим вниманием к теме страданий, смещение акцента именно на коллективность их. Так, замечательно толкование слов пророка Наума: «И блекнет цвет на Ливане» (Наум 1:4). Согласно кумранскому комментарию под «цветом» пророк подразумевает потомков первосвященника Садока и членов их собрания (4Q169, frs. 1–2. 7). Иными словами, речь *вообще* идет о праведниках из жреческого сословия, которые, как несправедливо отверженные и оскорбленные, противопоставляются иерусалимскому священству и официальной гражданской власти. Существенным отличием от понимания природы невинного страдания в более позднем иудаизме здесь является то, что главным источником его признаются не внешние для еврейского народа, но внутренние обстоятельства. На противопоставлении своей коллективной праведности — греховности большинства, также коллективной, строилась феноменология жертвенности, подобная той, которая в средневековой традиции будет основываться на отличии евреев от прочих народов, среди которых они рассеяны². У Браунли отмечает, что «ессеи считали себя избранниками, с которыми Бог обновит Свой завет, послав им пророка,

¹ При этом отмечается, что у раввинов «умирающий помазанник никогда, ни в одном тексте не представлен как сын Давидов; здесь некий мессианский образ, не имеющий ничего общего с образом Мессии — царя, сына Давида» (Куломзин Н., *прот.* Мессия-пророк. С. 198).

² Так, в документе «Устав общины» провозглашается: «Совет общины устойчив в правде для вечного насаждения, дом святыни для Израиля, основание Святого святых для Аарона... чтобы совершить *искупление* за землю... стена испытанная, драгоценный краеугольный камень... чертог святого святых для

подобного Моисею, для руководства... Они также думали о себе как о страждущем рабе Господнем, описанном у Исаии, который должен был искупить грех земли... Все эти надежды концентрировались вокруг Иудейской пустыни»¹.

Уклон в коллективистские интерпретации страданий праведника совсем не заметен в Септуагинте, что может быть связано с изначально широким социальным контекстом создания перевода. Правда, кумранское прославление *нищеты*, как отличительной особенности человека благородного происхождения в лукавое время, непосредственно предвосхищается традицией Псалтири, в особенности псалмов, надписанных именем Давида, для некоторых из которых Септуагинта, как перевод и как интерпретация, дает дополнительные свидетельства их древнего восприятия в мессианском смысле. Однако это может быть объяснено двумя главными обстоятельствами: во-первых, бедным происхождением самого Давида как родоначальника традиции; во-вторых, униженным положением его потомков, законных наследников престола, уже со времен установления клерикальной теократии в Иерусалиме. Таким образом, «идеология» нищеты еще ничего не говорит в пользу коллективистских интерпретаций невинного страдания и его сокровенного смысла. Напротив, представляется, что в Септуагинте мы находим дополнительный материал для изучения наиболее ранних форм осмысления личных страданий праведника, важных как с антропологической, так и с христологической точки зрения.

Рассмотрим свидетельства, предоставляемые мессианскими текстами канонической книги Псалмов. Тема страданий в Псалтири вообще является одной из ключевых. Сравнительное исследование ассииро-вавилонской литературы показывает, что это характерно для псалмического жанра как такового. Но с идеей осмысленных невинных страданий месопотамские псалмы незнакомы², и тем более трудно ждать от них проявления мотива

Аарона... [чтобы] приносить *жертву* приятным ароматом, и дом совершенства и истины в Израиле» (1QS VIII. 5–9).

¹ Brownlee. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 115.

² Сам по себе феномен невинных страданий, решительно бессмысленных при незнании как причины, так и итога, конечно, великой шумеро-аккадской культуре был известен. Ознакомиться с его поэтическим описанием можно на примере т.н. «Песни о невинном страдальце» в кн. Ассииро-вавилонский эпос. С. 128–130.

искупительной жертвы, если только речь не идет о жертвоприношении животного за грех человека, которое иногда рассматривается как выкуп, уплачиваемый напавшему на него злому духу¹. Преодоление страданий в этих псалмах может достигаться религиозными (молитва) или магическими (заговор) средствами, но вряд ли через сами страдания, которые нужно перетерпеть и как бы оказаться по другую сторону их. Эта последняя мысль, которая разовьется в Новом Завете, имеет мессианско-эсхатологическое происхождение.

В связи с этим следует с самого начала определить критерии отбора интересующих нас текстов. Они должны обладать как мессианскими, так и эсхатологическими признаками. Первые относятся к действующему лицу произведения, а вторые — к тому времени, в котором он действует.

Мессианские

Достоинство Помазанника.

Нравственная безупречность.

Жертвенный характер страданий.

Частные параллели с другими мессианскими текстами.

Эсхатологические

Описание зла в апокалиптических масштабах.

Ожидание перемены мироустройства: обращения к Богу народов и т.п.

Вечность результатов описываемых событий: «εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος».

Частные параллели с другими эсхатологическими текстами.

Псалом IX

Псалом 9-й имеет надписания: «В конец» (εἰς τὸ τέλος) и «О тайных сына» (ὕπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ). Первое выражает ожидание победы, и действительно, псалом возвещает неизбежность поражения зла. Выражение εἰς τὸ τέλος повторяется в изречении: «У врага истощилось оружие *до конца*» (ст. 7). Второе надписание труднее поддается объяснению, так как в тексте далее нигде не упоминается о «сыне». В еврейском оригинале прототип этого подзаголовка прочитывается как לַעַל מוֹת לִבָּן, что совре-

¹ Напр.: Молитва над поросенком // Там же. С. 221–222.

Каким было понимание этого псалма у переводчиков Септуагинты? Они читали в заглавии **לְמַחֲסֵי** или, может быть, **עַל עֲלֻמֹּת** и переводили слово **לְמַחֲסֵי** в значении «тайных» (**tῶν κρυφίων**) — вещей, замыслов, поступков или событий. Перед ними была, судя по наличному состоянию еврейского текста, открыта возможность понять это как наставление, данное сыну, «о тайнах», потому что слово «сын» (**בֶּן**) с присоединенным к нему предлогом **ל** удобно было бы перевести в дательном падеже: **τῷ υἱῷ**. Однако толковники сознательно уходят от этого и ставят слово в родительном падеже: **τοῦ υἱοῦ**. Итак, речь идет именно о «тайных», принадлежащих «сыну». Одна из интерпретаций, выдвинутая учеными в XIX в., указывала на историю Авессалома, который восстал против Давида и находился в состоянии войны с ним вплоть до своего поражения и трагической гибели³. Однако эта версия встречает ряд несуразностей: на стороне Авессалома не воевали язычники; города, находившиеся у него в подчинении, не разрушались; война с ним не носила характер религиозной; после поражения и смерти своего сына Давид предавался плачу, а не сочинял хвалы (см. 2 Цар 18:33, 19:1–4).

³ См.: Псалтирь в русском переводе с греч. текста LXX, коммент. ad loc.

дой народов» (Быт 49:10). В отличие от христианских писателей, не имея ретроспективного взгляда на эти обстоятельства, они выражали в переводе те идеи экзегезы своего времени, которые нам предстоит рассмотреть.

Псалом 9-й один из тех, в которых сначала совершается прославление, а затем излагаются события, ставшие причиной молитвенных прошений¹. Кроме того, славословная часть включает в себя исповедание некоторых непреложных истин. Так, в ней говорится о том, что «Господь вовек пребывает, приготовил для суда престол Свой, и Он судит вселенную по справедливости, судит народы в правоте» (стт. 8–9). Таким образом, эта часть относится или к вневременному, или к эсхатологическому плану. Но здесь нет противоречия, так как эсхатологическое и представляет собой явление вневременного порядка на пределе временного. Итак, сообщается как об уже совершившемся факте, что Господь погубил имя народов (ἐθνεί, евр. עַמִּי) «на век и на век века», т.е. навсегда исчезло само понятие «язычники» (ст. 6)²; даже эха от них не осталось (ст. 7); на земле живут народы (λαοί, евр. עַמִּים), которые в правоте судит Сам Бог (ст. 9); Он стал защитником нищего, «помощником в подходящее время в скорби» (ст. 10); вопль нищих Он услышал и взыскал их пролитую кровь (ст. 13).

Таким образом, в славословной части псалма рисуется идеальная картина, противоречащая реальной, которая представлена в событийной части. Это противоречие даже специально подчеркивается повторением одного выражения в противопо-

¹ Этот прием концептуально выделяется у М. Вайса, приводящего сравнение с веревкой, у которой связаны начало и конец: «...поэт, желая намекнуть на сказанное раньше, упоминает сначала последнее по времени, а потом — то, что ему предшествует» (Вайс. Библия и современное литературоведение. С. 106–107).

² Слав. ѣмѧ ѿгнѧ соотв. греч. лекционариям: τὸ ὄνομα αὐτῶν, т.е. имеется в виду исчезновение имени «нечестивца» (ὁ ἀσεβής). Однако в древних рукописях τὸ ὄνομα αὐτῶν соотв. евр. עַמִּי. Возможно, греч. и слав. богослужебное чтение возникло в результате гармонизации текста. Дело в том, что «нечестивцу» в евр. тексте соотв. термин עַשָׂר, который может быть и собирательным, т.е. «погиб [всякий] нечестивый; [само] название их...» и проч. В греч. из-за буквальности пер. гармония текста оказывается несколько расстроеной, и ее-то восстанавливает ед.ч. местоимения αὐτοῦ. Но можно предположить здесь и содержательную гармонизацию, так как далее в ст. 12 провозглашается: «возвестите в народах (ἐν τοῖς ἔθνεσιν, евр. עַמִּים בְּעַמִּים) деяния Его». Думается, что первые переводчики сознательно шли на это противоречие, потому что у пророков попеременно предсказывается то гибель язычников, то их спасение через обращение к Богу.

ложных контекстах: ст. 10 «И стал Господь защитником нищего, помощником в беде, в надлежащее время», ст. 22 «Для чего, Господи, стоя вдалеке, презираешь Ты в беде, в надлежащее время?» Надо заметить, что само выражение «надлежащее время» — не дословный перевод, а определенный ход мысли толковника: в еврейском тексте стоит слово *לָלַל* {букв. ко временам}. Обычно современные переводчики упрощают, передавая *לָלַל* просто как «во время скорби» (Син, Вен, РБО, NET). Из древних Пешитта дает подобный перевод: *לָלַל*, который может быть назван псевдодословным. Однако блж. Иероним, независимый от авторитета LXX, переводит в двух случаях по-разному: ст. 10 *elevatio opportuna in angustia* {своевременное избавление в скорби}, ст. 22 *dispicis in temporibus angustiae* {смотришь [безучастно] во времена скорби}. Итак, при сравнении с другими версиями, получается, что LXX акцентируют внимание на этом противоречии, которое действительно присуще тексту оригинала¹. Механизм подобной акцентуации глубоко укоренен в традициях древнегреческого перевода, где слово *λῦ* стабильно понимается в значении *καίρος* {время, срок}, в отличие от *ῥῆς* (ср. сир. *ܠܝܬ*), которому соответствует *χρόνος* {время, продолжительность времени}. Редко употребляющееся сочетание формы множественного числа существительного *λῦ* с предлогом *ἐν* {к} — *ἐν λῦ* толковники законно интерпретировали в значении «ко временам», т.е. «своевременно» (*ἐν ἐυκαίροις*, слав. во бѣговременіихъ)². Однако эта законность не означает, что перевод был выполнен механически: так, приставку *ἐν-* {благо-} переводчики добавили от себя.

Тем самым они выразили определенное представление, которое для нашего предмета существенно: имеется *надлежащее время*, когда Господь слышит и помогает. Именно *в это время* герой псалма ощущает себя покинутым, оставленным: «Для чего, Господи, стоя вдалеке, презираешь Ты в скорби, в надлежащее время?» Это самое время и описывается в событийной части текста, где оно характеризуется следующими главными признаками.

1. *Успех врага*, представленный как в индивидуальной форме (нечестивец), так и в коллективной (язычники), а кроме того в обобщающем понятии «человек» (*אָדָם*, *ἄνθρωπος*), о котором говорится, что он «величается на земле». Последнее указывает на

¹ Правда, Пс 9:22 LXX в МТ является первым ст. следующего, 10-го псалма.

² Ср. русск. выражения: «ко времени», «вовремя» и т.п.

то, что борьба с праведником, или нарушение заповедей, имеет характер богоборчества (ср. стт. 25, 39).

2. *Перемена ценностей*: «Ибо хвалят грешника за вождения души его, и неправого благословляют» (ст. 24). Отсюда происходит неизбежное одиночество праведника во враждебном ему обществе.

3. *Приближение смерти*. Бог призывается праведником как «возносящий от врат смертных» (ст. 14), композиционно противопоставленных «вратам дочери Сиона», в которых герой обещает «возвестить все хвалы» Господу и возрадоваться вместе с другими «о спасении Его» (ст. 15) и где Господь «обитает» (ст. 12).

То, в силу чего борьба грешного с праведником имеет характер сознательного богоборчества, то, почему эта борьба реализуется как самопревозношение нечестивца в качестве «человека» и противление заповедям, есть то же самое, почему праведник выступает в псалме не как сильный царь, наделенный от Бога властью карать супостатов, а как тот, кто может рассчитывать исключительно на непосредственное заступление Божие: он есть нищий, убогий и сирый. Псалом имеет регулярный апокалиптический подтекст: враги «изнемогут и погибнут от лица» Господня (ст. 4); Господь «разрушил города» (ст. 7); Он призывается «востать, чтобы не укреплялся человек и чтобы народы были судимы» Им (ст. 20); Он «взирает на страдание и ярость», но как бы выжидая, «чтобы [враг] предан был в руки Твои» (ст. 35); наконец, Он царствует «во век и в век века»¹, язычникам же суждено «исчезнуть с Его земли» (ст. 37); престол готов для суда (ст. 8), убогому Он стал прибежищем (ст. 10), о крови невинной вспомнил (13) и прочее.

Рассмотрим теперь образ действий героя, от лица которого написан псалом. Первая фраза псалма описывает его всецело преданным Господу и получающим за это знание, которое также отличается полнотой: «Я исповедаю Тебя, Господи, *всем сердцем моим, поведаю о всех чудесах Твоих*». Подобно Давиду, он певец и на псалтири воспеваает (לְהַמְלִיךָ, פָּאֵלָו) имя Вышнего (ст. 3), призывая также других: פָּאֵלָתֶּ {пойте!} (ст. 12). Враги героя обращаются вспять, но не от его собственной силы, а от лица Господня

¹ Лаконичное евр. выражение וְעַד עוֹלָם {век и впредь} переведено на греч. так, что эсхатологический характер контекста не оставляет сомнений: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.

(ст. 4). Он побеждает на суде, получая воздаяние по правде (δίκη, ст. 5). Таково содержание славословной части. Далее сообщается, что враги смирили его (ст. 14), и в третьем лице идет повествование о нем как об убогом и нищем, на которого противник охотится, как лев (ст. 30). Однако сетования представляют собой только форму для глубокого богословского представления о промыслительности страданий праведника, которое дает развернуться злу и дойти до своего предела, т.е. гибели: «Погрызли народы в растлении (διαφθορά), которое учинили: в сети, которую скрыли они, увязла нога их» (ст. 16). «Когда гордится нечестивый, воспламеняется (ἐμπυρίζεται) нищий: охвачены они замыслами, о которых помышляют» (ст. 23). Под воспламенением, возможно, понимается обращение к Богу (ср. Пс 38:4), т.е. по мере усугубления зла праведность не отступает, а тоже по-своему усугубляется. Грешник как бы дразнит Бога, утверждая, что «Он не взыщет» (ст. 25, ср. ст. 32), и фактически даже не признавая Его существования (ст. 26)¹.

Торжествующее зло приобретает какой-то всемирный размах в самоутверждении: «Не поколеблюсь; от рода в род [буду] вдали от несчастья» (ст. 27). Подобное мнение о себе может быть приписано простому, эмпирически реальному человеку только в виде гротеска² и выражает безумие особенно ввиду того, что псалом неоднократно подчеркивает человеческую, т.е. земную и временную, природу злодейства. Это описание достигает своей кульминации в довольно подробно прописанной картине «охоты» за нищим: «Сидит он в засаде с богатыми, [чтобы] в скрытых [местах] убить невинного; глаза его за нищим присматривают. Подстерегает в скрытом [месте], как лев на пространстве своем, подстерегает, чтобы напасть на нищего, напасть на нищего в то время, когда он привлечет его: в сети своей смирит его; преклонится и упадет он, когда возобладает над убогими» (стт. 29–31). Двусмысленность синтаксиса не позволяет сказать с уверенностью, кто кого «привлечет» в сеть, и описывается ли здесь охота только самого льва, который выше изображен суровым и льсти-

¹ Евр. כִּי אֵין אֱלֹהִים כָּל מַחְשָׁבֹתָיו (нет Бога во всех помыслах его); греч.: οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἐνώπιον αὐτοῦ (нет Бога пред ним).

² Ср. самоописания Навуходоносора и Олоферна в кн. Иудифь, а также самолюбование Навуходоносора в кн. Даниила, непосредственно предшествующее выходу царя из ума (Дан 4).

вым одновременно (ст. 28), или также охота на этого льва. Понятно, во всяком случае, что «нищий» и отождествляемые с ним «убогие» фактически оказываются приманкой для хищника, который падает — в сеть или не в сеть — именно тогда, когда достигает своей цели¹. В этом утверждении, что злодей «возобладает над убогими», есть отзвук того же эсхатологического мотива, который выше уже отмечался. Псалмопевец выражает надежду на то, что «не до конца (οὐκ εἰς τέλος) забыт будет нищий, терпение убогих не погибнет до конца (εἰς τέλος)»; в то же время грешник думает, что Бог отвернулся от земных дел окончательно (εἰς τέλος); в действительности же все обстоит ровно наоборот: это вражеское оружие истощится окончательно (εἰς τέλος). Как мы уже отмечали, весь псалом также озаглавлен: «В конец» (εἰς τὸ τέλος), т.е. «На победу».

Если псалом, таким образом, возвещает победу праведности над злом, которая совершается как победа Бога над врагами нищего праведника, то надписание «О тайных сына» может объясняться в том смысле, что эта неожиданная, у черты окончательного поражения достигнутая победа и есть его тайна. «Сыном» Божьим иногда называется в Библии отдельный праведник, а иногда Израиль. Действительно, все, о чем было сказано, весьма напоминает историческую судьбу Израиля и его эсхатологические чаяния. Решающий голос в выборе между христологическим и этноцентристским толкованием псалма имеет ст. 21, который композиционно делит этот псалом на две части, образуя его смысловой центр. Он представляет собой прошение о язычниках: «Поставь, Господи, законоположника над ними, чтобы уразумели народы, что они человеки». За греческим словом «законоположник» (νομοθέτης) стоит еврейское מורה, которое масореты читают как мора {устрашение}, а толковники, очевидно, читали как морэ {наставник}². Последнее слово употребляется в отношении к пророку (Ис 9:15) и учителю (Притч 5:13). Его перевод в данном месте является интерпретацией, определенным об-

¹ Тема трапезы как «сети», т.е. приманки, сопряженной с «воздаянием» за алчность, присутствует, напр., в Пс 68:23.

² Ср. название ключевой персоны истории кумранитов: מורה צדק (праведный учитель). В Пешитте, где композиция псалма совпадает с МТ (т.е. данный ст. является последним), пер. слова מורה воспроизводит греч.: ὁ νόμος {учредитель Закона}.

разом связанной и с однокоренным термином לֹחַ {Закон}, и с исходным глаголом אָרַ {бояться, почитать}: он выражает идею подчинения народов Богу через приобщение их к Закону — события, относящегося к мессианской эпохе.

Итак, по сумме признаков псалом имеет отчетливо христологическое звучание. В нем изображен Мессия в страдательном, униженном состоянии. Архетипом для описания таких состояний был, безусловно, царь Давид в первые годы своего царствования, которые он провел в бегстве от Саула, нищете и лишениях. Однако Давид сам числится автором псалма. То же, что спасение описывается вначале как уже состоявшееся и только после этого герой приступает к жалобам, придает всему тексту пророчесственное звучание. Вкупе с отмеченными эсхатологическими элементами оно сообщает ему тон «тайнственности», который соответствует надписанию: «В конец. О тайных сына». Обобщая те данные по христологии в Септуагинте, которые нам удалось извлечь, обратим внимание на следующее: а) Мессия терпит страдания и скорби до наступления Божественного заступничества; б) страдания усугубляются тем, что «надлежащее время» откладывается; в) спасение, когда оно наступит, будет тождественно эсхатологическому переустройству мира и обращению народов к истинному Богу; г) самые страдания праведников, которые соединяются с Его страданиями, служат полному раскрытию мирового зла и его конечной гибели.

Псалом XXI

От лица нищего страдальца написан также псалом 21-й, который известен под именем Давидова, фактически узаконивает страдание и уничтожение царя и помазанника. При этом наличествующие в псалме эсхатологические элементы помещают его в контекст учения о Мессии, так что не случайны явные и скрытые апелляции к нему в раннехристианских источниках (Мф 27:35,43,46, Мк 15:24,34, Лк 23:34–35, Ин 19:24 и др.). Псалом дает описание страданий, явно преувеличенное по отношению к внешним обстоятельствам жизни Давида, символическое и связанное преимущественно с областью внутреннего, нравственного мира.

Так, герой называет себя «червем» по униженности своего положения (ст. 7), сравнивает себя с жертвой нападения стада

быков, стаи собак, льва и единорога (стт. 14, 22), описывает как доведенное до крайности свое физическое состояние: «Подобно воде, я пролился, и разбросаны все кости мои, сделалось мое сердце как воск, тающий во внутренности моей, иссохла, как черепок, сила моя, и язык мой прилип к гортани моей, и в прах смертный Ты низвел меня» (стт. 15–16). Основным мотивом темы страданий становится *бессилие*, близкое к беспомощному положению мертвого, обездвиженного человека:

Окружили меня псы многочисленные,
собрание злодеев обступило меня,
пронзили руки мои и ноги мои.
Пересчитали все кости мои,
сами же наблюдали и разглядывали меня.
Разделили ризы мои между собой
и об одежде моей бросали жребий.
Ты же, Господи, не удаляй помощь мою,
поспешి на защиту ко мне.
Избавь от оружия душу мою,
из руки пса — единородную мою (стт. 17–21).

В этом фрагменте содержится описание страданий, настолько близкое к евангельскому, что скептическая мысль могла бы счесть его дохристианское происхождение неправдоподобным. И действительно, в Масоретском тексте оно построено несколько иначе; однако все особенности греческой версии объясняются из конъектуры еврейского оригинала. Так, вместо «пронзили» МТ читает невразумительно: «как лев» (כאֵל). Глагол *ḥāḇaš* (копать, рыть) — обычный в LXX перевод с еврейского *כָּרַח*¹. В Суд 16:21 он употребляется по отношению к телесным органам, а именно — в значении «выколоть глаза». Можно понять, исходя из контекста, в котором упоминаются собаки (*κύνες*), смысл фразы таким образом: «прокусили мне руки и ноги»². Однако следует

¹ Septuaginta Deutsch, ad loc. Cp. Pesh: *ܐܠܝܢܐ* {исцарапали}.

² Так в современном пер. РБО с евр. текста. Интересно, что одно из раввинских преданий сравнивает поколение Мессии с псами: «Перед пришествием Мессии... дом собрания будет служить для блуда... мудрость книжников испортится; богобоязненные будут в презрении... лицо поколения [будет] как лицо собаки: сын не стыдится отца своего. На кого нам опереться? на Отца нашего, что на небесах» (Сота IX. 14). Это похоже если не на отголосок экзе-

учесть и контекст следующего стиха: герой приведен в обездвиженное состояние, так что его выставляют на позор голым. Его кости, таким образом, оказываются сочтены зрителями — здесь еще одно разногласие с МТ, который читает: «Я изочту (ῥῶσκ) все кости мои»¹. Греческое чтение укладывается в стройную логическую связь: а) герой связан по рукам и ногам, б) его кости сосчитаны, в) на него смотрят, г) снятую с него одежду делят, д) «пес» приблизил «оружие» к его душе, т.е. к жизни. Все это напоминает описание невинного страдальца из мессианской 53-й главы пророка Исаии, о котором сказано, что он «не имел ни образа, ни красоты» (οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος) и вообще был унижен больше всех людей, «познал, что значит нести немощь» (εἰδὼς φέρειν μαλακίαν), «был обесчещен и не принят в расчет» (ἡτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη), «обессилен» (μεμαλάκισται).

В 21-м псалме эсхатологическая тематика задается в особенности заключительной частью:

Будут *есть* бедные и насытятся, и восхвалят Господа ищущие Его: будут *живы* сердца их в век века. Опомнятся и обратятся ко Господу все концы земли, и *поклонятся пред Ним* все отечества язычников, ибо Господне *есть* царство, и Он владеет народами. *Ели* и *поклонились* все тучные на земле, *пред Ним* припадут все нисходящие в землю. А душа моя Ему *живет*, и семя мое будет служить Ему, возвестится Господу род грядущий. И возвестят праведность Его народу рожденному, который сотворил Господь (стг. 27–32).

Традиционные эсхатологические темы в этом фрагменте: насыщение всех бедных, воцарение Господа над всей землей, обращение язычников. Кроме того, можно заметить, что текст «прошит» параллелизмами, — они отмечены курсивом, — которые образуют следующие противопоставления: а) бедные будут *есть* и насытятся, а тучные (т.е. сытые) уже *ели*; б) сердца бедных будут *жить* «в век века»², а «мое» сердце, т.е. героя псалма, уже

гезы рассматриваемого псалма, то, во всяком случае, на параллелизм образов, характеризующих нравы эпохи.

¹ В оригинале LXX должно было стоять ῥῶσκ.

² Выражению τῷ {навсегда} соотв. в греч. очевидно эсхатологическое εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

живет Богу¹; в) язычники целыми родами (отчествами, *патриаί*) поклонятся пред Ним, а тучные уже поклонились²; г) этому поклонению «пред Ним» (*ἐνώπιον αὐτοῦ*) соответствует припадание (т.е. падание ниц) всех нисходящих в землю³, которое как бы иллюстрирует то, что произойдет с тучными. Падание лицом вниз или опрокидывание навзничь в семитской традиции образного мышления, по всей видимости, было распространенным способом описания смерти⁴. Последние два стиха в интерпретации Септуагинты должны быть разобраны отдельно. В современном еврейском тексте они выглядят следующим образом:

זרע יעבדנו יספר לאדני לדור
באו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה

Семя будет работать Ему, расскажет о Господе роду,
Придут и поведают праведность Его народу народившемуся,
что сотворил Он.

Греческий перевод предполагает иное прочтение оригинала. Во-первых, от лица героя псалма говорится: «Семя *мое* будет работать Ему» (соотв. זרעי יעבדנו). Таким образом, именно за собой псалмопевец оставляет будущее в лице своего потомства. Во-вторых, вводится понятие «рода грядущего» (*γενεὰ ἡ ἐρχομένη*,

¹ Данная параллель принадлежит LXX. В МТ וְנַפְשׁוֹ לֹא חָתָה (и душа его не оживет). В греч. пер. предполагается *καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῇ*.

² В евр. в обоих случаях יִשְׁתַּחוּ (imperf.). LXX пользуются неоднозначностью употребления времен глг., переводя *προσκύνησουσιν* {поклонятся} в случае обращения народов и *προσεκύνησαν* {поклонились}, когда речь идет о «тучных». Таким образом, по нашему мнению, выражается не столько распределение этих событий между прошлым и будущим в хронологическом смысле, сколько идея принадлежности народов Божественному замыслу о будущем веке, тогда как «тучные [жители] земли» принадлежат смерти, значит, отождествляются со «всеми, нисходящими в землю». Слова «ели и поклонились», возможно, имеют приточное значение: напивавшиеся земными благами волей или неволей «поклонятся» их Подателю, потому что за сытостью следует отяжеление и склонение ко сну. Если для бедных насыщение — дело будущего, то для тучных оно в эсхатологической перспективе принадлежит прошлому, как и они сами.

³ В МТ в первом случае לפניך {пред Тобой}, а во втором לפניו {пред Ним}. В LXX повторение *ἐνώπιον αὐτοῦ* может представлять собой результат гармонизации, однако допустимо предположить смешение в евр. рукописном тексте י и ׀ или ошибочную их дифференциацию.

⁴ Ср.: «И постигло их сотрясение, и наутро оказались они в своем жилье поверженными ниц» (Коран 7. 76, 89)

соотв. בּוֹרָא, который будет известен Господу. В-третьих, через отождествление слов רָבִי {расскажет} и יָדָבֵר {поведают} посредством глагола ἀναγγέλλω {возвещать}, переведенного в возвратном и прямом залогах, подчеркивается связь между знанием о Боге и познанностью Им; а знание о Боге является одним из пророческих обетований, относящихся к желаемому будущему. В-четвертых, речь идет о *новом* народе, «который сотворил Господь» (ὁν ἐποίησεν ὁ κύριος)¹.

Отчетливо эсхатологический финал располагает к тому, чтобы внимательно отнестись к возможным коннотациям того же рода в первой части псалма, который носит необычное надписание: «В конец, о заступлении утреннем, псалом Давида» (εἰς τὸ τέλος, ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινής· ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ)². На утреннее время в тексте имеется лишь одно, косвенное указание в ст. 3, где герой сетует: «Господи, я зову днем, — и Ты не слышишь, — и ночью, и [это] не в безумие мне». Словами «не в безумие мне» (οὐκ εἰς ἄνοϊαν ἐμοί) передано изречение לֹא בְהִמְיָא אֲנִי, что можно перевести как «и не умолкаю»³. Выбор переводчиков кажется современным комментаторам странным⁴. На наш взгляд, он может быть объяснен из второй половины предыдущего стиха: «Далеки от спасения моего словеса грехопадений моих»⁵. Поскольку страдалец обвиняется во множестве грехов, он как будто не вправе надеяться на спасение, однако же не перестает при-

¹ Так в LXX согласно Гекзаплам (по изданию Фильда, с. 120), лекционариям и ряду цитирующих древних авторов (см. коммент. Юнгера ad loc.), но не в основных рукописях, которые читают вместе с Акилой и Феодотионом ὅτι ἐποίησεν {о том,} что сотворил}. Симмах читает ἣν ἐποίησε {которую сотворил}, т.е. правду. Поскольку первый вариант противостоит всем прочим, считаем его для Септуагинты первичным. Что именно таким было понимание переводчиков, подтверждает и наличие слова «Господь» (ὁ κύριος), которому нет соответствия в евр. тексте, в конце ст. Выражение «возвестят правду Его... что сотворил Господь» выглядит избыточным. В то же время слова «народу рожденному, которого сотворил» звучат слишком лаконично, если они призваны обозначить, что новорожденный народ будет, как некогда евр., *сотворен Господом*.

² В евр. רָבִי לַלַּיְלָה לַלַּיְלָה, что современные интерпретаторы трактуют как музыкальный термин. См.: Septuaginta Deutsch, ad loc.

³ От מָלֵךְ {быть немой, молчать}. В пер. РБО: «но нет утешения мне», т.е. «нет покоя» (ср. Син).

⁴ Septuaginta Deutsch, ad loc.

⁵ Вместо нынешнего קְרִיאתִי {крик мой} LXX читали קְרִיאתִי, что может означать грех, сделанный по неведению (ср. Пс 18:14).

зывать Бога, и это послужит ему не в укоризну безумия — таков наиболее вероятный смысл ст. 3, который позволяет понять выбор переводчиков исходя из современного еврейского текста. Соответственно, при стандартном описании полноты времени (день и ночь) надежда выпадает на утро — как начало *нового* дня, в некоторых текстах служащее метафорой выздоровления или воскресения — пробуждения от «ночи» смерти.

Существенный момент составляет признание героя в «словах грехопадений» (οἱ λόγοι τῶν παραπτώματων) своих, которое ставит под сомнение характер его как *невинного* страдальца. Переведенные с евр. מַעֲשֵׂי, греч. λόγοι могут означать просто «дела», т.е. речь идет о греховных поступках. В одном из псалмов «устроить слова на суде» (οἰκονομήσει τοὺς λόγους ἐν κρίσει) означает, возможно, «получить оправдание»¹, в таком случае собственно «слова» — это речи обвинения и защиты. По крайней мере в остальном тексте 21-го псалма нищий страдалец выступает именно как невинный: он «уповал на Господа» и утверждал, что угоден Ему (כִּי יָפֵא בּוֹ, ὅτι θέλει αὐτόν, букв.: «что Он желает его»); уповал с младенческих лет (стт. 9–10) и «приникал» (ἐπερίφην) к Нему с тех пор, как покинул материнские ложа (ст. 11). Несмотря на это, страдалец благодарит Господа за то, что «Он не презрел и не отверг молитвы нищего, и не отвратил лица Своего от меня, и когда я воззвал к Нему, Он услышал меня» (ст. 25); обещает исполнить свои обеты (ст. 26). Поэтому вопрос о его действительном статусе в глазах переводчиков и, соответственно, традиции остается неясным. Христианские толкователи, рассматривая текст уже ретроспективно, решали проблему противоречивости в порядке типологической интерпретации². С имманентистской точки зрения представляется важным то, что псалом представляет «нищету» (в первую очередь нищету духовную, т.е. унижение от людей) и связанные с ней страдания как самоценное состояние, даже если оно и является последствием греха, потому что противопоставляется ему состояние «тучных на земле», которые приговорены к смерти в эсхатологической перспективе. Таким образом, само страдание рассматривается как способ избавле-

¹ Пс 111:5, соотв. евр. יְכַלֵּל דְּבָרָיו בְּמַשְׁפָּט. NETS трактует иначе: «Управит слова свои осмотрительно». Так считал блж. Феодорит, а в смысле будущего суда толковал этот ст. св. Иоанн Златоуст (см. коммент. Юнгера ad loc.).

² См. прим. к разным ст. псалма в пер. П.А. Юнгера.

ния от греха, и подверженным ему оказывается человек царского рода, «семья» которого все равно «будет служить» Господу.

Псалом XXXIX

Этот псалом, так же, как и многие, озаглавленный «В конец» (εἰς τὸ τέλος), привлекает внимание тем, что в нем рисуется образ праведника, подверженного страданиям и добивающегося победы. Аналогично псалму 9-му, славословная часть здесь предшествует сюжету, так что с точки зрения последовательности событий структура произведения может быть представлена следующим образом: праведник сходит в юдоль скорби (стт. 5–13), просит у Бога заступления (стт. 12–18), закликает врагов и друзей (стт. 15–17), наконец получает долгожданную помощь (стт. 1–4), после чего Бог вкладывает в его уста «песнь новую, гимн Богу нашему» (ст. 4).

Все, что произошло с невинным страдальцем, имеет наглядно-поучительное значение: «Увидят многие, и будут бояться [т.е. благоговеть] и уповать на Господа» (ст. 4). Произошло же с ним следующее: он «терпя терпел Господа» (ст. 2), ожидая заступления; находился в тинистом рве страданий (ст. 3); был окружен бесчисленными видами зол (ст. 13) и настигнут своими собственными беззакониями, которые были невидимы из-за того, что «умножились больше волос на голове»¹; потерял поддержку своего собственного сердца (ст. 13) — главного органа мышления и воли в библейской антропологии; его душу собирались вынуть (ἐξαίρω) из него (ст. 15); над ним издевались, приговаривая: «Хорошо, хорошо» (ст. 16); он был нищим и убогим (ст. 18).

Как и в псалме 21-м, упоминание «беззаконий своих» (αἱ ἀνομίαι μου) встречается единственный раз и противостоит целостному образу праведника, который складывается в начале сюжетной части. Это можно интерпретировать двумя различными способами: либо упоминание беззаконий неизбежно из-за того, что не существует безгрешных людей, и таким образом объяснение причины страданий воспроизводит тот тип аргументации, которым пользуются друзья Иова в одноименной книге; либо же подразумевается родовая и коллективная сущность греха, который усваивается героем как царственным лицом, способным понести беззакония своего народа. В таком случае жест

¹ Или, наоборот, сделали для него невидимым все прочее.

признания собственной греховности аналогичен высказыванию трех юношей в печи Вавилонской: «Согрешили мы, и поступили незаконно, отступив от Тебя, и во всем согрешили» (Дан 3:29, см. далее)¹, а вся совокупность претерпеваемых страданий наделяется характером *жертвы* (ср. Дан 3:39–40). Можно привлечь для объяснения и норму из позднейшей традиции, касающуюся частных правил о ритуальном очищении, но очень характерную по своей формулировке: «Общество делить нельзя — или все совершают в нечистоте, или все совершают в чистоте» (Песахим, Тосефта 6, 2). Логика данного правила хорошо объясняет, почему невинные могут и каяться за виновных, и страдать за них.

Наделение героя качествами непорочности оказывает поддержку второй версии, потому что жертве надлежит быть без порока.

Сюжетная часть псалма начинается со значимых для описания праведника в Псалтири слов «Блажен муж»² и повествует о том, как герой оказывается гонимым за то, что стал во всеуслышание объявлять истину:

Блажен муж, которому имя Господне — надежда его, и который не воззрел на суету и безумства ложные. Много сотворил Ты, Господи, чудес Твоих, и по мыслям Твоим никто не сравнится с Тобой: я возвестил и сказал, что умножились они сверх [всякого] числа. Жертвы и приношения Ты не захотел, но тело совершил мне: всесожжения и [жертвы] за грех Ты не пожелал. Тогда сказал я: се, иду, в свитке книжном написано обо мне. Сотворить волю Твою, Боже мой, я восхотел, и закон Твой — во внутренности моей. Я благовестил праведность Твою в собрании великом. Се,

¹ Точно так же от лица своего и своих отцов молится Богу Даниил: «Исповедовал грехи мои и грехи народа моего» (Дан 9:20), при том что ни один из перечисляемых пророком грехов не является его личным. Разница, однако, заключается в том, что Даниил делает это не во время страданий.

² Наше мнение, согласно которому структуру следует понимать именно так, основывается на том, что в стт. 5–11 задается целостное описание праведника, которое связано с взыванием к Богу о помощи перемычкой «Ты же, Господи...» (סוּד בִּלְקִיּוֹת, возможно, в МТ она повреждена, и вместо нынешнего לִקְרֹא לַיהוָה в древнем евр. тексте стояло לִקְרֹא לַיהוָה). Таким образом, по крайней мере в LXX между самоописанием героя и его сегованием на множество приключившихся с ним зол есть сюжетная связь, которая и позволяет объединить их в противопоставлении славословному началу псалма и написанным в форме заклинания стт. 15–18.

устам своим я не запретил: Господи, Ты знаешь. Праведность Твою не скрыл я в сердце моем, истину Твою и спасение Твое поведал, не скрыл милости твоей и истины Твоей от большого сонма. Ты же, Господи, не удали милосердия Твоего от меня ... (стг. 5–12).

Ключевым для рассматриваемой нами темы является хиазм в ст. 7:

Жертвы и приношения Ты не захотел,
но тело совершил мне:
всесожжения и [жертвы] за грех Ты не пожелал.

С композиционной точки зрения очевидно, что слова «но тело совершил мне» противопоставлены перечисленным видам ритуальных практик¹. В Послании к Евреям именно эти слова толкуются как пророчество о воплощении Господа (Евр 10:5). Следовательно, речь идет о *замене* ветхозаветных жертвоприношений на жертву Христа. Однако и вне ретроспективной экзегезы стих в его греческом прочтении не обесмысливается. Имманентная интерпретация здесь также возможна, если учесть, что храмовые жертвы рассматривались как источник плодоношения земли, а также душевного и телесного процветания человека². Таким образом, в псалме утверждается, что Бог «совершил тело» нищего праведника, т.е. дал ему жизнь и здоровье даром, без требования жертв и всесожжений. Закон для этого человека переносится из внешней сферы во внутреннюю: он «во внутренности» его. Но далее эти особые отношения с Богом не остаются на уровне осво-

¹ В изд. Ральфса — *ὥτια δὲ κατήρτισω μοι* {но уши исправил мне}, чтение Галликанской Псалтири, соотв. МТ *לִי כָרַךְ אָזְנוֹ*. Его предпочитают современные текстологи, хотя считают необходимым упоминать и традиционный для рукописей LXX вариант, которому мы следуем (см.: *Septuaginta Deutsch*, ad loc.). Он подтверждается, помимо копт. и слав., также древнейшим пер. с греч. — *VL* (*corpus autem perfecisti mihi*). Помимо рукописей, в защиту этого варианта говорит употребление глг. *κατήρτισω* (ср. п. II. 1.2.3 а). Как для МТ, так и для LXX происхождение этого разночтения установить затруднительно. См. подробнее об этой проблеме: *Grelot P.* Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante // *Revue Biblique*. 2001. № 108. Р. 210–213; *Корсунский И.Н.* Критическое рассмотрение особенных, более важных случаев новозаветной цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации // *Чтения в Обществе любителей духовного просвещения*. 1879. № 3. С. 257–267.

² Пс 19:4 и др.

божества от общих религиозных обязанностей. Он сам оказывается тем, кто приходит (ἰδοὺ ἤκου), потому что о нем *обещано*: «В свитке книжном написано обо мне»¹. Свиток может означать несколько разных типов писаний, которые заключались в книги: пророчество, закон, завет (завещание), молитва и летопись, а также внебиблейские документы, каковы царские указы и верительные грамоты. Что касается последних, они могут иметь в этом случае только символическое значение, поскольку никакая другая власть, кроме Господа, в псалме не представлена. В целом неясность упоминания книги можно понять как преднамеренный полисемантизм, и при любом толковании оно усиливает ассоциации между героем псалма и *обетованным* Помазанником.

Итак, герой приходит, «чтобы исполнить волю» Господа, что для него естественно, так как Закон Божий у него внутри (ст. 9); он приходит в религиозное собрание народа (כָּהֵן לִקְרָא, ἐκκλησία μεγάλη), которое в ст. 11 переводчик отождествляет с синагогой (συναγωγή πολλή), как благовестник праведности (δικαιοσύνη) Божией, что может означать обличение грехов или ободрение исполнением данных ранее обетований (ст. 10). Судя по тому, что он не утаивает ни милости, ни истины, он выступает и как обличитель, и как утешитель (ст. 11). Эти два проявления Божественного могущества и призываются им на помощь (ст. 12) в связи с наплывом зла (ст. 13) и нападением «хотящих зла» (ст. 15), причем все собрание, о котором говорилось выше, по видимому, разделяется на тех, которые говорят насмешливо «Хорошо, хорошо» (ст. 16), и тех, которые говорят «Да возвеличится Господь». Последние также называются «ищущими Господа» и «любящими спасение Его» (ст. 17). Несмотря на это разделение, герой псалма переживает состояние *одиночества*. Называя себя «нищим и убогим», он тем самым подчеркивает утверждение, что больше некому «позаботиться» (φροντίζω) о нем, кроме Бога. Господь является его единственным «помощником и защитником». Заканчивается псалом призывом к Богу «не повременить» (μὴ χρονίσῃς), т.е. приблизить момент избавления (ст. 18).

Судьба страдающего праведника в 39-м псалме напоминает историческую судьбу Израиля и могла восприниматься в со-

¹ Греч.: ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ. Евр.: במגלת ספר כתוב עלי. Пер. РБО: «Про меня написано в свитке». По значению термина κεφαλὶς ср. Иез 2:9. В собственном смысле это свиток папируса (Septuaginta Deutsch, ad loc.).

знании современников перевода Семидесяти как ее отражение. Однако целый ряд признаков, — прежде всего, нежелание Бога принимать жертвы и всесожжения — смещают акцент с исторического времени на эпоху катастрофических событий, подобных разрушению Иерусалима халдеями, лежащую в преддверии обещанного пророками переустройства мира. Сам герой псалма, внутреннее устройство которого тождественно Закону, желание — воле Божией, а уста сами собой изрекают истину, больше напоминает идеальный Израиль, нежели эмпирический. Все это позволяет видеть в нем если не описание, то прообраз страдающего Мессии.

Псалом LXXXIII

Псалом имеет надписания: «В конец» (εἰς τὸ τέλος) и «О точилах» (ὕμνῳ τῶν ληνῶν). Последнее слово, конечно, соответствует еврейскому מַלְלָל {винные прессы}, тогда как в Масоретском тексте — מַלְלָל, что трактуется современными комментаторами как музыкальный инструмент: «гефская арфа».

Есть мнение, что греческое заглавие не является просто «техническим» переводом вследствие «узнавания» толковниками знакомого слова, но содержит «указание на осенний праздник сбора винограда»¹. Три псалма, имеющих такое надписание, объединены темой удовлетворения. В псалме 8-м упоминается о хвале из уст младенцев, которая «разрушила врага и мстителя»; о том, что имя Господне «чудно по всей земле»; о власти человека над всей земной тварью. В псалме 80-м описывается исход из Египта как предопределенный Богом итог, ради которого туда прежде был послан Иосиф; путь через пустыню рисуется как время чудес, когда Господь «питал их туком пшеницы и от скалы насыщал медом». Таким образом, если псалмы имели какое-то отношение к празднику нового урожая, то их содержание фактически наделяло сбор и давление винограда символическим значением *новой* жизни. Надо заметить, что это значение было не чуждо поводу празднования, поскольку виноградный сок сам по

¹ Псалтирь в русск. пер. с греч. текста LXX. С. 8, прим. 5. Ср. мнения современных ученых: Dorival G. *Autor des titres des Psaumes* // *Revue des Sciences Religieuses*. 1999. № 73. P. 173; Rösel M. *Die Psalmüberschriften des Septuaginta-Psalter* // *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und theologische Aspekte*. Freiburg, 2001. S. 132.

себе обладал подобной метафорикой и как молодое вино, и как «кровь грозд»¹.

Псалом 83-й также дает обещание новой жизни, как бы вынесенной из исторического контекста: он говорит об успокоении птиц на алтарях Господних (ст. 4), о восхвалении Бога «во веки веков» (תָּו, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων, ст. 5), о явлении «Бога богов на Сионе» (ст. 8), о том, что «Господь не лишит блага ходящих в незлобии» (с. 12). Псалом, как и другие два с таким же заглавием, не содержит никаких явных сетований ни на страдания, ни на преследования со стороны врагов. Однако это не значит, что тема страданий в нем отсутствует; напротив, она композиционно занимает центральное место, будучи связанной с вводной и заключительной частями произведения темой блаженства:

...⁴Ибо воробышек нашел себе жилище, и горлица — гнездо себе, где положит птенцов своих, — алтари Твои, Господи сил, Царь мой и Бог мой. ⁵Блаженны живущие в доме Твоем — во веки веков будут восхвалять Тебя. ⁶Блажен муж, которого заступление у Тебя: восхождение в сердце своем положил он ⁷в долине плача, на место, которое предположил, — ведь благословение даст законоположник. ⁸Пройдут они от силы к силе, явится Бог богов на Сионе. ...¹³Господи Боже сил, блажен человек, уповающий на Тебя!

Тема птиц, особенно голубей, как выражающая идею обретения покоя, прежде всего душевного удовлетворения, встречается не только здесь (ср. Пс 67:14, Соф 3:1). Но здесь она имеет явно двусмысленный характер, поскольку «гнездом» для горлицы и ее птенцов оказываются «алтари Господа сил». По сообщению иудейских источников, «гнездами» называли отделения для жертвенных птиц в Иерусалимском Храме (Шекалим V. 1; VI. 5),

¹ Это также связано с эсхатологией. Конец света уже в Ветхом Завете можно прочесть как мировую осень и одновременно жертвоприношение: «И истлеет все небесное воинство; и небеса свернутся, как свиток книжный; и все воинство их падет, как спадает лист с виноградной лозы, и как увядший лист — со смоковницы. Ибо упился меч Мой на небесах: вот, для суда нисходит он на Едом и на народ, преданный Мною заклятию. Меч Господа наполнится кровью, утучнеет от тука, от крови агнцев и козлов, от тука с почек овнов: ибо жертва у Господа в Восоре и большое заклятие в земле Едома. И буйволы падут с ними и тельцы вместе с волами, и упыется земля их кровью, и прах их утучнеет от тука» (Ис 34:4–8).

а малейшей из дозволенных птиц считалась ласточка (Шаббат, Тосефта 9, 19) — по-видимому, именно ее название (דורר) LXX перевели с еврейского словом τρυών {горлица}¹. Возможно, по совпадению, но в любом случае достойному внимания в этом контексте слово τρυών созвучно с τρύξ, -υός, что значит «молодое, не перебродившее вино». Это созвучие для слушателей, привычных к наблюдениям за этимологическими превращениями, могло создавать дополнительную привязку содержания псалма к его надписанию.

Странным кажется отождествление статуса жертвы и состояния покоя, хотя такое отождествление надежно достигается через смерть. Оно странно ввиду того, что библейский человек может упорно и многократно взывать к Богу с одной просьбой: «Оживи меня!» (см. Пс 118) Но здесь приобретение «жилища» на алтарях переходит в непрестанное, вечное славение Бога и блаженство мужа, который восходит «в долине плача на место, которое предположил»². Путь этого мужа, судя по сознательно введенной переводчиками аллитерации, предопределен законом: он «положил» (διέθετο) в сердце своем взойти на то место, которое заранее «предположил» или назначил (ἔθετο), получив на это благословение от «законоположника» (νομοθετῶν)³. Его восхождение оказывается правилом для тех, которые «пройдут от силы к силе», очевидно поднимаясь на Сион, где явится «Бог богов». Последнее наименование, возможно (ср. Пс 81:1), подразумевает, что они и будут богами тогда, когда совершат восхождение. Суммируя результаты анализа этого сжатого текста, выводим, что восхождение через скорбь [исполнения Закона?]

¹ Слово דורר в Библии редкое и является омонимом другого сущ. со значением «освобождение». Пер. «ласточка» считается проблематичным (ср. Konkordanz, s. 370), хотя стал традиционным для современных пер. с МТ. В др. случае, когда это слово употребляется, толковники передают его через στρουθός {воробей}. Отсюда в VL: passer. У Иеронима и в Пешитте просто «птица» (avis, ܬܝܬܝܪܐ), так же в слав.

² «Восхождения» соотв. евр. מַסְלֵה {высокая дорога, лестница}; מָוֶן законно переведено как «место», т.е. место жительства (это и есть долина плача). Вопреки чтению МТ יְשִׁירוּהוּ {они открывают} (Син), толковники, видимо, читали וְיָלוּהוּ {которое он отметил}: таким образом, долина плача — это место, отмеченное знаком (ח). Наконец, מוֹרֶה, как и в Пс 9, переведено «законоположник» (νομοθετής).

³ В МТ все три соответствующих слова разнокоренные, что говорит в пользу преднамеренной аллитерации при пер.

является законным путем к обретению Божественной силы, и оно тематически отождествляется с жертвенным закланием. В том, что для образа жертвы избрана самая маленькая птичка, можно видеть продолжение темы *нищего* праведника. Действительно, герой псалма заявляет, что предпочел бы «быть отгоняемым» (παραρριττεισθαι) в доме Бога, чем с полным правом «обитать» (οἰκεῖν) в шатрах грешников, и что единственный день (ἡμέρα μία) во дворах Господних лучше тысячи дней (ст. 11) — последнее тоже выглядит как отказ от жалоб на непродолжительность собственной жизни. Вместе с тем это единственный псалом из рассматриваемого нами ряда, в котором прямо упоминается Христос: «Защитник наш, виждь, Боже, и призри на лице Помазанника Твоего (τοῦ χριστοῦ σου)...» (ст. 10).

Итак, 83-й псалом преодолевает естественную для библейского, и ближневосточного вообще, человека боязнь смерти¹ через развитие тематического ряда, восходящего к идее жертвоприношения.

б) Искупление

Насколько упоминание жертвоприношения — в виде символического экивока или прямого названия — выражает именно идею искупления? С одной стороны, выкуп как будто является первым и прямым смыслом жертвоприношения². С другой стороны, очевидно, что не всякий образ употребляется в своем исходном смысле. В некоторых случаях требуется целая комбинация герменевтических шагов, для того чтобы установить сложное значение высказывания, которое на первый взгляд создает целостную и красноречивую метафору с эффектом узнавания. Такова для рассматриваемой темы фраза сына Сирахова: «Как тук, отделенный от мирной жертвы, так Давид от сынов Израилевых» (Сир 47:2). Мирной жертвой, т.е. жертвой, приносимой для примирения с Господом, представляется здесь весь Израиль, а ее лучшей частью — туком, который целиком сжигался ради благоухания, «приятного» для обоняния Богу (ср. Исх 29:13), — изображается царь Давид. Смысл уподобления можно установить исходя из более широкого контекста:

¹ Ср. соответствующие мотивы в шумеро-аккадском эпосе, псалмах, молитвах и заклинаниях.

² Мосс. Социальные функции священного. С. 101.

Сир 47

¹ После сего явился Нафан, чтобы пророчествовать во дни Давида.
² Как тук, отделенный от мирной жертвы, так Давид от сынов Израилевых. ³ Он играл со львами, как с козлятами, и с медведями, как с ягнятами. ⁴ В юности своей не убил ли он исполина, не снял ли поношение с народа, ⁵ когда поднял руку с пращным камнем и низложил гордыню Голиафа? ⁶ Ибо он воззвал к Господу Всевышнему, и Он дал крепость правой руке его — поразить человека, сильного в войне, и возвысить рог народа своего. ⁷ Так прославил народ его тьмами и восхвалил его в благословениях Господа, как достойного венца славы, ⁸ ибо он истребил окрестных врагов и смирил враждебных Филистимлян, — даже доныне сокрушил рог их. ⁹ После каждого дела своего он приносил благодарение Святому Всевышнему словом хвалы; ¹⁰ от всего сердца он воспевал и любил Создателя своего. ¹¹ И поставил пред жертвенником песнопевцев, чтобы голосом их услаждать песнопение. ¹² Он дал праздникам благолепие и с точностью определил времена, чтобы они хвалили святое имя Его и с раннего утра оглашали святилище. ¹³ И Господь отпустил ему грехи и навеки вознес рог его и даровал ему завет царственный и престол славы в Израиле. ¹⁴ После него восстал мудрый сын его и ради отца жил счастливо. ¹⁵ Соломон царствовал в мирные дни, потому что Бог успокоил его со всех сторон, дабы он построил дом во имя Его и приготовил святилище навеки.

Описание Давида в книге Сираха имеет мессианские коннотации, не только не менее, но даже более ясные, чем описание первосвященника Онии (ср. пункт II. 1.2.2 в *α*). Так, замена хищных животных домашними, причем ритуально чистыми, в ходе «игры» (παίζω) с ними юного героя, означая метафорически его способность сразиться с любой человеческой силой и победить, вызывает у знающего Писание ассоциацию с эсхатологическим пророчеством Исаии: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис 11:6–8). Подвиги Давида рисуются в пророческих терминах: он возвышает рог израильтян и навсегда ломает рог филистимлян; получает от бесчисленного народа «венец славы»; устанавливает сакральное время; заключает с Богом «завет царственный» и

получает от Него «престол славы»; его собственный рог также возносится навсегда. Однако характер служения этого царя как жертвы вполне выясняется только в связи с рамкой, которую составляют для всей панорамы его царствования стт. 1 и 13. Сирах не случайно вводит вначале, сразу после повествования о пророке Самуиле, имя пророка Нафана. Тем самым он, во-первых, подчеркивает непрерывность пророческого преемства даже после установления монархии¹, а во-вторых, делает весь рассказ о Давиде ответом на вопрос о том, почему его вопиющий грех, составленный из прелюбодеяния и убийства (см. 2 Цар 11–12), никак не отразился на судьбе Соломона, его наследника, родившегося от этого греха. Вся жизнь Давида была жертвой, которой хватило на то, чтобы покрыть его собственный проступок и обезопасить правление сына, который, несмотря даже на то, что сам впал в прегрешения на старости лет, «ради отца жил счастливо» (ст. 14). Конкретное сходство Давида с жертвенным туком, который *весь* в дыме восходит к небу, писатель вводит в стт. 9–10, когда отмечает, что *всякое* дело царя завершалось хвалой Богу, Которому он *всецело* предал свое сердце.

Таким образом, в случае с упоминанием Давида-жертвы в книге Сираха мы имеем идею царского служения и вообще посвященной Богу жизни как жертвоприношения, которое обладает ограниченной искупительной силой для греха самого жертвователя и его ближайших потомков, однако не является всецелым искуплением грехов народа (напротив, логикой текста предполагается, что сам народ был жертвой, хотя не лучшей ее частью) и, что также существенно для рассматриваемой темы, не является в чистом виде страданием. Сираху не интересуется Давид-страдалец, каким он предстает в пору бегства от Саула и семейной драмы с Авессаломом, а также в многочисленных псалмах, надписанных его именем, — ему важен Давид-герой, несмотря на свою гре-

¹ Примечательно, что Сирах, вообще склонный игнорировать некоторых лиц священной истории, совсем не называет имени царя Саула, однако все же фактически упоминает его, продолжая характеризовать Самуила: «Еще прежде времени вечного успокоения своего он свидетельствовался пред Господом и помазанником Его: «имущества, ни даже обуви, я не брал ни от кого», и никто не укорил его» (Сир 46:22, ср. 1 Цар 12:5). Таким образом, сам статус помазанника (χριστός) для Сираха так важен, что он считает необходимым, при вольном воспроизведении текста книги Царств, упомянуть о том, как пророк призвал в свидетели не только Господа, но и «помазанника Его».

ховность горящий служением Господу. Можно предположить, что мессианское сознание этого автора, отрицать которое мы по совокупности рассмотренных признаков не считаем возможным, «приберегло» статус Мессии-страдальца для более безупречного лица, чем исторический Давид.

Жертвенности как своего рода жизненному принципу или позиции противостоит иной образ жертвы, когда она является неизбежностью и предшествует всякому человеческому деянию. Первый ребенок Давида от Вирсавии, ради брака с которой он убил ее мужа Урию, стал именно такой жертвой (2 Цар 12). В отличие от жертвоприношения «всего сердца», которое Сирах приписывает царю Давиду, такая жертва невинна, по крайней мере потому, что лишена вполне ставшего самосознания и на ней лежит печать обреченной покорности. Если архаическое сознание, как правило, просто констатирует, что сыновья расплачиваются за грехи отцов, еще ничего не успев совершить или осознать, то более внимательное к личности отдельного человека сознание эпохи эллинизма, не отрицая самого этого принципа, усматривает в нем знак высокого трагизма бытия, в котором человека преследует обреченность. Осмыслить и оправдать ее можно было бы только через признание того, что именно через посредство этой обреченности человек и достигает каким-то образом своего воссоединения с Богом. Так, безмолвный в книге Бытия Исаак, приносимый в жертву своим отцом, в Библейских древностях пс.-Филона обретает голос и произносит: «Разве не рожден я в мир для того, чтобы стать жертвой Тому, Кто создал меня? ...через меня народы постигнут, что Господь создал душу человека годной для жертвы» (Пс.-Филон. Древн. XXXII. 3)¹.

Здесь жертва уразумевается как *чистое страдание*, но не искупительное в смысле принятия на себя чьего-либо греха, поскольку сама человеческая жизнь оказывается предназначенной для жертвы с определенной целью, а именно, чтобы человек «наследовал надежную жизнь и неисчерпаемое время»². Поэтому Исаак называет себя «блаженным» в связи с перспективой насильственной

¹ Цит. в пер.: Алексеев А.А. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. С. 240.

² О том, что здесь исповедуется именно вера в бессмертие души, см.: Jacobson H. A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. Vol. 2. P. 863–864.

смерти, которая в дальнейшем заменяется смертью естественной, и вся история с жертвоприношением Авраама оборачивается осмыслением этой последней. Выходом из печальной ситуации обреченности на смерть оказывается сама смерть, поскольку в дыме всесожжения душа восходит непосредственно к своему Создателю. Таково решение проблемы антропо- и теодицеи на почве спиритуализма, обходящее стороной завязку библейского сюжета — грехопадение, которым смерть полагается как наказание, а вовсе не способ перехода от временной жизни к вечной. Вопрос об искуплении в этом случае утрачивает свою актуальность.

Ключевым текстом Ветхого Завета, рассматривающим жертву и не как жизненную позицию, и не как неизбежность, а как *следствие* принятия жертвователем на себя чужих грехов, является 53-я глава Исаии. Очевидно, что для такого принятия жертвователь не должен обладать собственной виновностью, иными словами, ему надлежит быть безгрешным¹. Именно таким, — безгрешным и поставленным вне ряда происходящих от Адама человеческих существ, созданным прежде сотворения мира, предсуществующим и сохраняемым для эсхатологического явления, — видит Мессию средневековая иудейская традиция. Однако мысль о всеобщем искупительном значении страданий этого лица, подобном тому, которое лежит в основании христианской сотериологии, этой традицией не разделяется. Причина, видимо, состоит в том, что на почве вышеупомянутого спиритуализма в иудейской антропологии развилось учение, согласно которому наследственность греха представляет собой только плотский, а не духовный феномен. «Моя душа, — рассуждал в полемике с католиками авторитетнейший средневековый раввин Моше бен Нахман, — имеет такое же отношение к душе моего отца, как и к душе фараона... Казни за грех Адама — во плоти, ибо плоть моя от отца и матери. И коль было предписано им, чтобы они стали смертными, то и потомки их стали смертными по своей приро-

¹ Косвенные указания на понимание этого есть и в позднейшей традиции. Так, предсмертное исповедание грехов иудея обязательно включало в себя фразу: «Пусть моя смерть будет выкупом за мои проступки» (Green W.S., Mishkin J. Life Cycle in Judaism // The Encyclopaedia of Judaism. Vol. 3. P. 1586). Отсюда понятно, что греховность рассматривалась как достаточное основание для смерти, поэтому о расплате собственной жизнью за чужие грехи можно было говорить лишь фигурально, в смысле исторической жертвы (как гибель воина в бою), но не в религиозном смысле.

де» (Дисп. Нахм. 44). Поскольку смерть, а с нею и страдание, оказывается чисто плотской реальностью, тема искупления также всецело принадлежит этому, материальному миру¹. Отсюда понятна связь, которая возникает у Нахманида между его учением о Помазаннике Израиля и восприятием своей собственной жизни как своей личной жертвы:

«Я сказал [королю, в присутствии которого состоялся диспут]: «Государь мой! ... Ты мне дорог больше, чем Мессия! Ты монарх, и он будет монарх. Ты монарх нееврей, он же будет царь Израильский. Ведь Мессия — *это не что иное, как монарх, плоть и кровь*, как ты сам! А когда я служу своему Творцу с твоего дозволения, в изгнании, в унижении, в рабстве, при посмеянии народов, которые нас поносят всегда, мое вознаграждение велико, ибо я из плоти своей возношу жертву всесожжения и этим более удостоюсь жизни в грядущем мире. Зато, когда будет властитель Израильский из моей веры властвовать над всеми народами и мне придется волей-неволей оставаться в вере иудеев, — у меня не будет столь большого вознаграждения. Основной предмет спора между иудеями и христианами заключается в том, что вы говорите нечто ужасное о Божественной Сущности»» (Там же, 46). Несколько ниже он добавляет: «между временем до Мессии и эпохой Мессии вся разница лишь в свободе от порабощения другими государствами» (Дисп. Нахм. 72)².

Насколько искренен бен Нахман в том, что он говорит о большей ценности христианского короля сравнительно с грядущим иудейским помазанником, вопрос спорный. Однако в целом приведенный фрагмент заслуживает доверия как выражение доктринальной позиции. Примечательно, что Нахманид, похо-

¹ В Евангелиях, напротив, то, что смерть не является чисто плотской реальностью, подчеркивается обещанием Иисуса три дня и три ночи пребыть «в сердце земли», тогда как по рассказу всех евангелистов состоянию физической смерти отводится только треть из этого времени.

² Такие мысли характерны для средневековой иудейской традиции и являются следствием трансформации учения о жертвоприношении. Ср.: «Душа возносится на свое место, а плоть отдана этому уровню. Подобно тому, как при жертвоприношениях: желание возносится в одно место, а мясо — в другое место. И если человек праведен, то он истинное возношение для искупления. А иной, неправедный, не пригоден для возношения, потому что порча в нем... И поэтому праведники — искупление вселенной. И приношение они во вселенной» (Зогар 1, 65а).

же, нечувствителен к библейским основам спора иудеев и христиан, а все содержание диспута он переводит на средневековую почву, когда только и сделалась актуальной полемика о Божественной Сущности в связи с появлением как у христиан, так и у иудеев догматически определенного и философски оснащенного учения о ней. Что касается библейской основы, то отношение ученого раввина к Ис 53 можно было бы понять по приведенной цитате: говоря о «посмеянии народов, которые нас поносят всегда», он может апеллировать в том числе к этой пророческой главе. В другом месте ученый экзегет подтверждает нашу догадку: «Согласно истинному толкованию, глава эта не говорит ни о чем другом, кроме как о народе Израиля в целом» (Там же, 25). При этом, однако, Нахманид признает, что традиция не имеет полного единодушия в этом вопросе: «Верно, что эту главу мудрецы наши в книгах агады толкуют как говорящую о Мессии» (Там же, 27). Трудно сказать, что именно имеет в виду раввин, относя мессианские толкования Ис 53 к жанру агады (евр. *אגדה* {сказание, легенда}), — возможно, тем самым он указывает на их ненадежность, но может быть и так, что они просто относятся к другому плану интерпретации Писания, которого ему не хотелось бы касаться подробно. Во всяком случае описание Мессии в устах самого Нахманида имеет вполне агадический характер.

На фоне приведенных рассуждений, сделанных в средневековом контексте, данные Септуагинты ценны как весьма ранние свидетельства о понимании 53-й главы книги пророка еврейскими учеными. Ввиду ее исключительной важности для темы христологии страданий приведем ее полный перевод вместе с относящимися к ней же тремя последними стихами 52-й главы¹.

Ис 52:13–15, 53:1–12

^{52:13} Вот, уразумеет Отрок Мой, и вознесется, и прославится весьма. Подобно тому, как изумятся о тебе многие — так обесславлен в сравнении с человеческим образ твой и слава твоя от людей, — ¹⁴ так удивятся многие народы о нем, и закроют цари

¹ Связь конца 52-й и начала 53-й гл. обнаруживается как параллельным употреблением ряда евр. слов, так и дополнительными параллелями, сделанными греч. переводчиком на основе интерпретации разных евр. терминов, близких по своему значению.

уста свои. ¹⁵ Ибо, кому не возведено о нем, увидят, и те, кто не слышал, постигнут. ^{53:1} Господи, кто поверил слышанному от нас? И мышца Господня кому открылась? ² Мы возвестили: перед Ним как бы дитя, как бы корень в земле жаждущей — нет образа ему, ни славы, и мы видели его, и он не имел ни вида, ни красоты. ³ Но образ его бесчестен, унижен паче всех людей: это человек в язве и привыкший переносить изнеможение, ибо отвратилось лицо его, был обещен и не признан. ⁴ Он грехи наши несет и за нас страдает, а мы сочли его находящимся в труде, язве ✕ от Бога† и злосудии. ⁵ Он же был изранен за беззакония наши и изможден за грехи наши: наказание умиротворения нашего на нем, страданием его мы исцелены. ⁶ Мы все, как овцы, заблудились: каждый со своего пути заблудился, и Господь переложил на него грехи наши. ⁷ И он в злосудии не открывает уст: как овца на заклание веден был и как агнец, безгласный перед стригущим его, так он не открывает уст. ⁸ Во смирении суд его возвысился; род его кто поведает? ибо возьмется от земли жизнь его, за беззакония народа Моего веден был на смерть. ⁹ И дам злых вместо погребения его и богатых вместо смерти его: ибо он беззакония не сотворил, и не нашлось лести в устах его. ¹⁰ И Господь хочет очистить его от язвы: если принесете [Его в жертву] за грех, душа ваша узрит потомство, долго живущее. И хочет Господь избавить ¹¹ от страдания душу его, показать ему свет и совершить разумом, оправдать праведного, хорошо послужившего многим, — и грехи их он понесет. ¹² Потому он будет наследником многих и разделит добычу крепких, за то что была предана смерти душа его, и беззаконником признали его. И он грехи многих подъял и за грехи их был предан.

В последних стихах 52-й главы можно видеть, как историческое состояние народа Израилева, к которому обращены слова пророка, сопоставляется с жизненным путем Отрока (72у, 1аіс) Господня при помощи чередования 3-го и 2-го лица (он — ты — он). Само такое сопоставление, с логической точки зрения, исключает отождествление: в 3-м лице пророк может говорить или об эсхатологическом Израиле, который внеположен Израилю историческому, или о Мессии как антитезе народной жизни, восполняющей то, чего не удалось достичь в ней. Поскольку же эсхатологическому Израилю отводится в пророческих текстах, как

не раз уже демонстрировалось, только неземное блаженство, то Искупитель, находящийся в той точке, в которой предвкушение этого расходится с реальным историческим страданием, должен быть Мессией. Так как страдание вызвано грехом, он утоляет его, принимая на себя грех народа.

Тема Отрока продолжается и в гл. 53, где употреблено слово παιδίον в качестве эквивалента евр. בֶּנִי, что значит «младенец, сосущий молоко» (от בָּן {сосать}), или «черенок, привитый к стволу». Разрушая растительный ряд (черенок — корень), переводчик берет первое значение, используя для его передачи слово παιδίον {маленький ребенок}. Тем самым он связывает это пророчество с другими мессианскими фрагментами этой же книги, о которых уже говорилось. Кроме того, немецкие комментаторы отмечают, что в еврейском и греческом тексте одинаково прослеживается сознательное противопоставление невинного страдальца Моисею, который был «прекрасным дитятей»¹. Оно имеет силу только при понимании того, что одним из значений слова בֶּנִי было παιδίον.

Остальные отличительные особенности греческого текста суть следующие.

1. Праведный страдалец является именно Тем, Кого «возвещают» (ἀναγγέλλω) пророки. Это видно из двух чтений: «Кому не возвещено о нем, увидят, и те, кто не слышал, постигнут» (ст. 52:15)²; «Мы возвестили» (ст. 53:2)³. Таким образом, о Мессии будет возвещено не только Израилю, но и народам с их царями, причем поворотной точкой станет именно момент его страданий.

2. Акцентируется тема Премудрости параллельным употреблением глг. συνίημι {разуметь} и сущ. σύνησις {разум}: «Вот, постигнет Отрок Мой» (ст. 52:13); «И хочет Господь... совершить

¹ Septuaginta Deutsch. T. II. S. 2639.

² МТ: כִּי יִשָּׂא לֹא סֵפֶר לֵהֶם רֹא (ибо они увидят то, о чем не было сказано им) (Син). Можно предположить, что περὶ αὐτοῦ {о нем} в греч. тексте является поясняющей вставкой, — хотя это чтение представлено во всех рукописях и, видимо, является пер. с др. указательного местоимения, стоявшего на месте τοῦ, однако и в этом случае пер. сохраняет свою значимость, интерпретируя ὅς в значении «кто», а не «что», поэтому предметом удивления народов остается не какое-то событие, а сам Отрок, что и подчеркнуто двойным употреблением глг. ἀναγγέλλω.

³ В этом случае ἀναγγέλλω — пер. ἵστημι {возносить}, в значении «делать известным», который должен был стоять в форме ἵστημι {мы вознесли}.

[его] разумом» (ст. 53:11)¹. Последнее изречение можно понять двояко: Бог или делает Отрока достигшим полноты знания — в контексте сказанного ранее о том, что ему явится свет², или делает всех разумеющими его — в контексте продолжения речи: *праведный будет оправдан*.

3. Страдания Отрока считаются предельными: он обесславлен и унижен парὰ πάντας ἀνθρώπους {паче всех людей}³.

4. Именно в этом положении он выступает как судия: ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη {во смирении суд его возвысился} (ст. 53:8)⁴. Непосредственно происходит это в акте смерти, если принять во внимание параллельное употребление глг. αἴρω {поднимать} и еще дополнительно введенную здесь аллитерацию — «...ибо вземется (αἴρεται) от земли жизнь его, за беззакония народа Моего веден был (ἤχθη) на смерть»⁵. К толкованию данного места подходит изречение: «Праведник, умирая, осудит живых нечестивых» (Прем 4:16–17).

5. Если смерть Отрока является не только искуплением, но и осуждением для грешников, то его воскресение, на которое также указывает обещание «показать ему свет», становится для них гибелью: «Дам злых вместо погребения его и богатых вместо смерти его» (ст. 53:9)⁶. Примечательно, что злые и богатые отождествляются в этом стихе с беззаконием и лостью.

¹ В первом случае שָׁכִיל {будет благоразумен}, во втором — שֶׁבַע בְּעָוֹן, что можно было бы перевести как «исполнит [всех] знанием его». Не исключено, впрочем, что переводчик читал здесь שָׁכִיל בְּעָוֹן {вразумит разумом его} или שָׁכִיל בְּעָוֹן {совершит разумом его}.

² Данное чтение подтверждают оба QIsa (ср.: Brownlee. The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible. P. 226).

³ Вероятно, и ἀπὸ ἀνθρώπων в ст. 52:14 может считаться гебраизмом (соотв. מֵאִשָּׁה {от мужа}), параллельным этому, со значением *сравнения*, тогда как ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων в том же ст. (соотв. מִבְּנֵי מְדִבְרֵי {от сынов человеческих}), несомненно, выражает мысль о сынах Адама как *причине* страданий Отрока.

⁴ В МТ: מֵעַז וּמִשְׁפָּט לֵךְ {от уз и суда он был взят} (Син). Конъектура по LXX: מֵעַז וּמִשְׁפָּט לֵךְ {в притеснении своем принял он суд}.

⁵ Ср. Слав: во смирѣніи єгѡ ѡдѣз єгѡ взѣтъ... ѡкѡ взѣмлетѣ ѡ землѣ живѡтъ єгѡ. В евр. тексте здесь два разных глагола: לָקַח {брать} и לָקַח {отсекать}. Акцентируется «отрезание» от земли живого растения, что является одной из самых экспрессивных библейских метафор смерти. Переводчик, вероятно, проявляет более спиритуалистические воззрения, говоря о «взятии» жизни как бы по направлению вверх.

⁶ В МТ др. интерпретация, но буквенный состав строфы отличается от прототипа LXX несущественно. В начале вместо יְהוָה {даст} должно быть יְהוָה {дам}, от лица Бога; в конце вместо בְּמִלְיָא {склеп его} — בְּמִלְיָא {в смерть его}.

6. Для других, воспринимающих его как невинную жертву за их собственные грехи, он становится причиной «долговечного семени». В этом пункте наиболее существенно то, что Праведник понимается как жертва не просто за те или иные грехи, но за «душу», т.е. как выкуп жизни из состояния смерти: «Если дадите за грех, то душа ваша узрит» (ст. 53:10)¹.

7. Как и в некоторых других мессианских пророчествах, Отрок становится наследником; он единолично разделяет «добычу сильных» после своей смерти (ст. 53:12)².

Ис 53 является исключительным по важности, но не единственным фрагментом Писания, на основе которого следует изучать формирование идеи о всеобщем Исккупителе как невинном страдальце. Рассматривавшийся выше, в антропологическом разделе (см. пункт II. 3.1 а), эпизод с жертвоприношением прокаженного Иова также важен, ввиду той особенной глубины, с которой осмысляется в одноименной книге тема бессмысленных лишений, и ввиду той параллели, которую составляет этому эпизоду процитированный в начале настоящего параграфа спор об имени Мессии, заканчивающийся выведением понятия о нем как о «Прокаженном ученом». Кроме того, через тезис о неизбежности страданий Праведника в корпусе Премудрости образ Мессии — невинного страдальца — является причастным всякому образу праведника и подлинного мудреца. Как представляется, этим обусловлено раннее, предшествующее развитым формам экзегезы появление в христианстве учения о том, что *весь* Ветхий Завет говорил о Христе и что ὁ θεὸς ἂν προκατήγγειλε διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν αὐτοῦ παθεῖν τὸν χριστόν, ἐπλήρωσεν οὕτω {Бог как предвозвестил устами *всех* пророков Своих пострадать Христу, так исполнил} (Деян 3:18). Понимать эти слова исключительно с точки зрения ретроспективной экзегезы едва ли было бы правильно, поскольку они сами создают

¹ Пер. «душа ваша» вместо «душа его» из современного евр. текста не объясняется. Он сделан либо с др. ред., либо является интерпретацией слова שׁוּב {душа} без местоименного суффикса.

² МТ: לַחֲלֹק לוֹ בְּרַבִּים וְכִי יִחַל שָׁלַל {удел ему во многих / среди великих, и с сильными / сильных разделит добычу}. Прототип LXX, по всей видимости, не отличался от МТ. Но проинтерпретирован он иначе, нежели в современных пер. (ср. Син, РБО). Греч. текст отчетливо делает праведного страдальца «наследником всего» (ср. Евр 1:2).

условия для нее¹. Вернее представлять себе холистское восприятие Ветхого Завета с точки зрения мессианского сознания, которое, как сфокусированное на образе грядущего Помазанника, воспринимало весь исторический и религиозный опыт Израиля в качестве позитивного и негативного воплощения этого образа. Позитивным оно было в тех случаях, когда избранный народ мог соответствовать Закону, а негативным — в тех случаях, когда не удавалось этого достигнуть. На фоне нравственных и духовных провалов особенно ярко сиял образ Праведника, который из прошлого (Сиф, Енох, Ной, Мелхиседек, Авраам и др.) неизбежно переносился в будущее сознанием, критическим по отношению к настоящему, но не отчаивающимся. Этот образ рос вместе с нравственным учением пророков, пока, при одновременном измельчании человечества, не поднялся на недостижимую для простого смертного высоту, и в корпусе Премудрости он достиг такой безупречности, что столкновение с реальным миром грозило бы его носителю страданием и даже смертью². Однако именно это позволяло ему быть отождествленным с невинной жертвой, которую нравственное чувство народа ожидало как неотвратимости осуждения греха «во плоти» при непреложности Божественных обетований о помиловании всего человечества.

Такое учение не могло возникнуть на ровном месте: без предшествующей экзегетической традиции оно бы не встретило соответствующего себе понимания и не имело бы силы. Септуагинта свидетельствует об этой традиции. Она позволяет увидеть, как при характерном для древних переводчиков целостном восприятии священного текста в нем — историческом повествовании, обвинительном акте человечества и пророческом живописании будущего — проступает единый образ Праведника: воплощенной Премудрости, невинного страдальца, Искупителя как частного и соборного лица, принимающего на Себя грехи всех и приобретающего человечество Себе в удел. Не имея недостатка в каком-либо из помазаний, т.е. посвящений, которые

¹ Ср. в иудейской традиции: «Все пророки пророчествовали только о дне Мессии» (ВТ Берахот, 34b).

² Этим отчасти объясняется то, что кн. Екклесиаста, словно становясь в оппозицию к основной части корпуса, предостерегает как от мудрости, так и от праведности: «Не будь слишком праведен и не мудрствуй излишне, чтобы не лишиться рассудка» (Екк 7:16).

все являются «отделением» от человечества и потому сами, в некотором роде, уже суть жертвоприношения, Он есть в полном смысле слова Помазанник — Христос. Однако ни еврейский, ни греческий текст Ветхого Завета не содержит в себе уже готового содержания христианской проповеди, которому оставалось бы только влиться в формы евангельского слова и его апостольского первоистолкования¹. В них нет и не должно быть перехода к главному событию христианства, которое открылось верующим впервые как факт², по своей опытной данности равномогущий Синайскому огненному Божоявлению и предшествующий всякой вербализации. Это событие превосходило все ожидаемое и качественно меняло точку зрения на все сущее, ибо всю глубину человеческих страданий воспринял Тот, Кто является конечной причиной всякого страдания, ликования и славы.

¹ Николай Никанорович Глубоковский формулировал это так: «Пока не открыто побочного воздействия при формировании апостольской доктрины» (*Глубоковский Н.Н. Учение книги Премудрости Соломоновой о Божественной Премудрости или Духе по сравнению с апостольским // Христианское чтение. 1904. Май. С. 656*). Собственно, доказательству этого тезиса посвящен его трехтомный труд «Благовестие апостола Павла».

² Говоря о фактичности христианского первособытия, мы вовсе не намеряемся вступать в дискуссию о том, правомерно ли считать фактом то, что признали таковым не все современники, не говоря уже о потомках, т.е. в дискуссию о порядке признания исторической действительности того или иного события. Мы, в оценке плодотворности таких дискуссий вполне полагаясь на слова Л. Витгенштейна: «Даже если существует столько же свидетельств, сколько есть свидетельств существования Наполеона... несомненности недостаточно, для того чтобы заставить изменить всю мою жизнь» (*Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 125*), — только хотим указать на то бесспорное обстоятельство, что в глазах своих первых последователей «христианство... на самом деле явилось не в качестве учения, а в качестве чудесного факта» (*Несмелов. Наука о человеке. Т. 2. С. 115*).



Заключение

МНОГѢ ВЪЗЫКА ЕККЛЕІАСТЪ, ЕЖЕ ѠБЕРЕТН
СЛОВЕА ХОТѢНІА, Н НАПИСАНОЕ ПРАВОСТН,
СЛОВЕА ИСТИНЫ

В этом исследовании руководящим был тематический подход. Читая Септуагинту как книгу, прекратить чтение которой в этой жизни вообще вряд ли возможно, мы обнаруживали в ней сквозные темы или казавшиеся таковыми смысловые созвучия и пытались, используя знание узкого и широкого контекста, включая ретроспективное видение развития традиции, а также цепочки психологически необходимых ассоциаций, близких и отдаленных, достигнуть как можно большей ясности относительно значения этих особенностей и их места в истории религиозной мысли. Автор не ставит себе это в заслугу, но считает нужным оговориться, что предвидел некоторые недостатки своей работы, без допущения которых она не могла быть закончена или потребовала бы значительно большего времени и средств. Прежде всего, это неполнота охвата специальной научной литературы и проработки литературного окружения самой Септуагинты. Обе задачи по отдельности требуют исследований примерно такого же объема, еще более насыщенных специальной терминологией и узкими вопросами, но в то же время еще менее отвечающих интересам философии религии, единственно ради которых автор предпринимал все свои усилия. Если бы не наша уверенность в том, что Библия нужна современному мыслящему читателю сама по себе, а не только в виде бесчисленных и умножающихся рядов отраслевых проблем, изящно разрешаемых филологическим способом, и не желание прояснить, прежде всего для себя, некоторые интуитивно предзаданные вопросы о мире Библии, представляющиеся исключительно важными для человеческого духа, это исследование никогда не было бы предпринято. Но, не имея возможности в полной мере удовлетворить требованиям научной полноты, автор полагал относительный успех приложенных усилий в непротиворечивости умозаключений и наличии достаточных оснований у каждого из достигнутых выводов. Эти выводы в сжатом виде предлагаем читателю ниже, выражая надежду на то, что изучение Септуагинты в нашем Отечестве будет продолжено и мы еще увидим более совершенные решения не менее значимых вопросов.

* * *

Предание о переводе Семидесяти не лишено исторической достоверности. Оно почти полностью сложилось в эллинистическом иудаизме и никогда не было канонизировано Церковью *in toto*, так же как не было и отвергнуто синагогой *in toto*. Формирование корпуса действительно началось в 280-е гг. и в главных чертах завершилось в начале I в. до н.э. Наиболее общий религиозно-символический смысл предания о Септуагинте состоит в усвоении ей статуса соборного труда, предпринятого лицами, ответственными за сохранение традиции чтения и понимания Библии — при согласном одобрении общины единоверцев. Этот консенсус был поставлен под сомнение в иудаизме только во II в. н.э., так как до того имели место попытки редакции перевода, но не замены его.

Септуагинта находится на границе, а скорее — условной демаркационной линии между периодом пророков и периодом экзегетов. Хотя иудейская традиция и полагает, что вскоре после возвращения переселенцев «Дух Святой удалился от Израиля», мы не можем знать достоверно, не рассматривалось ли вдохновение переводчиков их современниками как пророческое. Во всяком случае, они воплощали в своих переводческих решениях именно то понимание библейского слова, которое в их время не ставилось под сомнение общиной верующих.

Канон Септуагинты является единым целым не только как исторически сложившееся Священное Писание христиан, но и в качестве культурного факта, который состоялся в общих чертах еще до появления христианской религии.

Язык Септуагинты, рассматриваемый как религиозный феномен, есть особым образом сформированный язык пророческого слова, молитвы и богословия, изучение природы которого во многом проясняет, как исторически, так и логически, феномен и специфику сакральных языков христианства, в том числе церковнославянского.

Через последующие переводы Септуагинта оказала кардинальное влияние на развитие ряда национальных культур Европы и Азии, включая отечественную. Изучение этих переводов, отражающих разные редакции библейского текста, имеет большое значение не только для истории самой Септуагинты, но и для научного исследования Библии вообще. Оно не менее важно для по-

нимания религиозного мышления соответствующих эпох, включая мотивацию переводчиков и собирателей священного текста.

Древнегреческий перевод Ветхого Завета значительно обогащает наше видение библейской картины мира за счет ряда системных явлений в переводе, интерпретации, свидетельствах неканонических текстов.

Разъясняя для своих читателей древнееврейский текст, Септуагинта представляет вполне твердые монотеистические воззрения, включая учение о Боге как единственном Сущем по существу и о творении мира из ничего. Все компромиссы с пантеистической и генотеистической картинами мира отвергаются. В области теологии не прослеживается влияния философских школ эллинизма. Ветхий Завет на греческом языке впервые вносит в европейский контекст идею личностного абсолюта и несубстанциальности оснований материи.

Из Септуагинты мы узнаем, что библейская мысль встретила эллинскую философию во всеоружии последовательного креационизма и была готова выстраивать свою космологию соответственным образом. Используя термин «бездна» и не принимая такого понятия, как «хаос», переводчики Писания отказывались мыслить материю как нечто самосущее. Вместе с тем они были близки к признанию неисчерпаемости материи, непосредственно коренящейся в силе Божией. Древнейший перевод Библии полностью удерживает чувство повсеместного пребывания Бога в мире, непосредственной прикосновенности Его живительных сил ко всем происходящим в мире процессам, возможности вселения в сотворенное бытие и проявления в нем. Такого рода явления могут рассматриваться как в мистическом, так и в символическом аспектах, они различаются для человека мерой своей яркости.

Ближневосточные космогонические мотивы, представляющие водворение порядка в мире образно и мифологически как борьбу с природными силами хаоса, переводчикам еще были знакомы. У них не видно попыток скрыть или заштриховать эти мотивы, но заметна типология образов, согласно которой эпос представляет собой метафорический язык для поэтического напоминания об истории, а история, в свою очередь, сама отзывается на некий метаисторический нарратив, несводимый к языческим теомахиям. Этот нарратив постепенно разворачивается в противостоянии Бога и мирового зла, имеющего нравственную,

а не материальную природу. Соответственно, противостояние совершается преимущественно в человечестве как мире нравственного самоопределения.

Обычное библейское представление о богоявлении состоит в том, что Бог является человеку через ангела. Но существуют источники, описывающие с символической и мистической точки зрения пришествие Бога к человеку в определенном качестве: дарящейся Жертвы (Песнь песней), спасающей Премудрости (Иудифь), оживляющего Духа (Наум, Исаия).

Бог мыслится в Септуагинте совершенно независимым от условий бытия мира и, будучи причиной этих условий, представляется источником как добра, так и зла в субъективном смысле. Это резко отделяет Библию от зороастризма и античного идеализма, в то же время не сближая ее и со стоицизмом из-за отсутствия в ней категории «судьбы». Место последней занимает «суд», или «определение» Божие, которое всегда откликается на поступки самого человека. Объективное значение зла полностью перенесено в область взаимоотношений с Богом, а историческое бытие субъекта отдельного человека, народа или всего человечества — рассматривается как испытание воли.

Мировому бытию в его наличном состоянии положен предел (ἐσχάτος), за которым начинается вечность. История стремится к своему «концу», который будет «победой» (τέλος) добра. Она не остановится и не свернет в сторону. Образы вечности присутствуют в истории не как статичные символы, а как объекты, через которые «готовы» открыться их небесные прототипы.

Септуагинта поддерживает распространенную в раннем иудаизме теологию «небесного Храма», вместе с тем ничто в ней не указывает на отрицание святости Храма земного. Анализ тематики небесного Храма в Септуагинте позволяет предположить, что именно эта идея переходит у апостола Павла в учение о реальном теле Христовом, духовно вмещающем Церковь.

Библейская антропология содержит предпосылки теологического учения о душе, отличные от античных философских и независимые от них. Прежде всего, в ней немыслима автономия созерцающего субъекта, потому что быть — это быть в поле зрения Бога, и жизнь возможна только как непрерывная связь поколений. Идея воскресения более органична для такого взгляда на человека, нежели мысль об автономном посмертном существо-

вании души. Воскресение восстанавливает истину исторического бытия в согласии с правдой Божией. Это не значит, однако, что посмертное бытие души отрицается, потому что человек вообще, — не только его сознание, но и его кости, — по-видимому, до конца никогда не исчезает. Ад представляется местом бездействия и незримости, но именно местом, из которого душа может быть выведена опять к свету. В таком виде застаёт библейское мышление Септуагинта, которая даже в своих неканонических памятниках не корректирует, а только интерпретирует его, в том числе и опираясь, хотя весьма умеренно, на греческую философскую терминологию.

Разделение внешнего и внутреннего человека в Септуагинте также, несмотря на эллинистический контекст некоторых фрагментов, не доходит до дуализма субстанций, но позволяет лучше уяснить истоки учения апостола Павла о борьбе помышлений. Внутреннее и внешнее неразрывно связаны, так как человек создан для прославления Бога и его жизнь так или иначе представляет собой перманентное овнешнение внутреннего. Вместе с тем во внутренней сфере совершается самоопределение по отношению к Богу, поэтому внутреннее полагается как «сам человек», или его сердце (ум).

Септуагинта чужда енохитской традиции с ее намечающимися протогностическими тенденциями. В греко-библейской антропологии человеческое бытие на фоне ангельского выступает лишь как смертное на фоне бессмертного и отклоняющееся от Божественной воли на фоне безусловно служащего ей. Духовный мир четко разделен между служением Богу (ангелы) и враждой против Него (демоны), никакой автономии помимо этих двух крайностей в нем не предполагается. Человеческий и ангельский миры на земном, профанном уровне не могут пересекаться, однако возвышение первого до второго считается возможным. Так, поколение Исхода ест в пустыне ангельскую пищу.

Представляя собой посредствующее звено между древнееврейским и эллинистическим миром, «Александрийский канон», сформированный вокруг Септуагинты, вводит понятие о совершенстве человеческой личности, с одной стороны никогда ранее эксплицированно в Библии не представлявшееся, а с другой стороны — при свободном использовании эллинского риторического и, в отдельных случаях, философского инструментария —

связанное во всех своих частях с единственной идеей обращения помысла к безусловному Живому Богу, способному мертвить и живить. Эта особенность прослеживается от Екклесиаста, который многими учеными принимается за произведение античной эпохи, в то же время представляя в своей греческой версии образец наиболее гебраизированного перевода — до 4-й книги Макавеев, которая при отточенной эллинистической форме описывает самовосприятие и духовный опыт ортодоксального иудея соответствующей эпохи.

Понимание термина *пайдейя*, выработанное в процессе перевода Ветхого Завета на греческий язык, оказало глубокое воздействие на дидактику христианского времени, вплоть до идеала образованности в Древней Руси, где им было определено содержание понятия *наказание*. В пределах использования этого термина образование отдельного человека принципиально не отличалось от воспитания народа, осуществляемого Божественным промыслом: этот «педагогический» смысл, на наш взгляд, является первостепенным в известном учении о «казнях Божьих» древнерусских духовных писателей.

Отдельной темой является восприятие самой Септуагинты как текста, запечатлевшего в себе некоторые дидактические упражнения. Оно представляется возможным в случае рассмотрения таких «свободных» частей канона, как сборники притчей, которые, конечно, также возводились к Божественному источнику, но несколько иным образом, чем слова пророков, что создавало возможность для внесения в священный текст даже элементов мудрости «внешних» для библейского текста писателей. Включенность Библии в конкретный процесс образования, возможно, является перспективным предметом изучения древних переводов.

В преддверии христианства древнегреческая Библия сыграла прежде всего историческую роль, как Священное Писание средиземноморской диаспоры. Именно про Септуагинту говорит в Деяниях апостол Иаков, когда указывает на то, что христианское призвание народов к единому Богу не тождественно гиюру, т.е. обращению прозелитов: «Ибо [Закон] Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу» (Деян 15:21). И прозелиты, обращенные в иудаизм, и «благочестивые» — чтущие Господа, но не присоединившиеся к еврейскому народу, — были введены в проблема-

тику тех споров, которые вел с иудеями апостол Павел, многолетним чтением Септуагинты. Но это историческое влияние, которое требует отдельного изучения в сопоставлении с Новым Заветом и всем массивом христианской литературы первых веков, осталось большей частью за полями нашей работы. Мы рассматривали преимущественно то имманентное содержание Ветхого Завета в греческом изводе, которое делает его антецедентом христианства в основных чертах и систематизация которого представляется необходимым условием для формирования исторической картины. При этом мы пришли к выводам, подтверждающим заключение Н.Н. Глубоковского в монументальном труде «Благовестие апостола Павла по его происхождению и существу», что существо христианской веры не выводится из Ветхого Завета, как и из других более ранних традиций по отдельности или в совокупности. Оно только лучше может быть выяснено из сопоставления с ними, через определение того, что принадлежит в нем древнему и что — новому.

Нам удалось выяснить, что те имена Мессии, которые специфичны для Септуагинты, описывают Его как младшего в роду, однако наследующего первородство, законного царя еврейского народа, Человека и естественного главу (князя) всего человечества, вместе с тем как Существо неземное, собственные свойства которого переплетаются с Божественными до неразличимости.

Интуиция о выдающемся значении темы Премудрости для развития мессианской идеи, обусловленная соответствующими коннотациями в Новом Завете, подтвердилась и приобрела больше определенности, чем нам удалось найти у предшественников, писавших об этом. А именно, в равной степени важны персонификация Премудрости, которая клонится к выделению объективного начала в Боге, тождественного истине, и ее антропология, развивающаяся в направлении учения о страдающем праведнике. Хотя в литературе Премудрости человеческая и Божественная стороны ее никогда не совпадают, ею подготовлены такие условия восприятия, которые при наличии этого совпадения в лице Мессии делают неизбежной как смерть Его, так и признание в Нем истинного, правомочного судии всего человечества.

Отдельное внимание было уделено библейской хронологии по версии Септуагинты, которая легла в основу александрийско-

го счисления исторического времени по великим индиктионам и всей связанной с этим философии истории. Нами показано, что счет лет от сотворения мира был не задним числом осмыслен в христианстве, а оказывал решающее влияние на конкретные мессианские настроения в иудаизме эллино-римской эпохи, в чем, вероятнее всего, коренится причина расхождения хронологического ряда в разных версиях книги Бытия и ее сектантских эрзацах.

В Септуагинте принципиально не прослеживается разделение личностей Мессии между сословиями, хотя четко выражены все три мессианских служения: пророческое, священническое и царское. Предвечное бытие Мессии, вопреки мнению блж. Иеронима, яснее читается в греческом тексте, чем в существующем еврейском, причем, как правило, на основе греческих чтений восстанавливаются их еврейские прототипы.

Особый интерес представляет связь ветхозаветной христологии с представлением об «избранном остатке», из которого равно неустранимы его соборные и личностные аспекты. Через отождествление с «остатком» Христос рассматривается как принадлежащий к роду и не принадлежащий: «Род его кто изъяснит?» (Ис 53:8) Это учение, связанное с развитием темы нравственной чистоты при удержании коллективного смысла осквернений и очищений, воплощается в ожидании девственного рождения Мессии, которое, как нам вполне отчетливо представляется, артикулировано уже в еврейском тексте, а Септуагинта стала только ранним свидетелем этой артикуляции, передав редко употребительное слово *альма* хорошо знакомым греческому религиозному слуху термином *парфенос* (Ис 7:14).

Септуагинта не различает Мессию страдающего и прославленного, т.е. Иосифова и Давидова. Уже исследованный на материале корпуса Премудрости образ гонимого праведника получает свое раскрытие в мессианских псалмах, где он регулярно предстает, наряду с праведностью, носителем неназванного греха, который может быть отождествлен с преступлениями конкретных ветхозаветных героев и авторов, но в перспективе учения о Мессии все больше приобретает характер коллективной вины. Личная невинность Мессии становится вполне очевидной в тех пророческих речах, которые посвящены теме искупления. Здесь греческая версия дает не так много нового по сравнению с хорошо изученным еврейским текстом, однако некоторые осо-

бенности позволяют уточнить характер ожиданий, на которые отвечают события, описанные в Евангелиях.

В целом для изучения истории религиозной мысли не так продуктивно задаваться вопросом об отдельных фрагментах — имеется ли здесь в виду Мессия или коллективная личность Израиля? — как идти путем восстановления условий формирования коренной христианской интуиции, согласно которой весь Ветхий Завет рисует образ праведника, пророка «как Моисея», царя, мудреца, нищего, невинного страдальца и нравственно-го судии, который неизбежно подвергнется страданиям и даже будет убит, если только явится в мир. Отрицательные примеры служили этому образу не меньше, чем положительные, создавая негатив той вышеестественной безупречности, которая тем ярче сияла в своей идее, чем несбыточнее казалась на практике. Это подталкивало мысль к восприятию пришествия Христа как итога всех богоявлений, на что справедливо, впрочем исходя из несколько иных предпосылок, указывал М. Элиаде в своей «Истории религиозных идей»¹.

* * *

Подводя общий итог сказанному выше, осмысленнее всего, наверное, поставить новый вопрос. Он будет таким: насколько важно теперь то, что можно извлечь из внимательного, построчного и пословного чтения Септуагинты и всех других версий Библии? Закончилась ли для нас библейская эпоха, или в определенном смысле можно сказать, что она продолжается? Ответ на этот вопрос не может быть дан без определенной решимости в области духа, поэтому здесь мы оставляем его за скобками, надеясь на то, что проведенные изыскания помогут желающему ответить на него более предметно.

¹ Ср. об основах патристической экзегезы: «Это не самовольный и случайный аллегоризм; он основан на *богословии истории*, типичном для христианства, по которому вся история сосредотачивается в личности Христа как... полноте всех исторических “теней”, “образов” и событий, т.е. всех *Богоявлений*» (Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 18–19. — Курсив авт.).



ПРИЛОЖЕНИЯ

Переводы

Приложение I

ИЕРОНИМ

Прологи к Вульгате

Прологи блаженного Иеронима Стридонского, первого переводчика Библии на латынь, чье имя осталось известным, считающегося на Западе святым покровителем переводчиков, публикуются в современных научных изданиях Вульгаты по древнейшему полному кодексу латинской Библии (Codex Amiatinus), списанному в Нортумбрии (Англия) в начале VIII в. Эти краткие сочинения в эпистолярном жанре являются ценнейшими источниками прежде всего по истории герменевтической науки в древней Церкви, но также по истории библейского текста и его критических изданий. За экспрессивно-ироничными, а во многом самоироничными, строками Вифлеемского аскета открывается живой мир мысли, в котором постоянно пересекаются непоколебимая христианская вера, мистическое видение истории, античная рациональность, историческая, аллегорическая, типологическая экзегеза и другие грани многостороннего ума одного из образованнейших людей своего времени. Для исследователя Септуагинты Иероним представляет собой *altera pars*, его критика древнегреческого перевода далеко не всегда обоснована, часто полемически заострена, иногда же очевидным образом связана с предрассудками той эпохи. Но подкупает честность Иеронима в отношении к главному делу его жизни — работе со словом Священного Писания, в Божественном происхождении которого, сознавая вероятную поврежденность отдельных фрагментов текста, он ни на минуту не сомневается, так как исходит в этом из своего целостного видения реальности.

Мы расположили переведенные прологи не так, как они публикуются обычно, а в порядке, примерно соответствующем хронологии появления на свет Иеронимовых переводов книг Ветхого Завета¹, тем самым придав им, хотя бы до некоторой степени, характер последовательного произведения.

¹ См.: Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: Библиист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 67–69. Tkacz C.B. 'Labor Tam Utilis': The Creation of the Vulgate // *Vigiliae Christianae*. 1996. № 50. P. 42–72. Gryson R. Vorwort zur ersten Auflage // *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*. 4^e Aufl. Stuttgart, 1994. S. XIII–XIV.

К книгам Царств [Prologus Galeatus]

Двадцать две буквы есть у евреев, удостоверяемые также сирийским и халдейским языками, где они по большей части одинаковы с еврейскими, будучи сходны по звучанию, но различны по виду. И самаритяне до сих пор переписывают Пятикнижие Моисея такими же по числу буквами, но другими по форме и начертанию. Говорят, что Ездра, книжник и законоучитель, после взятия Иерусалима и восстановления Храма при Зоровавеле, изобрел новые буквы, которыми мы пользуемся, а до того самаритяне и евреи писали одинаковыми знаками. В книге Чисел этот счет представлен таинственно количеством левитов и жрецов¹. И Господне имя, тетраграмматон², в некоторых греческих свитках мы до сих пор находим написанным древними буквами. Так и псалмы тридцать шестой, сто десятый, сто одиннадцатый, сто восемнадцатый, сто сорок четвертый, хотя они написаны разным размером, расположены строфами по тому же алфавиту. И Плач Иеремии, а также молитва его, и окончание книги Притчей Соломона, — с того места, где он вопрошает о добродетельной жене, — сочинены такими же алфавитными отделами или звеньями. Далее: пять из этих букв двойные: *chaph, mem, nun, phe, sade*. Они записываются одним образом в начале и середине слова, иным в конце. Соответственно, и пять книг считаются двойными: *Samuhel, Malachim, Dabreiamin*³, *Ezras, Hieremias* вместе с *Cinoth* (это Плач его). Итак, как есть двадцать две буквы, которыми мы пишем по-еврейски все то, что произносим, и под их началом воспринимается человеческий голос⁴, то и насчитывается двадцать два свитка, которыми, как буквами или зачинами⁵, нежная и еще питаемая молоком юность праведного мужа наставляется в Божественном учении⁶.

Первая из этих книг носит название *Bresith* (мы называем ее Бытием); вторая *Hellesmoth* (которую именуют Исходом); третья *Vaiesra* (то есть Левит); четвертая *Vaiedabber* (мы зовем ее Числами); пятая

¹ Чис 3:39, где Моисей и Аарон исчисляют левитов, которых оказывается 22 тысячи.

² Лат.: «четырёхбуквенное», т.е. יהוה.

³ Арам. название книг Паралипоменон.

⁴ Лат. *eorum initiis* — буквы как бы вводят человека в восприятие слова. Здесь Иероним, очевидно, ссылается на то, что евр. язык является первоначальным, а значит, его фонетический состав — наиболее естественным для человека.

⁵ Обыгрывается тема «введения», «инициации». На сей раз употреблено слово *exordium*, означающее начало речи, а также закладывание основы ткани.

⁶ Иероним подчеркивает, что Ветхий Завет является только «молоком», а не «твердой пищей» для христианина (ср. Евр 5:12–13).

Addabarim (известна как Второзаконие). Это пять книг Моисеевых, в собственном смысле называемые Thorath¹, т.е. Законом.

Второй раздел составляют пророки, начиная с Иисуса Навина, который у них называется Iosue Bennun. К нему прибавляют Sophtim, т.е. книгу Судей, в соединении с книгой Руфь, история которой произошла во дни судей. Третьим идет Samuhel, что мы называем Царствами 1-ми и 2-ми. Четвертыми Malachim, т.е. книга Царей, содержащая Царств 3-ю и 4-ю. И лучше говорить во множественном числе Malachim — «Цари», нежели Malachoth — «Царства», потому что в них описываются царства не многих народов, а одного израильского народа, состоявшего из двенадцати племен. Пятый Исаия, шестой Иеремия, седьмой Иезекииль, восьмой идет книга двенадцати пророков, которую они называют Thareasra².

Третьим порядком располагаются агиографы, и первая книга начата Иовом, а вторая Давидом³, — ее составляет пятичастный, но единый свиток псалмов. Третья — Соломонова, состоит из трех книг: Притчи, которые они называют Подобиями, т.е. Masaloth; Екклесиаст, он же Accoeleth, и Песнь песней, озаглавленная как Siassirim. Шестая — Даниила, седьмая — Dabreiamin, т.е. «Слова дней», которые мы могли бы точнее назвать χρονικόν всей священной истории⁴, а у нас ее надписывают как 1-ю и 2-ю книги Паралипоменон; восьмая — Ездры, у греков и латинян равным образом разделяемая на две книги; девятая — Есфири.

Итак, всего двадцать две книги Ветхого Закона: пять Моисеевых, восемь пророческих, девять агиографов. А некоторые причисляют Руфь и Cinoth к агиографам, пополняя их число, так что получается древнего Закона двадцать четыре книги. Их-то Апокалипсис вводит под образом двадцати четырех старцев, которые поклоняются Агнцу и со склоненными лицами подносят свои короны в присутствии четырех животных, исполненных очей сзади и спереди, т.е. в прошлом и будущем, и несмолкающими голосами вопиющих: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет»⁵.

Этот пролог к Писаниям пусть будет принят как шлемоносное начало всем книгам⁶, которые мы переводим с еврейского, и да будет из-

¹ Имя «Тора» Иероним дает в сопряженной форме, вероятно, от словосочетания תורת יהוה (*torat adonai*) — «Закон Господень».

² Арам. תרעשרי {двенадцать}.

³ Лат. ...primus liber incipit ab Iob, secundus a David.

⁴ Отсюда название в позднейших западных переводах Библии — Chronica I, II.

⁵ Откр 4:4–8. Иероним прозрачно указывает на то, что четыре Евангелия, введенные аллегорически под видом четырех животных, объемлют собой Ветхий Завет, который в лице двадцати четырех старцев приносит всю свою славу Агнцу.

⁶ Лат. ...quasi galeatum principium. Отсюда название этого текста, принятое в позднейшей литературе: Prologus Galeatus {Пролог в шлеме}.

вестно, что помимо них все прочее должно быть относимо к апокрифам. Посему Премудрость, которую в народе приписывают Соломону, и книга Иисуса, сына Сирахова, и Иудифь, и Товия, и Пастырь не суть в каноне. Я нашел, что 1-я книга Маккавеев еврейская, а 2-я греческая, что можно установить и из их φράσις¹.

Ввиду всего этого молю тебя, читатель, не сочти мой труд за пренебрежение к древним. В скинию Божию приносит каждый, что может. Одни — золото, серебро и драгоценные камни, другие — виссон и пурпур, червленый и синету. Для нас уже много, если мы можем принести кожу и стриженую шерсть. И все же апостол считает самое презренное наше самым необходимым². Потому и все благообразие той скинии, по отдельности прошлое и будущее церковное, кожами покрывается и шерстью, так чтобы солнечный жар и бесстыдство дождей отражались тем, что имеет меньшую цену³. Читай сначала мои Samuhel и Malachim. Мои, говорю, мои — так как все, что мы изучили и познали благодаря частой работе над переводом и тщательным исправлениям, наше. И когда ты поймешь то, чего не знал раньше, считай меня переводчиком, если ты благодарный, или παράφραστην⁴, если неблагодарный, я же не сознаю себя в чем-либо отступившим от еврейского подлинника. Впрочем, если ты недоверчив, читай греческие кодексы вместе с латинскими, сравнивай их с этими крошечными трудами, и везде, где увидишь разногласицу, спрашивай кого угодно из евреев, которым ты должен больше придавать веры⁵, и если он подтвердит наше, то, я полагаю, ты не сочтешь его снотолкователем из-за того, что в одном и том же месте он оказался одинаково со мною вдохновенным.

¹ То есть из употребительного в них способа выражения.

² Ср. 1 Кор 12:22.

³ Здесь у Иеронима целое сплетение смыслов: в двух разных покрывалах, соединенных в одно целое (Исх 36:16), он видит прообраз ветхозаветной и новозаветной Церкви, а тем самым — двух частей Писания. Обе они, по его мысли, нуждаются в защите точного пер. и коммент. от «бесстыдства» тех, кто выискивает в них недостатки. Вместе с тем они, очевидно, скрывают «благообразие скинии», равно как и заслоняют ее содержимое от солнечного света, т.е. буква скрывает под собой дух.

⁴ Греч.: «пересказчиком».

⁵ Иероним не опасается того, что евреи могли исказить собственное Писание, прежде всего потому, что знает содержание текстов, о которых говорит, и не видит масоретские чтения менее соответствующими Новому Завету, чем греч. При этом, утверждая, что его абстрактный адресат *должен* больше всех доверять еврею, он, возможно, иронически намекает на всеобщее доверие к Семидесяти толковникам как евреям, жившим до христианской эры. В таких высказываниях отчетливо проявляется позиция Иеронима как переводчика, который не отказывается от прав экзегета, хотя и очень умеренно пользуется ими с точки зрения техники перевода.

Но и вас, рабыни Христовы, прошу, — Господу возлежавшему драгоценнейшим миром веры помазавших главу, Спасителя во гробе вовсе не выдавших, от которых ныне Христос восшел ко Отцу, — чтобы против лающих псов, которые на меня отверзают пасть неистово и свирепо и обходят град¹, считая себя учеными за то, что уничижают других, вы противостояли с медными щитами молитв своих. Я же, зная о своем ничтожестве, всегда повторяю изречение: «Сохранил я пути мои, чтобы не согрешить языком моим; приставил к устам своим стражу, когда восстал на меня грешник; онемел и смирился, и смолчал от благ»².

К Псалтири

1.

Псалтирь я улучшил, не так давно быв в Риме, и выправил ее почти всю, пусть бегло, по Семидесяти толковникам. Поскольку же вы опять нашли ее, о Павла и Евстохия, поврежденной ошибками переписчиков, а к тому же старые ошибки цветущими наряду с новыми поправками, то вы думаете, что я вместо нового поля пахал на старом, и когда на косых бороздах вновь прозябли выполотые колючие сорняки, вы говорите, что столь быстро разросшееся зло следовало бы тем быстрее пресечь. Поэтому я этим общим введением увещаю как вас, ради которых этот труд был предпринят, так и всех тех, которые хотят иметь его копии, чтобы то, что я тщательно исправил, переписывали заботливо и тщательно. Каждый в состоянии сам заметить как наклонную черту, так и лучистый знак, т.е. как обел, так и астериск, и где увидит выступающий росток³, пусть знает, что отсюда до поставленного нами двоеточия идет прибавленное у Семидесяти переводчиков; а где таким же образом заметит звезду, там добавлено из еврейских свитков, также до двоеточия — ровно столько, сколько есть в издании Феодотиона, который простотой речи не уступает Септуагинте⁴. Я, сознавая себя сделавшим это для вас и для всякого трудолюбивого, не сомневаюсь, что найдутся многие, которые по зависти или по высокомерию «готовы скорее считаться презирающими

¹Ср. Пс 58. Под «городом» имеется в виду Церковь или конкретно Рим.

²Пс 38:2–3. Цитируется по VL. Иероним, пользуясь неудобопонятным текстом, указывает на благо смирения. Сам он переводит этот стих иначе: «...молчал я о благе».

³Лат. *virgula* {росток} — одна из Иеронимовых интерпретаций знака «обел».

⁴Заверение Иеронима, что им прибавлено к Псалтири «ровно столько» (*dumtaxat*), сколько есть у Феодотиона, отличающегося «простотой речи» (*simplicitas sermonis*), определенно говорит о том, какой именно стиль перевода был востребован современниками.

драгоценность, чем учащимися»¹, и больше хотят напиться из бурной реки, чем из чистого источника.

2.

Евсевий Иероним своего Софрония приветствует.

Знаю, некоторые полагают, что Псалтирь подразделяется на пять книг и что в тех местах, где у Семидесяти толковников написано *υένοίτο υένοίτο*, т.е. «да будет, да будет», каждая книга заканчивается. А по-еврейски читают в этом месте «аминь, аминь». Мы же, следуя примеру евреев, а еще более — апостолов, которые постоянно в Новом Завете упоминают книгу псалмов, составили все в одном томе. Мы также удостоверены всеми авторами псалмов, упомянутыми в надписаниях, а именно Давидом, Асафом, Идифуном, сынами Кореевыми, Еманом Езрахитом, Моисеем, Соломоном и другими, которых Ездра объединил в одном томе. Если бы «аминь» (Акила переводит его как *τελεισθῆναι*)² мог быть расположен только в конце книги, а не в середине, например, или в начале, или в заключении [отдельной] речи, высказывания, то и Спаситель в Евангелии не говорил бы: «Аминь, аминь говорю вам...», и в посланиях Павла оно не находилось бы в разных местах; Моисей же, Иеремия и другие имели бы по множеству произведений, поскольку они часто употребляют слово «аминь» где-нибудь в середине книги, так что и число двадцати двух еврейских книг, и таинство этого числа переменилось бы. Но и само еврейское название *Sephar Thallim*, что переводится как «Свиток гимнов», в согласии с апостольским авторитетом, указывает не на несколько книг, а на один свиток.

Итак, поскольку недавно, диспутируя с евреем, ты привел некоторые свидетельства о Господе Спасителе из Псалтири, а он, желая подшутить над тобой, почти на каждое слово говорил, что его нет в еврейском тексте, так как ты пользовался при этом переводом Семидесяти, то ты стал усердно требовать, чтобы после Акилы, Симмаха и Феодотиона я издал новый перевод на латинский язык. Говоришь же, что тебя весьма смущает разнообразие переводчиков, а любовь склоняет к тому, чтобы довольствоваться как моим переводом, так и суждением. Посему, будучи побуждаем тобою, которому я и в том, чего не могу сделать, не могу отказать, я снова предал себя лаю противников, предпочитая скорее разочаровать тебя в своих силах, нежели в дружеском

¹ Иероним цитирует здесь неизвестного автора, используя игру слов: *praeclara* {сокровище} означает букв. нечто в высшей степени ясное, светлое, т.е. речь идет о ясности, которую вносят критически выверенные издания священного текста.

² Евр. *אמן* (*амэн*) имеет общий корень со словами, означающими «доверие», «вера», «истина».

расположении. В полной уверенности я утверждаю и привожу многих свидетелей тому, что сознательно ни в чем не уклонился от еврейского подлинника. Ввиду этого там, где мое издание отличается от древних, спроси у любого еврея — и ты ясно увидишь, что завистники напрасно терзают меня, «готовые скорее считаться презиравшими драгоценность, чем учащимися», люди развращенные. Ибо если они все время желают новых лакомств и глотки их, подобно пучинам, не знают удовольствия¹, почему только в изучении Писаний они довольствуются старым вкусом? Я не к тому говорю это, чтобы уязвить своих предшественников, — и не хочу показаться низлагающим кого-либо из них, переводы которых я, старательнейше исправив, передал некогда людям одного со мною языка, — но к тому, что одно дело читать псалмы в Христовых церквях, другое — отвечать евреям, придирающимся к каждому слову.

Если бы ты малый мой труд, ἀντιφρόνεικων τοῖς διασυροῦσιν², как грозишься, перевел на греческий и невежество мое сделал известным учнейшим мужам, я сказал бы тебе Горациево: «В лес дрова не носи». Разве только я буду тем утешен, чтобы считать и труд, и поношение общими с тобою. Желаю тебе здравствовать, о Господе Иисусе, и меня помнить.

К двенадцати малым пророкам

Порядок двенадцати пророков не одинаков у евреев и у нас. Поэтому здесь они расположены так, как читаются там. Осия лаконичен, изъясняется как бы сентенциями. Иоиль ясен вначале, в конце более темен. И вплоть до Малахии у каждого из них свои особенности, — а называют евреи этим именем Ездру, писца и законоучителя³. И поскольку долго было бы рассказывать обо всех, я желаю, о Павла и Евстохия, чтобы вы были предупреждены хотя бы о том, что книга двенадцати пророков едина, причем Осия был οὐνοχρον⁴ Исаии, а Малахия жил во времена Аггея и Захарии. Те из них, коих время [жизни] в заглавии не указано, пророчествовали при тех же царях, о которых можно узнать из других заглавий.

¹ Опять намек на Пс 58:15–16 в старолат. версии: «Возвратятся на вечер, оголодают, как псы, и станут обходить город. Они разойдутся, чтобы есть, а если не будут сыты, то будут роптать». Иероним имеет в виду, что его критики «пожирают» его самого, вместо того чтобы насыщаться чтением.

² «Опровержение ругателей». Греч. διασφρω соотв. лат. lacerare {терзать}.

³ Имя Малахия {ангел Йахве}, согласно одной из традиций, считалось псевдонимом или сакральным именем Ездры.

⁴ Греч.: «современником».

К книге пророка Исаии

Никто, видя [книги] пророков, написанные стихами, да не думает, что у евреев они составлены метром и чем-нибудь сходны с псалмами либо произведениями Соломона. Но как есть обычай переписывать Демосфена и Туллия [Цицерона] с отделениями и цезурами, хотя они, конечно, писали прозой, а не стихами, то и мы, заботясь о ясности чтения, новый перевод отличили новым способом письма. Прежде всего нужно знать об Исаии, что языком он красноречив, будучи мужем знатным и наделенным городской утонченностью; ничто грубое не примешивается к его речи. Поэтому в особенности цвет его языка перевод не может сохранить. Следует добавить и то, что здесь говорит не только пророк, но и евангелист. Ибо все таинства Христа и Церкви приведены им в такую ясность, что вы будете считать его не прорицающим будущее, а излагающим историю совершившегося. Поскольку, как я догадываюсь, в свое время Семьдесят толковников не желали открыть язычникам сокровища своей веры, чтобы не дать святыни псам и жемчуга свиньям, — то и вы, читая наше издание, найдете это у них сокрытым¹.

Небезызвестно мне, как много труда требуется для понимания пророков и что сложно будет судить о переводе тому, кто сначала не поймет читаемого², а посему мы подвергнемся ударам многих, которые, будучи подстрекаемы завистью, отвергают то, чему не могут последовать. Зная это, я сознательно кладу руку на огонь, ничего большего не прося у презрительных читателей, как только того, чтобы, подобно грекам, которые после Семидесяти переводчиков читают Акилу, Симмаха и Феодотиона или от усердия к научным занятиям, или для того, чтобы лучше понять Септуагинту в сравнении с ними, так и эти сочли бы полезным иметь еще хотя бы одного переводчика, кроме первых. Пусть сначала читают, а потом презирают, чтобы не показаться осуждающими не по суду, а по предрассудкам ненависти, которая ничего не знает.

Пророчествовал же Исаия в Иерусалиме и в Иудее, когда десять колен еще не были отведены в плен, так что к обоим царствам то вместе, то по отдельности обращается оракул. И хотя иногда он взирал на текущую историю, предвещая возвращение народа в Иудею после вавилонского плена, по-настоящему занимает его [будущее] призвание язычников и пришествие Христа. Коего чем больше вы любите, о Павла и Евстохия, тем сильнее к Нему зывайте, чтобы за нынешнее противодействие, которым непрестанно терзают меня завистники, Он

¹ По-видимому, Иероним в первую очередь подразумевает имя Отрока Господня в Ис 8.

² Вероятно, аллюзия на диалог апостола Филиппа с эфиопским вельможей, Деян 8:31.

воздал мне милостью в будущем, зная, что я для того с таким тщанием изучал иностранные языки, дабы иудеи не скакали день ото дня, находя ошибки в Писаниях Церкви Его.

К книге пророка Иеремии

Иеремия пророк, к которому я пишу это введение, считается у евреев сравнительно более грубым по языку, чем Исаия, Осия и некоторые другие пророки, но смыслом он им равен, очевидно пророчествуя тем же Духом. А простота слога связана с местом его происхождения. Был он из Анафофа, — теперь это селение, отстоящее на три мили от Иерусалима, священник из [рода] священников, освященный уже в материнском чреве, девство свое евангельски посвятивший Христу как Мужу Церкви. Прорицать начал он, еще будучи мальчиком, а падение города и [всей] Иудеи не только духом, но и глазами узрел. Ассирийцы тогда уже переселили десять племен Израиля в Мидию, а землю их заняли языческие колонисты. Поэтому он пророчествовал только в [коленах] Иуды и Вениамина и разрушение своего государства оплакал в четырехчастном алфавитном акростихе, который нами передан с соблюдением размера, метра и разделения на строфы. Кроме того, порядок видений, полностью перепутанный у греков и латинян, мы привели в соответствие¹. Книгу же Варуха, писца его, так как евреи не читают ее и даже не знают², мы пропустили, готовые ко всяческим поношениям ревнителей, перед которыми необходимо держать ответ за самонаименьший труд. И это я терплю, как вам известно. Впрочем, ради усмирения зла правильнее будет положить предел их ярости своим молчанием, чем каждый день писать что-нибудь новое, раздражая безумие ненавидящих.

К книге пророка Даниила

Даниил пророк по переводу Семидесяти в церквах Господа Спасителя не читается, а используется издание Феодотиона, не знаю почему. Но или Семьдесят толковников, поскольку халдейский язык отличается некоторыми особенностями от нашей речи, не захотели сохранить

¹ Как теперь, после кумранских открытий, известно, греч. версия (и зависимая от нее старолатинская) имела вполне определенный ивритоязычный прототип.

² Точнее, «не имеют» (*non habetur*). Эта ремарка примечательна в двух отношениях. Во-первых, Иероним косвенно свидетельствует о том, что иудеи сохраняли некоторые книги, не читавшиеся ими публично. Во-вторых, можно видеть, каким тотальным было изъятие вышедших из употребления писаний, если дотошный переводчик не смог найти у евреев даже следа книги Варуха, которая, как нам известно, до этого регулярно читалась в синагогах.

в переводе эти черты¹, или под их именем издал книгу кто-то другой, недостаточно знающий халдейский язык, или уж не знаю что, могу только утверждать с уверенностью, что он во многом уклонился от истины и справедливо был отвергнут. Известно, что многое у Даниила и Ездры написано еврейскими буквами, но по-халдейски, так же как и одна перикопа у Иеремии², а у Иова имеется много общего с арабским языком.

Наконец, сам я, будучи еще совсем юным, после чтения Квинтилиана, Туллия и расцвета риторических способностей, когда приступил к утомительному труду над этим языком и многим потом и временем насилу начал произносить гортанные и шипящие звуки, как бы блуждая по темному подземелью и видя впереди слабый свет, врезался наконец в Даниила и такую почувствовал тоску, что от безнадежности сразу же захотел отказаться от всех прежних трудов. Право, убедил меня еврей, часто повторявший мне на своем языке, что «труд неустанный все победил»³, и казавшийся мне среди них знающим, вновь усердно приняться за изучение халдейского. Но, если честно признаться, до сих пор я скорее читаю на халдейском и понимаю, нежели говорю.

Это было сказано для того, чтобы показать вам сложность книги Даниила, которая у евреев не содержит ни истории с Сусанной, ни гимна трех отроков, ни басней о Беле и драконе. А нами они, как распространенные по всему миру, помещены в самом конце и как бы отрезаны от основной части, чтобы несведущим не показалось, будто мы отсекали большую часть свитка. Слышал я от одного из иудейских учителей, который насмехался над историей Сусанны и утверждал, что она сфабрикована каким-то греком, то же самое возражение, которое выдвигал некогда Африкан против Оригена, а именно, что эта *ἐτυμολογία* — ἀπὸ τοῦ σχίφου σχίσει καὶ ἀπὸ τοῦ πρίφου πρίσει⁴, происходит из греческого языка. Чтобы она была понятной на нашем языке, мы должны будем сказать в связи с дубом — «дубиной бит будешь», а в связи с мастиковым деревом — «вот и отомстит тебе ангел», или «не в маститой старости ты погибнешь», или «настигла же тебя смерть», или как-нибудь еще, созвучно с названиями деревьев⁵. Затем долго подвергались насмешкам трое отроков, которые в бушующей огнем печи

¹ Обращается внимание на парафрастичность древнего перевода.

² Иер 10:11.

³ Вергилий. Георгики I. 146. Пер. С. Шервинского.

⁴ Этимология: от «мастики» — «рассечь», а от «дуба» — «распилить».

⁵ См. Дан 13:54–59. В греч. тексте имеет место игра слов, которую Иероним передает на латыни, связывая *illex* {дуб} с *ilico pereas* {там погибнешь}, а *lentiscus* {мастичное дерево} с *lens* {чечевичное зерно}, *non lente* {вскоре}, *lentus* {гибкий}. Наличие игры слов такого рода довольно типично для пророческой речи на иврите, но в данном случае Иероним, по-видимому, считает его признаком, доказывающим характер повествования о Сусанне как агадической легенды.

развлекались метрической поэзией, вызывая по очереди все стихи мира к прославлению Бога¹. А что чудного, являющего Божественное вдохновение в том, чтобы дать дракону отравленную приманку или разоблачить ухищрение жрецов Вила?² Это говорит скорее о проницательности хитроумного мужа, чем о пророческом духе. Когда же он [т.е. этот иудейский учитель] дошел до Аввакума и прочитал, как тот мгновенно был перенесен из Иудеи в Халдею с блюдом³, то спросил, встречалось ли нам еще где-либо в Ветхом Завете, чтобы святой носился в собственном теле между столь отдаленными между собою странами? На это кто-то из наших бытрословов тотчас выставил Иезекииля, напомним, как он перенесся из Халдеи в Иудею. Но тот высмеял его, показав из этой же книги, что Иезекииль в духе видел себя перемещенным⁴. Так ведь и апостол наш, очевидно муж многознающий и обученный евреями в Законе, вместо смелых утверждений о телесном восхождении говорил: «В теле ли, не знаю, вне ли тела — не знаю: Бог знает»⁵. Этими и подобными доказательствами он обосновывал наличие в церковной книге апокрифических басен.

Предоставляя читателю суд об этих вещах, предупреждая, что у евреев Данииел содержится не в числе пророков, а в числе агиографов. На три части ведь у них все Писания разделяются: Закон, пророки и агиографы, т.е. на пять, восемь и одиннадцать книг, о чем не время говорить подробно. Порфирий, выступая против пророков, нападал именно на эту книгу, о чем свидетельствуют Мефодий, Евсевий и Аполлинарий, которые выставили большое стихотворное войско⁶ навстречу его безумию, но не знаю, довольное ли для вдумчивого читателя. Посему я умоляю, о Павла и Евстохия, вознести за меня ко Господу прошения, чтобы, покуда еще в этом тельце⁷, я мог написать нечто благодатное для вас, полезное для Церкви, достойное для потомков. Ибо суд современников не так меня беспокоит: любя ли, ненавидя ли, они заблуждаются.

¹ Дан 3:51–90. Иероним замечает здесь не только стихотворный размер, которым написана Песнь трех юношей, но и особенности ее композиции. При этом видно, что он не допускает в библейском повествовании никакой литературной условности, в чем сказывается, может быть, влияние антиохийского направления экзегезы.

² Дан 14.

³ Дан 14:33–39.

⁴ Иез 8:3.

⁵ 2 Кор 12:2.

⁶ Лат. *multis versuum milibus* {многими стихотворными солдатами}: возможно, речь идет о «пешках» в игре, т.е. Иероним хочет подчеркнуть недостаточную состоятельность апологетической литературы, направленной против Порфириевых нападок на Библию.

⁷ Лат. *corpusculum*.

К книге Иова

В связи с каждой книгой Священного Писания мне приходится отвечать на хулы противников, которые обвиняют мой перевод в поприцании Семидесяти толковников, как будто у греков Акила, Симмах и Феодотион также не переводили — кто слово в слово, кто смысл от смысла, или же смешивая оба [метода], как бы средним способом, а Ориген во всех томах Ветхого документа¹ не отметил обелами и астерисками то, что прибавил или сам, или восполнил по Феодотиону, тем самым показав, что прежде оно там отсутствовало. Итак, пусть учатся мои обвинители принимать целиком то, что берут по частям, или пускай отвергают мой перевод вместе со своими астерисками. Ведь нельзя не признать, что позволившие себе столько пропусков могли погрешить в чем-нибудь, особенно же в Иове, где, удалив прибавленное астерисками, мы потеряем бóльшую часть книги. Так обстоит дело у греков. Что же касается латинян, то до тех пор, как мы недавно издали перевод с астерисками и обелами, от семи до восьми сотен стихов было утрачено, так что книга, сокращенная, обрезанная и обглоданная, открыто являла читателю свой позор².

Сей же перевод не следует никому из древних толковников, но самого еврейского, арабского, местами сирийского языка соответствует или слову, или смыслу, или тому и другому. Ибо даже у евреев эта книга в целом считается иносказательной и скользкой, или, как выражаются греческие риторы, ἑσχηματισμένον³, т.е. когда говорится одно, а подразумевается другое: так, если ты возьмешь в руки утря или мурену, то чем крепче сожмешь, тем скорее вырвется. Помню, как я уплатил немало денег одному лиддскому наставнику, считавшемуся среди евреев наилучшим, чтобы понять эту рукопись. Не знаю, преуспел ли я чем-нибудь в обучении у него, знаю только, что не смог бы перевести ничего, кроме того, что перед этим понял.

Итак, от начала книги до [первых] слов [самого] Иова у евреев писано в прозе. Затем, от слов Иова: «Погибни день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: зачался человек»⁴, — и до того места, где написано перед заключением книги: «Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»⁵, — строфы гексаметра текут дактилем и спон-

¹ Лат. instrumentum — «официальный документ», «материал».

² Иероним метафорически сравнивает книгу с самим Иовом, пораженным проказой, а греч. редакторов — с друзьями, которые «погрешили» против него. Ср. с позицией Феодора Мопсуэстийского, который, напротив, считал расширенную книгу Иова плохим подражанием греч. трагикам.

³ Греч.: «фигурально выражающейся».

⁴ Иов 3:3.

⁵ Иов 42:6.

деем, в соответствии с особенностями языка¹ принимая множество других форм², с иным количеством слогов, но такими же временами³. Порой также сам ритм становится нежным и звонким, отрешенный от правил числа — что легче понять просодистам, нежели обыкновенному читателю. А от названного стиха до самого конца книга продолжена в прозе. Если же кто сочтет невероятным, что у евреев есть стихотворный размер и что так же, как нашего Флакка, или греческого Пиндара, или Алкея, или Сафо, следует воспринимать Псалтирь, Плач Иеремии, да и почти все песни в Писании, то пусть почитает Филона, Иосифа, Оригена, Евсевия Кесарийского — их свидетельства покажут, что я говорю правду.

Посему пусть услышат мои псы⁴, что я работал над этим свитком не для того, чтобы отвергнуть древний перевод, но чтобы то, что в нем или темно, или пропущено, или явными ошибками переписчиков порчено, сделалось через наш перевод более ясным: ведь мы и еврейский язык отчасти знаем, и что касается латыни, почти с колыбели терлись около грамматиков, риториков и философов. Если же у греков после издания Семидесяти при блеске Христова Евангелия принимаются иудей Акила, иудействующие еретики Симмах и Феодотион, которыми многие тайны Спасителя скрыты за двусмысленностью перевода, и все-таки содержатся церквами в ἐξאלλοῖς, а мужи церковные разъясняют их, то насколько более я, христианин и сын родителей-христиан, носящий на лице знамение креста, чей труд состоит в том, чтобы восстанавливать пропущенное, исправлять поврежденное, раскрывать чистым и достоверным языком тайны Церкви, не должен быть отвергаем привередливым и недоброжелательным читателем. Пусть имеет, кто хочет, старые книги, писанные на пурпурных кожах золотом и серебром, или унциалом, как говорят обычно, грузными буквами начертанные, вместо кодексов, — а мне оставьте мои бедные лоскутки и кодексы не столько роскошные, сколько верные. Оба издания, и Септуагинта с греческого, и мое с еврейского, переведены на латынь моими трудами. Пусть каждый выбирает, что хочет, и показывает себя более усердным, нежели зложелательным.

¹ Лат. *linguae idioma*.

² Лат. *alios pedes* {букв.: других стоп}.

³ В метрике и просодии «временем» (*tempus*) называлось количество слога или гласного звука. Таким образом, как кажется, по сообщению Иеронима, в др.-евр. поэзии присутствовала точная ритмичность без жесткого счета слогов, достигаемая посредством более длинного или краткого произнесения гласных.

⁴ Постоянно называя своих врагов «псами» (*canes*), Иероним иронизирует над их собственным желанием принять на себя «сторожевые» функции; возможно, даже использует их самоназвание.

К книге Ездры

Что легче — исполнить вашу просьбу или отказать — я не определил. Но не может быть и речи о том, чтобы пренебречь вашим повелением, и тяжесть принятой ноши так давит на шею, что скорее можно упасть, чем поднять ее. Согласуется с этим и тщание завистников, которые все, что мы пишем, полагают опровергнуть и, в то время как совесть их этому противоречит, явно нападают на то, что втайне читают, побуждая меня жаловаться и говорить: «Господи, избавь душу мою от уст лживых, от языка лукавого»¹. Уже третий год вы постоянно пишете мне, чтобы я перевел для вас книгу Ездры с еврейского, будто не имеете греческих и латинских рукописей или как будто все, что нами переведено, не бывает сразу же всеми оплевано. «Напрасно, — как сказал некто², — усердствовать, не добиваясь ничего, кроме ненависти, хуже безумия». Итак, молю вас, мои любезнейшие Домний и Рогациан, чтобы вы оставили эту книгу для частного чтения, не публикуя и не предлагая пищу пресыщенным, дабы уклониться от высокомерия тех, которые знают, как судить других и ничего не делать самим. Если же среди братий есть кто-то, кому наше не противно, дайте им копию, предупредив, чтобы еврейские имена, которых в этой книге великое множество, переписывали они отдельно и с промежутками. Ничего не даст исправление книги, если книжники тщательно не сохранят исправленное.

Пусть никого не смущает, что изданный нами свиток в единственном числе, и не прельщает мечта о третьей и четвертой книгах из числа апокрифов; ибо у евреев тексты Ездры и Неемии объединены в один свиток, а те, которых у них нет, не из числа двадцати четырех старцев³ и должны быть отброшены. Если же кто противопоставит вам Семьдесят толковников, само разнообразие списков которых являет их растерзанными и разоренными, — а не может быть принято за истину то, что находится в разделении, — то направь их к Евангелиям, в которых немало того, что как бы [цитируется] из Ветхого Завета, но не обнаруживается у Семидесяти толковников, как то: «Из Египта воззвал Я Сына Моего», и: «Ибо Назореем наречется», и: «Воззрят на Того, Которого пронзили»⁴, и многое другое, что мы оставили для более пространныго труда. Спросите у него, где это написано, и, если он не сможет предъявить, прочтите в недавно изданных нами текстах, которые каждый день хулятся злыми языками.

¹ Пс 119:2.

² Саллюстий.

³ См. выше, Prologus Galeatus.

⁴ См. ниже, пролог к Пятикнижию, прим.

Но, чтобы не распространяться чрезмерно, скажу о самом важном. Я издал все, чего нет у греков или что есть у них, но переформулировано мною. Какого переводчика они порицают? Пусть спросят у евреев и их авторитетов, дадут они веру моему переводу или нет. Хорошо бы еще они, как говорится, с закрытыми глазами злословили меня, а не имитируя прилежание и доброжелательство греков¹, которые после Семидесяти переводчиков и при сиянии Евангелия со тщанием читают иудеев и эвионитов — толковников Ветхого Закона, т.е. Акилу, Симмаха и Феодотиона — и даже в церквах их освятили через Оригеновы *ἐξαλλοίς*². Насколько же более латиняне должны быть благодарны, зная, что счастье всей Греции составляет приобрести хотя бы малую часть их [т.е. Гекзапл]. Ибо, во-первых, очень дорого и бесконечно сложно иметь все копии, те же, которые приобретут их все, но не имея знания еврейского языка, будут еще больше заблуждаться, не ведая, кто из множества [переводчиков] говорит правду. Это и произошло недавно с одним весьма мудрым греком, который, оставляя разум Писания, иногда следовал ошибке кого-то из переводчиков. Мы же, хотя бы немного сведущие в еврейском языке и во всяком случае не сбиваясь в своей латыни, можем и судить лучше других, и то, что сами смогли понять, передать на своем языке. Итак, пусть змея шипит, «и победитель Синон, ликуя, полнит пожаром...»³, но моя речь, с помощью Христовой, никогда не смолкнет, покуда лепечет еще мой грубый язык. Пусть читают желающие, а нежелающие выходят. Пусть бьют по верхам и клеветают на буквы, они скорее подвигнут вашу любовь к усердию, чем устрашат меня своим презрением и ненавистью.

К книгам Паралипоменон

Если версия Семидесяти толковников чиста и сохранилась такую же, какую была передана ими на греческом языке, то ты мог бы упрекнуть меня в избыточности, мой Хроматий, святейший и ученейший из епископов, за то, что я перевел еврейские рукописи на латынь. Ибо то, что прежде овладело ушами человеков и утвердило веру рожденных в Церкви, нам следовало бы почтить молчанием. Но теперь, когда в разных регионах распространены разные версии, так что тот истинный и древний перевод оказался поврежденным или порушенным, рассуди, что должно: выбирать из многих истинное, или же, вложив новый труд

¹ Лат. *benevolentia* — имеется в виду доброжелательность к «новым переводам», чтомым по Оригеновым Гекзаплам.

² Это утверждение показывает, что списки Гекзапл хранились при церковных зданиях и находились в богослужебном употреблении, что действительно заметно по составу некоторых паримий.

³ Вергилий. Энеида II, 329. Пер. С. Ошерова.

в старый, посмеяться над евреями, «проколов, — как принято говорить, — вороне глаз»¹. Александрия и Египет чтут в своей Септуагинте авторитет Исихия; от Константинополя до Антиохии принята версия мученика Лукиана; а в середине между этими областями, в Палестине, чтут кодексы, обработанные Оригеном, а изданные Евсевием и Памфилием. Итак, весь мир в раздоре из-за этого трехчастного разнообразия. Сам же Ориген не только сопоставил четыре разные редакции, расположив их по колонкам, так чтобы отклонения одной были заметны ввиду согласия прочих, но, поступив еще смелее, к изданию Семидесяти примешал издание Феодотиона, отмечая астерисками то, что было ими пропущено, и помечая вершками² то, что казалось лишним. Если, стало быть, уже было позволительно другим не придерживаться того, что прежде было им предано, и после семидесяти келлий, которые, не имея [одного] автора, были предоставлены на волю каждого, явились келлии одиночек, так что в церквах читается теперь то, чего Семидесят не знали, отчего же не принимают меня мои латиняне — того, кто неповрежденное в старом издании соединяет с новым, так что труд мой подтверждается и еврейским, и, что важнее, апостольским авторитетом? Я недавно написал книгу «О наилучшем способе перевода», в которой показано, какие места из Евангелия и подобные им следует искать в еврейских книгах: «Из Египта воззвал Я Сына Моего», и: «Ибо Назореем наречется», и: «Воззрят на Того, Которого пронзили»³, и у апостола: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его»⁴. Ясно, что апостолы и евангелисты поправляли Септуагинту; откуда же они брали то, чего в Септуагинте не было? Христос Бог наш, основатель обоих Заветов, говорит в Евангелии от Иоанна: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Конечно, написано то, о чем Спаситель свидетельствует, что оно написано. Где же написано? В Септуагинте нет, апокрифов Церковь не знает. Итак, необходимо вернуться к еврейским [книгам], откуда и Спаситель глагола, и ученики цитировали. Стало быть, я говорю древним: «Мир», а отвечаю только своим противникам, по-собачьи меня кусающим, нападающим открыто, читающим по углам, вместе обвинителям и защитникам, оправдывающим в других то, что осуждают во мне, будто бы добродетель и недостаток не в существе дела, но меняются в зависи-

¹ Поговорка, означающая «провести осторожного и дальновидного человека». Иероним имеет в виду то, что еврей «напорется» в новом переводе Ветхого Завета на содержание своих собственных книг.

² Лат. *virgulis*, т.е. обелами, которые Иероним сравнивает с ростками сорняков.

³ См. ниже, пролог к Пятикнижию, прим.

⁴ 1 Кор 2:9. Этой цитаты в действительности нет ни в LXX, ни в МТ.

мости от автора. Я напоминаю о том, что некогда передал нашим другое издание Септуагинты, исправленное с греческого, так что пусть не считают меня ее противником, как я всегда объясняю братьям. Теперь же я перевел Dabreiamin, т.е. «Слова дней», сделав так, чтобы путанные длинноты и лес имен, смешавшихся из-за ошибок писцов, стали, как говорит Гисмений, «звучными для меня самого и для моих», пусть уши других и глухи.

К книге пророка Иезекииля

Иезекииль пророк вместе с Иоакимом, царем Иудейским, отведен был пленником в Вавилон и там пророчествовал для тех, которые были пленены вместе с ним, утешая их, в согласии с предсказанием Иеремии добровольно предавших себя врагам и еще видевших стоящим город Иерусалим, которому тот предвещал падение. На тридцатом году своей жизни, в пятый год плена, он начал говорить к своим собратьям по пленению. Потом они одновременно пророчествовали — он в Халдее, а Иеремия в Иудее. Речь его не очень изысканна и не слишком груба, но представляет собой нечто среднее между тем и другим. Священник он, как и Иеремия, начало и конец его книги окутаны большим мраком¹. Впрочем, общераспространенное издание не сильно отстоит от еврейского. Я весьма удивляюсь только тому, каким образом, если для всей книги мы имеем одних и тех же переводчиков, они в одном месте переводят одним образом, а в другом — другим². Итак, читайте в нашем переводе, который, будучи написанным с пробелами и промежутками, дает читающему более ясный смысл. Если же мои друзья и над этим будут издеваться, скажите им, что никто не возбраняет им писать. Но боюсь, чтобы они не оказались теми, которых, выражаясь по-гречески, называют φαυλοίδοροι³.

К книгам Соломона

Хромацию и Илиодору епископам от Иеронима.

Пусть соединит послание тех, кого соединило священство, или — да не разделит лист тех, кого любовь Христова связала. Требуете при-

¹ Кажется, что священнический тип пророчества, как непосредственно связанный с богослужением и богообщением, блж. Иероним считает более predisposed к неясности речи.

² Иероним здесь, вероятно, впервые подмечает в Септуагинте признаки неодновременного происхождения ее частей.

³ Греч.: «едящие-бранящие».

слать комментарии к Осии, Амосу, Захарии, Малахии; я написал бы их, если бы позволило здоровье. Посылаете большое утешение в поддержку нашим писцам и переписчикам, чтобы для вас преимущественно трудилась наша способность. А меня окружает со всех сторон толпа требующих, как будто бы это было справедливо с моей стороны, оставляя вас голодными, работать для других, или будто я подрядился давать и принимать от кого-либо, кроме вас. Итак, сломленный продолжительной болезнью, я не оставлен в покое на этот год, но побужден вами посвятить вашим именам трехдневный труд¹, а именно, перевод трех Соломоновых книг: Masloth, что по-еврейски значит «Подобия», а в общераспространенных изданиях — «Притчи»; Coeeth, которого греки называют Екклесиастом, что мы могли бы передать как «Проповедник»²; Sirassirim, что на нашем языке означает Песнь песней.

Присоединяю πανάρητος³ — книгу Иисуса, сына Сирахова, — и другой ψευδελίγραφος⁴, который надписывают «Премудрость Соломона». Первая из них, если переводить с еврейского, должна быть названа не «Церковной», как принято у латинян, а «Подобиями», следует же за Екклесиастом и Песнью песней, чтобы не слиться воедино с такой же книгой Соломона, тем более что по жанру они совпадают. Второй у евреев нет вовсе, да и стиль ее выдает особенности греческой речи, а некоторые древние писцы считали ее принадлежащей Филону Иудею. Как Иудифь, Товию и Маккавеев читает Церковь, но не числит среди канонических Писаний, так и эти две книги читаются для назидания народу, но не как источники для подтверждения церковных догматов.

Если кто-то действительно предпочитает издание Семидесяти толковников, имеет его уже нами отредактированным; ибо мы не так строим новое, чтобы разрушать ветхое. И все же, кто будет читать внимательнее, увидит, что наше понятнее, так как оно не прокисло, перелитое уже в третью емкость, но, налитое прямо из-под пресса в чистейший сосуд, сохранило свой вкус.

¹ Лат. tridui opus. Обычно в этом усматривают указание на то, что Иероним перевел все три книги за три дня, что нам представляется маловероятным. Скорее здесь ироническое умаление собственных заслуг, введенное вместо оправдания за невыполненную просьбу адресатов.

² Иероним употребляет здесь слово contionator, что значит «публичный оратор», даже с демагогическим оттенком. Возможно, это показывает его отношение к содержанию книги как состоящей отчасти из «расхожих мнений». Ср. толкование св. Григория Нисского на Екклесиаста.

³ Греч.: «Собрание добродетелей».

⁴ Греч.: «псевдэпиграф».

К Пятикнижию

Дезидерия моего желанные получил я письма¹, — которому, как некое предзнаменование будущих дел, общее с Даниилом досталось имя², — умоляющего меня, чтобы переведенное на латинский язык с еврейского наречия Пятикнижие я передал нашим слушателям³. Дело это явно небезопасное, поскольку громок лай недоброжелателей, которые вменяют мне, будто я, в поношение Семидесяти толковникам, но все выделяю вместо старого, и таким образом изобретение разума уподобляют вину⁴, тогда как я много раз давал возможность удостовериться, что совершаю от себя посильное приношение в скинию Божию⁵, вовсе не пытаюсь посредством своего труда обличить недостатки других. Впрочем, если б я и осмелился на это, то меня побудили бы научные занятия Оригена, который к древнему изданию примешал перевод Феодотиона, обозначив астериском и обелом, т.е. звездой и копьем, всякое место, где он или проясняет то, что прежде было менее ясным, или отсекает и пронзает нечто излишнее, а наипаче авторитет евангелистов и апостолов, у которых многое читаем из Ветхого Завета, чего нет в наших кодексах, например: «Из Египта воззвал Я Сына Моего», и: «Ибо Назореем наречется», и: «Воззрят на Того, Которого пронзили», и: «Из чрева его потекут потоки воды живой», и: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его», и многое другое, что нуждается в соответствующей *σύνταγμα*⁶. Предположим, что мы спросили бы у них [т.е. у недоброжелателей], где все это написано. И когда они не могли бы сказать, мы предъявили бы это из еврейских книг. Первое свидетельство есть у

¹ Обыгрывается значение имени *Desiderius* — «желанный», «любезный».

² В др. письме к Дезидерию Иероним также пользуется этим сравнением и объясняет его смысл, ссылаясь на книгу пророка Даниила: «Ибо мы читаем, что святой Даниил был назван „мужем желаний“ (*desideriorum virum*) и другом Божиим, потому что страстно желал (*desideravit*) познания тайн Божиих» (Письмо XLVII. 2).

³ Букв.: «ушам наших [людей]» (*nostrorum auribus*). Отсюда понятно, что Иероним назначал свой труд не только для ученых штудий, но и для оглашения в церквях. Он хочет подчеркнуть, что берется за работу не по прихоти, а исполняя желания соотечественников, объединенных в лице Дезидерия, «мужа желаний».

⁴ Намек на слова Христа: «Молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое. И никто, пив старое, не захочет тотчас молодого, ибо говорит: старое лучше» (Лук. 5:38–39).

⁵ Ссылка на Закон Моисеев, где приношения устанавливались в зависимости от достатка приносящего.

⁶ То есть потребовалось бы целое сочинение для того, чтобы перечислить все те места, где Септуагинта, по мнению Иеронима, не дает ясности евангельскому цитированию ветхозаветного текста.

Осии¹, второе у Исаии², третье у Захарии³, четвертое в Притчах⁴, пятое опять у Исаии⁵. Чего многие не зная, следуют вздору апокрифов и ставят иберийские причитания выше подлинных книг⁶. Не мне объяснять

¹ В Новом Завете — эпизод ухода Святого семейства в Египет перед тем, как Ирод отдал повеление избить Вифлеемских младенцев. «И там был до смерти Ирода, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: Из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф 2:15). Последняя фраза отсылает к пророку Осии, жившему в VIII в. до н.э. Иероним, очевидно с евр. рукописи, переводит недвусмысленно: *ex Aegypto vocavi filium meum*, но неточно: לְבִי יִקְרָא בְּכֹן букв. значит «воззвал к сыну Моему», или же «вызвал [его] Себе в сына» (ср.: Двенадцать библейских пророков. С. 27). В свою очередь, основные списки Септуагинты дают третий вариант: «Из Египта вызвал Я сынов его», т.е. греч. переводчик читал לְבִי. Как представляется, для евангелиста *sensus proprius* заключался в приходе истинного Израиля оттуда, откуда никто не ждал его, поэтому точный источник цитаты на самом деле не имел значения.

² Название города Назарета, по жительству в котором Иисус именовался современниками Назореем, производится от слова *нецер* (נָצַר) — ветвь, лоза. У Исаии есть фраза: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь (נָצַר) произрастет от корня его» (Ис 11:1). Толкование этих слов как пророчества о Христе связано с тем, что Мессия должен был появиться в роду царя Давида, сына Иессеева. Септуагинта правильно переводит נָצַר как ῥάβδος, но связь со словом «Назорей» тем самым теряется. Иероним, впрочем, тоже держится буквы и переводит искомый термин словом *flos*. Таким образом, в данном месте пролога речь идет не об изменении техники пер., а о пользе изучения евр. языка для правильного понимания исторической связи Ветхого и Нового Заветов.

³ «Воззрят на Того, Которого пронзили» (Ин 19:37, ср.: Зах 12:10). Глг. *дакар* (דָּקַר) означает «пронзать», со смысловым оттенком «оскорблять». В наиболее известных рукописях Септуагинты он проинтерпретирован словом *κατορχέομαι* (насмехаться), хотя во многих богослужебных текстах стоит именно «пронзили». Кроме того, вся фраза в целом отличается: «Воззрят на Меня о том, которого пронзили», т.е. страдания невинного становятся причиной обращения гонителей к Богу. Иероним в книге пророка Захарии переводит глг. *configo* {пригвоздить}, но в цитате, приведенной в данном прологе, дает более тонкое *conprungo* {колоть}.

⁴ «Слова уст человеческих — глубокие воды; источник мудрости — струящийся поток» (Притч 18:4). Септуагинта дает иной вариант: «Слова в сердце человека — глубокие воды, река ключом бьющая и источник жизни». Почему Иероним считает евр. текст более близким к евангельской цитате, неясно.

⁵ В том месте (Ис 64:4), которое имеет в виду Иероним, греч. текст сходен с его собственным пер. Объяснение проблемы содержится в его письме к Паммахию, где Иероним цитирует какой-то не дошедший до нас вариант, вероятно старолат., и указывает на то, что многие ищут ему соответствие в апокрифах. См.: Диесперов А.Ф. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избранные письма / Сост. и коммент. А.А. Столярова. М., 2002. С. 228, прим. 43.

⁶ *Hiberas penias*. Нения — погребальная или жалобная песня, слово употреблялось также в ироническом значении: «пустяк, вздор» (см. словарь И.Х. Дворецкого). Почему именно иберийские? — Упрек в использовании апокрифов и ярость про-

истоки этого заблуждения. Говорят, что иудейский собор¹ умышленно устроил так, чтобы Птолемей, чтущий единого Бога², не обнаружил еще одного, двойственного Божества у евреев, которые особенно тем давали повод заподозрить это, что казались согласными с учением Платона³. Поэтому везде, где Писание свидетельствует нечто священное об Отце и Сыне и Святом Духе, они или по-другому истолковали это, или полностью умолчали, чтобы и царя удовлетворить, и тайну веры не предать гласности⁴. И не знаю, кто первый выдумал семьдесят келлий в Александрии, в которых они были посажены по отдельности, но написали все одинаково, — тогда как Аристей, ὑπερασπότης того же Птолемея, и много позднее Иосиф [Флавий] ничего такого не сообщают, но описывают их собравшимися в одной базилике и совещающимися, а не пророчествующими. Ведь не одно и то же быть пророком и переводчиком: там Дух предсказывает грядущее, здесь же ученость и словарный запас позволяют передать лишь то, что понято; иначе, пожалуй, мы будем считать, что Туллий [Цицерон] перевел «Домострой» Ксенофонта, Платонова «Протагора» и Демосфеново «В защиту Ктесифона» по наитию риторического духа⁵ или что различные показания извлек Святой Дух из одних и тех же книг посредством Семидесяти толковников и апостолов, если то, о чем первые умолчали, в писани-

тив *Hiberae peniae* суть составные части полемики Иеронима против Присциллиана и Вигилиянция» (*Rebenich S. Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart: Steiner, 1992. S. 263*). О Присциллиане, испанском епископе, возглавившем раскол и казнённом в 385 г. тираном Максимом, Иероним пишет в другом месте, что «некоторые... обвиняют его в грехе гностицизма» (О мужах, 121). Вигилиянций — священник из Барселоны, в адрес которого Иероним написал полемическое сочинение.

¹ Имеются в виду Семьдесят старцев.

² Ср. Письмо Аристея. Вероятно, первые Птолемеи считались монотеистами также в связи с тем, что просвещенные люди их времени были последователями Аристотеля.

³ Иероним считает, что старцы-толковники опасались профанации библейского богословия, содержащего учение о предсуществующем Мессии.

⁴ Идея постепенности раскрытия Божественной истины в истории встречается у каппадокийцев, которые в Константинополе были «наставниками и друзьями» Иеронима (Диесперов А. Ф. Цит. соч. С. 51). Согласно Григорию Нисскому, «прежде всего отвлекаемые от многобожия пророками и законом приучаются взирать на Единое Божество... Затем, для ставших более совершенными при помощи Закона, открывается чрез Евангелие и Единородный Сын; после этого предлагается нам совершенная пища для нашего естества — Дух Святой, в Котором жизнь» (О Святом Духе // PG 46, 697).

⁵ За иронией блж. Иеронима скрыта определенная логическая конструкция: искусство риторики, как и пер., является техникой и не имеет своего «духа», в отличие от пророчества.

ях последних как бы вымышлено. Итак, что же, мы осудили древних? Менее всего; но после того, как первые проявили усердие, и мы тоже в дому Господнем, сколько смогли, потрудились. Они переводили до пришествия Христа, и то, чего не знали, употребляя нерешительные выражения, мы же после страдания и воскресения Его не столько пророчество, сколько историю пишем¹; ведь иначе следует рассказывать об услышанном, а иначе об увиденном: что лучше понимаем, то лучше и излагаем. Итак слушай, ревнитель², недоброжелатель, прислушайся — не осуждаю, не порицаю Септуагинту, но с уверенностью всем им предпочитаю апостолов. Их устами говорит ко мне Христос, о них я читаю, что в дарах духовных они выше пророков, а сим последним почти столько же уступают толкователи³. Что же ты изводишься завистью? Зачем души несведущих на меня подвигаешь? Если ты усматриваешь, что я ошибся в переводе, спроси евреев, наведи справки в разных городах у учителей: того, что у них есть о Христе, нет в твоих кодексах. Другое дело, если сами против себя они покажут, что взяли эти свидетельства у апостолов и латинские списки вернее греческих, а греческие вернее еврейских!⁴ Поистине, последние свидетельствуют против моих недоброжелателей. Теперь же молю тебя, благодатнейший Дезидерий, чтобы тот, кто убедил меня подъять такой труд и положить начало его с книги Бытия, своими молитвами пособствовал мне, дабы мне было дано тем же Духом, Которым написаны эти книги, перевести их на латинское наречие.

К книгам Иисуса Навина, Судей, Руфи

Наконец закончены переводы Пятикнижия Моисеева, и мы, как бы освобожденные от большой задолженности, простираем руку к Иисусу, сыну Навина, которого евреи зовут Iosue Bennun, т.е. Iosue сын Нуна, и к книге Судей, которую они называют Sophtim, а также к книгам Руфи и Есфири, названным их именами. Предостерегаем читателя: нужно с прилежанием к Писанию сохранять лес еврейских имен и промежутки между частями речи, чтобы не погиб наш труд и его усердие⁵.

¹ Здесь Иероним указывает на то, что сознательно прибегает к методу ретроспективной экзегезы в некоторых своих переводах.

² Лат. *aemula* — слово с переходным значением: «ревнитель» и «ревнивец».

³ Прозрачная аллюзия на 1 Кор 12:28, где упоминаются разные степени духовных дарований, в том числе апостолы, пророки и толкователи.

⁴ Применяется логический прием *reductio ad absurdum*: если не апостолы наши пророчества о Христе в евр. книгах, то евреи, выходит, похитили эти цитаты у апостолов.

⁵ Иероним вводит и старательно укрепляет норму раздельного написания слов, которые в унциальных рукописях по традиции писались без пробелов.

И пусть он прежде всего знает о том, что, как я неоднократно засвидетельствовал, у меня нет намерения выделять новое в осуждение старого, в чем обвиняют меня друзья¹, но что я посильное приношу от языка моего людям, которые и нашему приношению радуются, чтобы вместо греческих ἑξαλλοῖς, требующих неподъемных расходов и трудов, они имели наше издание, и если усомнятся в каком-либо чтении старых рукописей, находили потребное путем сравнения, тем более что у латинян столько же редакций, сколько и кодексов и каждый по собственному суждению прибавляет или убавляет, как ему видится, а ведь не может быть правильным то, что разноголосит. Впрочем перестал бы, изгибаясь, жалить и подниматься на нас скорпион, и прекратил бы высовывать язык отравляющий святое дело, то принимая, что ему нравится, то осуждая, что не нравится, если бы вспомнил подходящий стих: «Уста твои умножили коварство, и язык твой сплетал лесь; сидя напротив брата твоего, ты клеветал, и против сына матери твоей полагал соблазн. Ты сделал это, а Я смолчал; ты посчитал напрасно, что Я буду тебе подобен; обличу же тебя и стану против лица твоего»². Какая же польза от этого слушателю — трудиться до утомления, низлагая наш труд и других, жалеть иудеев, у которых отнята причина для клеветы на христиан и насмешек над нами, пренебрегать церковным народом, разрушая то, чем враг уязвляется? Если кому-то угоден старый перевод, о котором и я не говорю, что он негоден, и если для него ничего сверх этого неприемлемо, зачем тогда читает прибавленное посредством астерисков и почему не читает того, что изъято при помощи обелов? Почему и церкви признают своим перевод Даниила, сделанный Феодотионом? Для чего восхищаются Оригеном и Евсевием Памфилом, которые равно изучали все издания? Не глупостью ли было бы после того, как истинное уже сказано, предлагать еще и ложное?³ И, с другой стороны, как проверить принятые в Новом Завете свидетельства, которые не обретаются в древних книгах? Так мы говорим, чтобы не показаться клеветникам совершенно молчащими. В остальном, после успения святой Павлы, житие которой — образец добродетели, решили мы, «пока не покинет тела душа»⁴, постараться перевести также книги пророческие, в которых отказать не могли Евстохии, деве Христовой, и давно упущенное дело возобновить хотя бы с приездом,

¹ Иеронима критиковали за отход от Септуагинты не только враги, но и друзья, прежде всего блж. Августин.

² Пс 49:19–21 цитируется в старолатинской версии.

³ Иероним апеллирует к общепризнанному авторитету Оригена и Евсевия, которые, работая после 70-ти, поступили бы глупо, если бы предложили нечто ложное.

⁴ Вергилий. Энеида IV, 336. Пер. С. Ошерова.

тем более что чудный и священный Паммахий собственноручно этого требует, и потому нам следует при возвращении в отечество миновать смертоносное пение сирен с невнемлющим слухом.

К Есфири

Книга Есфирь остается поврежденной разными переводчиками. Ее я, подняв из еврейских архивов, слово в слово перевел точнее. Обще-принятое издание этой книги влачит за собой растрепанный шлейф слов, прибавленных там, где они будто бы могли быть сказаны исходя из контекста, как у школьников, которым нужно избыточным образом раскрыть заданную тему, например сочинить речь от лица терпящего несправедливость или творящего ее¹.

Вы же, о Павла и Евстохия, которые и в библиотеки евреев постарались войти, и состязания переводчиков одобряете, приняв еврейскую книгу Есфирь, обратите внимание на каждое слово нашего перевода, чтобы уразуметь, что я ничего дополнительного не прибавил, но согласно с верным свидетельством и просто перевел на латинский язык еврейское повествование. Нас не трогают людские похвалы и не путают хулы. Ибо, желая угодить Богу, мы искренно не боимся человеческих угроз, ведь «рассыплет Бог кости тех, кто хочет нравиться людям»², и таковые, по апостолу, «служителями Христовыми быть не могут»³.

К Товиту

Хромация и Илиодора, епископов, Иероним о Господе приветствует.

Не устаю дивиться настойчивости ваших требований. Ибо вы требуете, чтобы я перевел книгу, написанную на халдейском языке, на латынь, а именно книгу Товии, которую евреи отсекали от списка священных писаний, отдав на откуп тем, кто заботится об агиографах.

¹ Иероним имеет в виду, что сочинениями такого рода являются отсутствующие в МТ молитвы Мардохея и Есфири, а также указы Артаксеркса. Примечательно, что агадические вставки он сравнивает не с подлогами, а со школьными упражнениями, видя в них как бы «развитие темы», основанное на творческом воображении. Можно думать, что подобного рода прибавления имели шанс появиться только прежде окончательной канонизации книги, поэтому в зависимости от канонического авторитета должна ставиться их вероятность при установлении аутентичности разных частей канона. Кроме того, вряд ли кто-либо из древних авторов осмелился бы с их помощью вносить в священный текст заведомую ложь или такие воззрения, которые не были предварительно восприняты и утверждены традицией.

² Пс 52:6.

³ Гал 1:10.

Я сделал достаточное по вашему желанию, хотя не по своему усердию. Ибо еврейская наука воспрещает нам и упрекает нас в том, что мы вопреки ее канону перевели это для латинского слуха. Но поскольку лучше подпасть суду фарисеев, чем не исполнить волю епископов, я сделал, что мог, и поскольку язык халдеев сходен с еврейским, то, найдя сведущего в обоих, я закончил работу за один день: то, что он объяснил мне при помощи еврейских слов, я записал на латыни.

Молитвы ваши пусть будут платой за сей труд, если по вашей милости я узнаю, что сделанное согласно с вашим поручением оказалось годным.

К Иудифи

У евреев книга Иудифи считается одним из агиографов, авторитет которых для суждения о спорных вопросах считается менее значимым. Однако, написанная халдейским языком, она помещается в числе историй. Поскольку же эта книга на Никейском Соборе сочтена входящей в состав Священного Писания, то я покорился вашему требованию, а скорее оброку, и, отложив настоятельные заботы, отдал ей одну рабочую ночь, больше переводя смысл от смысла, чем слово в слово. Я отсекал различия множества кодексов; только то, что я смог найти, не лишенное смысла, на халдейском языке, я передал на латыни.

Примите Иудифь вдовицу, образец целомудрия, и возгласите ей всенародную победную славу. Ибо ее поставил в пример не только женщинам, но и мужчинам Тот, Кто вознаградил ее за чистоту, дав ей силу победить непобедимого всеми людьми, превзойти непревзойдимого¹.

¹ Иероним намекает здесь на то, что образы Иудифи и Олоферна должны толковаться аллегорически.



АДРИАН

Исагога, или Введение в Божественные Писания

В дореволюционной науке этот труд сирийского ученого монаха и пресвитера, жившего в первой половине V в., рассматривался преимущественно с историко-риторической и, в меньшей степени, с историко-экзегетической точки зрения¹. Хотя с него фактически начинается история термина «Исагогика», означающего дисциплину, «вводящую» в изучение Библии, а патриарх Фотий назвал его «полезным для вводимых» (Библ., 2), он уже в XIX в. считался далеко отстоящим от целей и методов современной исагогики. Однако непреходящее значение этого труда усматривается в том, что его автор впервые поставил вопрос о языке Библии как особом языке, который строится по своим особым правилам. Классификации этих правил, в видах прояснения как буквального, так и иносказательного смыслов текста, посвящено было это первое в своем роде исследование, подобных которому более не принималось на протяжении многих веков.

Об Адриане патристической науке известно мало. По всей видимости, он не был в числе тех восточных богословов своего времени, которые писали на сирийском языке или переводились на него², но входил в круг св. Иоанна Златоуста. Считается, что ему адресовано письмо еще одного автора из этого круга, св. Нила Синайского, по которому можно заключить о знатном происхождении адресата, интеллектуальном характере его занятий и начитанности в Священном Писании (Письмо II. 60: PG, 79. 225–226). Влияние Пешитты на характер цитирования Адрианом Библии доказать было бы проблематично, хотя иногда оно кажется вероятным. Установлено, что Септуагинту он читал в т.н. Лукиановской редакции. Еврейский текст, или непосредственно — благодаря знанию языка, или опосредованно — через новые переводы с него, судя по некоторым данным, Адриану был известен. О мере востребованности его «Введения» в истории христианского богословия трудно составить окончательное мнение. Оно, судя по количеству сохранившихся рукописей, довольно активно переписывалось. Кассиодор, перенесший на Запад принципы антиохийской школьной организации, в I-й книге своего «Руководства», гл. 10, называет Адриана одним из *introductores Scripturae Divinae*, помещая его имя между именами Тихо-

¹ См.: Рыбинский П.В. Первый опыт «Введения в Священное Писание» // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 11. С. 466–480.

² Так, в «Сирийской патрологии» О. де Урбины его имя не упоминается.

ния и блж. Августина с одной стороны, и Евхерия и Юнилия — с другой¹. Однако система, выстроенная Адрианом, не нашла широкого применения, и у других авторов он почти не упоминается.

Такая судьба книги, как кажется, не была случайной: предмет Адриановых штудий действительно довольно узок, а его экзегеза вряд ли оригинальна. Он сам объясняет, что «Введение» предназначено для учебного процесса, т.е. является своего рода пособием. Вместе с тем это пособие помогает современному человеку поставить перед собой вопрос о священном, религиозном языке в несколько непривычном для нас ракурсе. Адриан впервые задумывается над тем, что греческий язык Септуагинты — это не классический, но и не разговорный язык. У него есть свой собственный, особенный строй в лексике, в синтаксисе, в стилистике. И Адриана, который сам пишет на литературном языке, это не смущает, не приводит к скептическим выводам относительно мастерства переводчиков (которые в его время были высказаны блж. Иеронимом) — он смотрит на это как на некую священную преемственность, которая подлежит изучению, а не критике. Имея дело с еврейским языком лишь опосредованно, в анализе, а непосредственно с греческим, Адриан фактически впервые исследует язык Септуагинты в качестве особого языка, которому он без пафоса, как добросовестный антиохийский экзегет, ценящий вес каждого слова, придает статус сакрального. Разумеется, это может быть объяснено тем согласием, которое существовало на Востоке, а по большей части также и на Западе, относительно доверия преданию о переводе Семидесяти толковников. Но все же труд Адриана — в пределах возможностей его времени — сугубо научный, даже сухой. Он показывает на практике, что язык Септуагинты не был недоразумением, как поддающийся научному анализу, выведению правил и классификации. Подражание этому языку во многом создало литургическую поэзию, которая запечатлела в себе богослужebное, молитвенное восприятие богословских истин христианства. «Введение» дает возможность оценить уровень понимания самого феномена этого языка церковным сознанием середины первого тысячелетия.

Изучая текст Септуагинты, мы переводили труд Адриана для своих нужд, пользуясь изданием Д. Хешеля (Аугсбург, 1602 г.), напечатанным в «Патрологии» аббата Ж.-П. Миня (*Patrologia Graeca*, vol. 98), бывшим у нас под рукой, и сверяясь местами с его латинским переводом. Поскольку в результате весь текст оказался переведенным на русский язык, а возникшие в ходе работы комментарии позволили развить некоторые мысли в основной части монографии, то, принимая во внимание, что русский текст «Введения» до сих пор отсутствует, мы

¹ См.: Nazzaro V. Hadrian // *Encyclopedia of the Early Church*. Vol. 1. New York, 1992. P. 369.

решились опубликовать его невзирая на то, что существует критическое издание с параллельным немецким переводом и основательным введением, которым мы не успели воспользоваться¹. Надеюсь увидеть в будущем исправленными недостатки нашего перевода коллегами более сведущими, выпускаем в свет Адрианову «Исагогу» главным образом как иллюстративный материал для того параграфа монографии, который посвящен осмыслению языка Септуагинты.

[I.]

Есть три вида отличительных свойств еврейских идиом: одни обнаруживаются в значении слов, другие в лексике, третьи в композиции. Вначале о тех, которые касаются значения. В них наши действия, а также то, что бывает с нами хорошего или дурного, прилагаются к Богу: высказывания о членах тела, ощущениях, движениях душевных или телесных, страстях душевных или телесных, расположении духа, состояниях обычных и исключительных, деятельности, месте, одежде, нраве, жестах и в целом о живом существе.

1. О членах тела, например: «Вежды Его испытывают сынов человеческих» (Пс 10:4), или: «Очи Господни на праведников» (Пс 33:16), «Уста Господни изрекли это» (Ис 1:20, 58:14), или: «Благ закон уст Твоих» (Пс 118:72), или: «Исходит из уст Моих правда» (Ис 45:23), «Лице Господне против творящих зло» (Пс 33:17), «Воздвигни руки Твои против их гордыни» (Пс 73:3). Часто упоминается десница как более почтенная часть тела, например: «Десница Господня сотворила силу» (Пс 117:16). Или иначе: «Поклонимся месту, где стояли ноги Его» (Пс 131:7). Употребляется все это, и подобное этому, для описания как спасения, так и наказания.

2. Об ощущениях²: «Взглянул с небес Господь, увидел всех сынов человеческих» (Пс 32:13), или: «Гласом моим ко Господу воззвал я, и

¹ Goessling F. Adrians Εισαγωγή εις τὰς θείας γραφάς auf neu aufgefundenen Handschriften herausgegeben, übersetzt und erläutert. Berlin, 1887.

² В этом пункте Адриан подразумевает не только приписывание ощущений (αἰσθήσεων) Богу, но и образную речь, предполагающую воздействие Бога на ощущения человека. Поэтому, напр., слова Иова о коснувшейся его руке Божией толкуются не в смысле умозрительного причинно-следственного вывода о могуществе, проявленном в разрушении благополучия Иова, но в смысле «осязательного» восприятия этого могущества Иовом непосредственно в его страданиях. Эта небезынтересная деталь открывает грань понимания книги сир. экзегетом IV в.: согласно Адриану, Иов думает, что «осязает» Бога в Его «нападении» на себя, но в конце книги выясняется, что Бог был «познан» Иовом как раз в Его заступлении (что известно читателю из пролога: «только душу его сбереги»). Такая интерпретация связана с текстом книги по версии Септуагинты, где описание фантастического зверя в глл. 40–41 является описанием духовного супостата Иова.

Он слышал меня» (Пс 3:5), «Господь услышит меня» (Пс 4:4), «Обонял Господь запах благоухания» (Быт 8:21), «Пошли руку Твою и коснись костей его» (Иов. 2:5), «Рука Господня — она коснулась меня» (Иов 19:21), «Он прикасается горам, и они дымятся» (Пс 103:32), «Осяжу всю неправду земли этой» (Зах. 3:9). Или так: «Ем ли Я мясо волов?» (Пс 49:13). А Спаситель говорит: «У Меня есть пища, которой вы не знаете» (Ин 4:32), «Моя пища есть творить волю Пославшего Меня» (Ин 4:34). И быстроту Его пришествия пророк по превосхождению именует полетом: «Взошел на херувимов, и полетел» (Пс 17:11)¹.

3. О движениях душевных: «Я истоптал их в ярости Моей и издал их во гневе Моем» (Ис 63:3)². Или: «Господи, не яростью Твоей обличи меня и не гневом Твоим накажи меня» (Пс 6:2).

4. О движениях телесных: «Да восстанет Бог, и расточатся враги Его» (Пс 67:2), «Воздвигнись, Господи, повелением, которое Ты заповедал» (Пс 7:7), «Потерпи Меня до дня восстания Моего» (Соф 3:8), «Услышал Адам Бога, ходящего» (Быт 3:8).

5. О страстях душевных: «Я раскаялся, — сказал Господь, — что сотворил человека» (Быт 6:7), «Искушал Бог Авраама» (Быт 22:1), «Ты забыл закон Бога твоего, и Я забуду чад твоих» (Ос 4:6), «Ныне узнал Я, что боишься ты Бога» (Быт 22:12), «Обыщу Иерусалим со светильником» (Соф 1:12), «Адам, где ты?» (Быт 3:9), «Не оскорбляйте Духа Святого» (Еф. 4:30) и тому подобное.

6. О страстях телесных: «Восстань, что спишь, Господи?» (Пс 43:24), «Воспрял Господь, как от сна» (Пс 77:65), «Не воздремлет и не уснет Хранящий Израиля» (Ср. Пс 120:4) и тому подобное.

7. О расположении духа: «Не брат ли Исав Иакову? ...и однако же Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» (Мал 1:2,3), «Любит Господь врата Сиона больше всех селений Иаковлевых» (Пс 86:2), «Возревновал Я по Иерусалиму и по Сиону ревностью великой» (Зах. 8:2).

8. О состояниях обычных: «Обручу тебя Себе навек, обручу тебя Себе в правде и в суде» (Ос 2:19), «Она не жена Мне, и Я не муж ей» (Ос 2:2), «И Я дал ей разводное письмо» (Иер 3:8), «Я стал Израилю

¹ Под «пришествием» Адриан, очевидно, подразумевает Второе пришествие Господа Иисуса Христа, употребляя соответствующее слово из Нового Завета (παρουσία). При этом он указывает на «гиперболичность» речи пророка, но «гипербола» заключается здесь не в преувеличении (скорость — полет), а, наоборот, в том, что смысл речи как меньшее, указывает в сторону действительности как большего (полет на крыльях — мгновенное явление славы Христа по всей земле; Ср. Мф 24:27). Поэтому термин υπερβολικώς уместнее всего перевести «по превосхождению», аналогично смыслу слов апостола Павла: ἔτι καθ' υπερβολήν ὁδὸν ὕμιν δείκνυμι (1 Кор 12:31).

² Адриан цитирует с поправкой по евр. тексту: в Септуагинте фрагмент оканчивается словами «раздавил их как прах».

Отцом» (Иер 31:9), «Он призовет Меня: “Отец мой Ты”... и Я первенцем сделаю его» (Пс 88:27–28), «Сын первородный Мой — Израиль» (Исх 4:22) и тому подобное.

9. О состояниях исключительных: «Господь воцарился, да радуется земля» (Пс 96:1), «Сидящий на херувимах явился» (Пс 79:2), «Сел Ты на престоле, Судящий правду» (Пс 9:5).

10. О деятельности: «Покрывающий водами высоты Свои» (Пс 103:3), «Сотворил... человека... и вдохнул в лице его дыхание жизни» (Быт 2:7), «Взошел Вдыхающий в лице твое» (Наум 2:1), что значит: дунул и развеял от лица твоего врагов твоих, т.е. легко и одним разом: ибо, как рассуждали ученые¹, «дуть» — значит и «развеивать». Или: «вот, Я написал на руках Моих стены твои» (Ис 49:16), говорит Иерусалиму. «Оградой обнес и окопал, и насадил лозу Сорех, и создал башню посреди него [т.е. виноградника], и точило выкопал в нем» (Ис 5:2)², «Вот, я загражду пути ее тернием, и застрою дороги ее, так что не найдет она пути своего» (Ос 2:6), «Простру сеть Мою на него» (Иез 17:20), «Впадут в сеть свою грешники» (Пс 140:10) и тому подобное.

11. О месте: «Вознесись на небеса, Боже» (Пс 56:6), «Взошел на высоту, пленил плен» (Пс 67:19), «Преклонил небеса, и сошел» (Пс 17:10), «Близ Господь призывающих Его» (Пс 144:18), «Чего ради, Господи, Ты отошел далеко?» (Пс 9:22), «Вот, Господь сидит на облаке легком» (Ис 19:1), «Наступит на высоты земные» (Мих. 1:3).

12. Об одежде: «Облекся Господь силою и препоясался» (Пс 92:1), «Препояшь меч Твой по бедру Твоему» (Пс 44:4), «Препоясан могуществом» (Пс 64:7), «Одевающийся светом как ризою» (Пс 103:2), «Кто Сей, пришедший из Едома? Червлены ризы Его от Восора, Он прекрасен в одежде Своей» (Ис 63:1).

13. О нраве³: «Ты отвратил лице Свое, и я смутился» (Пс 29:8), «Чего ради, Господи, отвергаешь душу мою, отвращаешь лице Свое от меня?» (Пс 87:15), «Не уклонись во гневе от раба Твоего» (Пс 26:9), «Не отвергни меня от лица Твоего» (Пс 50:13), «Я же сказал во исступлении моем: “Отвержен я от лица очей Твоих”» (Пс 30:23). Такие выражения заимствуются от пребывающих в гневе и печали по поводу разлада и не скрывающих этого.

¹ Букв.: «как философствовали внешние» (οἱ ἔξω ἐφιλοσόφησαν), т.е., по всей видимости, поэты и грамматики.

² Адриан воспроизводит текст LXX, в том числе слово σῶρηχ, точнее, по Ватиканскому кодексу — σῶρηκ (σῶς), видимо, сохраненное переводчиком как название сорта винограда.

³ Букв.: «от обыкновений» или «от нравов» (ἀπὸ ἐθῶν). Подразумеваются не нравственные качества, а проявления эмоций, в отличие от п. 3, где речь идет о приписывании Богу самих эмоций.

14. О жестах: «Почему Ты отвращаешь руку Твою и десницу Твою?» (Пс 73:11) — метафора просящего и отказывающего. «Ибо воздвигну на небо руку Мою и клянусь десницей Моей» (Втор 32:40). И тому подобное.

15. О живом существе в целом, с различением тела и души. По телесной стороне: «Плоть Моя от них» (Ос 9:12)¹. По душевной же: «Новомесячия и субботы ваши ненавидит душа моя» (Ис 1:14).

Все эти подобия были приведены для того, чтобы исчерпывающим образом описать идиомы первого типа.

Объяснение перечисленного выше

[II.]

1, 2. О том, что невозможно ни добру, ни злу утаиться от Божественного ведения, Писание говорит под образами *очей*, *вежд* и вообще *зрения*. И так о добре: «Очи Господни на праведников» (Пс 33:16), о зле же: «Очи Его на язычников взирают» (Пс 65:7)

3. О милосердии Божиим говорится «*уши*» и «*слух*», а знаками Его воли являются *речь* и *уста*. Поскольку же наши помышления, происходящие от разума, познаются из уст и слов, то и *пищей* Своей наименовал нашу [истинную] пищу, к которой хотел призвать нас: ею мы насыщаемся от голода, порождаемого естественным восприятием.

4. Свое благоволение к нам выражает под образами *обоняния*.

5. Свое внимание к предпринимаемым на земле делам именует *лицем*, поскольку и наши дела лицом воспринимаются, что равно относится к добру и злу, например: «Лице же Господне на творящих зло» (Пс 33:17).

6. Совершающее действие силы Его² называет *руками*, потому что и мы большую часть потребного приобретаем действием рук, будь то доброе или злое, как то: «Пошли руку Твою с высоты» (Пс 143:7) и «Воздвигни руки Твои против гордыни их до конца» (Пс 73:3).

¹ Это речение *σάρξ μου ἐξ αὐτῶν* многие толкователи понимали как пророчество о Христе, взявшем плоть от евр. народа; св. Кирилл Александрийский сохранил также историческое толкование: «плоть моя удалась от них, т.е. пророк далек от Израиля» (см. прим. П.А. Юнгера к пер. Малых пророков LXX, ad loc.). Адриан представляет особую традицию понимания: поскольку пророк говорит от лица Бога, то и плоть приписывается Богу, хотя, разумеется, только в пророчественном смысле. По контексту наиболее подходящее значение — «плоть их от Меня». Подобные конструкции в греч. литературе возможны: напр., «труды плодов твоих» (*τοὺς πόνοις τῶν καρπῶν σου*, Пс 127:2), вместо «плоды трудов твоих»; у Вакхилида: «к обильному яству дома» (Аф. Пир. V. 178b), вместо «к дому, обильному яством». Сам Адриан указывает на них во второй половине параграфа IV. 3.

² *τὸ ἀνυστικὸν τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ*. Слово «энергия» здесь употреблено в значении присущей Богу имманентной потенции, практическая (*ἀνυστικός*) эффективность которой сравнивается с руками как органом производства и приобретения внешних для человека предметов. Это может быть интересно с точки зрения истории богословского употребления термина «энергия».

7. *Десницу*, как одну из почтеннейших частей тела, упоминает исключительно в благоприятном смысле.

8. А тщательность Его в совершении дел называет *осязанием*; поспешность же в помощи нуждающимся — *ногами* и *хождением*, как то: «И приклонил небеса, и сошел» (Пс 17:10), и «Услышал Адам Бога, ходящего в раю» (Быт 3:8).

9. Таким образом оно [т.е. Писание] часто сохраняет целостность уподобления, как, например, в псалмах, когда описывает Бога выходящим, затем восклицаящим, затем пускающим стрелы, ибо таков образ действия у людей. Например: «Он изъял душу мою из среды скимнов» (Пс 56:5) и прочее. Так задействует оно и члены тела, и чувства.

10. Противящееся злу Божие произволение *яростью* и *гневом* именует¹, заимствуя их от нашей ненависти к тому же самому. Например: «Оттоле гнев Твой» (Пс 75:8), вместо того чтобы сказать: «От начала и навеки» стал Ты противником злу. Или: «Излей гнев Твой на племена, не знающие Тебя» (Пс 78:6). Так говорится о душевных движениях.

11. О готовности защищать своих² и помогать против врагов говорит как о *восстании* Бога, *пробуждении* от сна, как то: «Восстань, Господи, помоги нам» (Пс 43:27). Так говорится о телесных движениях.

12. *Искушением* Божиим называет вовлечение помысла рабов Его в действие³, чтобы тем их прославить, отличить и сделать известными. Так, «Бог искушал Авраама» (Быт 22:1).

13. Отсрочку в заступлении Богом друзей Его означает словом «*забвение*», например: «Забываешь нищету нашу» (Пс 43:25).

14. Переход предположения в дело⁴ представляет под видом *восполнения* Божьего знания, подобно тому как у нас, людей, дела считаются

¹ В тексте так: θυμόν καὶ ὀργήν ὀνομάζει. Вопрос о том, какое из двух существительных переводить как «гнев», а какое как «ярость», проблематичен. Мы ориентировались на традицию слав. пер. Библии (ср. Пс 77:49; 101:11).

² Здесь и далее «свои» — пер. слова οἰκεῖοι {букв. домашние}.

³ В лат. пер. Хешеля: provocacionem... ad opus benevolentiam {провоцирование... на дело свободного произволения}. Уклоняясь от передачи слова ἐκκλησίς термином «провоцирование», как имеющим несколько сниженное значение в современном русск. языке, не можем не отметить удачности латинского перевода этого краткого, но исключительно важного для истории теологии комментария Адриана к одному из ключевых библейских антропоморфизмов.

⁴ Τὴν τῆς πρόθεσος εἰς ἔργον ἔκβασιν. Хешель переводит: Consilii executionem in opus {Переход решения в дело}. Но такую интерпретацию, исходя из контекста, можно принять только в том случае, если под «решением» имеется в виду человеческое произволение. Однако, хотя очевидно, что Адриан здесь продолжает тему 12-го пункта, в употреблении слова πρόθεσις он следует, скорее всего, конкретному тексту апостола Павла (Рим 8:28), при пер. которого блж. Иероним выбрал для передачи того же слова термин propositum, а не consilium: речь идет о «предположении» Бога, заранее знающего о том, чему надлежит раскрыться в действии.

достовернее слов, например: «Сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет; узнаю» (Быт 18:21), или: «Теперь Я знаю, что боишься ты Бога» (Быт 22:12).

15. Неотвратимость Божьего суда называет *расследованием*: «И будет в то время: Я со светильником обыщу Иерусалим» (Соф 1:12). Так говорится о страстях душевных¹.

16. Отсрочку мщения врагам Его и промедление с защитой Своих называет *дреманием, сном и отяжелением*. Например: «Восстань, что спишь, Господи!» (Пс 43:24) и «Не воздремлет и не уснет Хранящий Израиля» (Пс 120:4). Так говорится о страстях телесных.

17. Когда приятно Богу жительство (πολιτεία) наше, совершенно точно называет это *любовью* (ἀγάπην) Его.

18. *Ненавистью* же — отношение к противящимся Его воле.

19. А *ревностью* — когда Он заступает за Своих. Как сказано: «Возревнует Господь о земле Своей» (Иоил 2:18). Это о расположении духа.

20. То, что Иерусалим и Самария стали Своими Богу, выражает под образом *обручения* Ему, метафорически представляя в виде жен эти обладающие женственностью города², которыми по метонимии обозначаются их жители. Например: «И обручу тебя Мне навек» (Ос 2:19).

21. Соответственно, приобщение к идолам называет *прелюбодейни-ем*, за которое Иерусалим получает разводное письмо.

22. Но не реже наименованиями «Отца» и «Единородного [сына]» выражает воздаваемую им [т.е. израильтянам] Богом честь. Это относится к обычным состояниям [человеческой жизни].

23. Власть и справедливость Бога называет *восседанием* Его и *престолом*, потому как у нас имеющие полномочия судить и выносить приговор восседают на престоле, когда принимают решение. Например: «Ты сел на престоле, Судящий правду» (Пс 9:5), «Бог сидит на престоле святом Своем» (Пс 46:9), «Престол Твой, Боже, в век века»

¹ Очевидно, что в корне глг. ἐξερευνᾶω [исследовать, выискивать] Адриан усматривает признаки действия в страстном расположении духа, однако в русск. языке нет сущ., выражающих страстное изыскание чего-либо и при этом не снижающих уровень стиля. Переводить ἐρευνᾶ как «обыск» представляет неуместным из-за узкой специализированности последнего термина. Вследствие этого не удалось согласовать со словоупотреблением в цитате ключевое понятие данного пункта, выделенное курсивом. Для передачи последнего мы остановились на слове хотя и принадлежащем к специфической лексике, но означающем сколь уютно масштабное событие и не выбивающемся из страты высокого стиля.

² Адриан называет города «женственными» (θηλυκῶς), очевидно, потому, что в евр. и греч. языках слово «город» (ἱ, πόλις) ж.р.; в евр. вследствие этого все названия городов (так же как и стран) считаются женскими именами. Но может быть и так: в согласии с традиционным отношением к женщине как человеческому существу с повышенным эмоциональным фоном автор имеет в виду легкомыслие и непоследовательность обеих евр. столиц.

(Пс 44:7), или: «Восседающий на херувимах» (Пс 79:2). И это говорится [как бы] о состояниях исключительных.

24. Творческую (δημιουργικήν) Его силу, проявляемую посредством ли повеления через других или самодейственно, называет, как бы сопоставляя с нашими [действиями], и написанием Иерусалима (Ср. Ис 49:16), и заграждением пути (Ср. Ос 2:6), и раскидыванием тенет и сетей для уловления злодеев (Ср. Иов 18:8; Пс 140:10). Это что касается деятельности.

25. Приводящую к победе и взятию трофеев союзническую помощь Его зовет *близостью*, *избавлением* и *возвышением*, например: «Близ Господь сокрушенных сердцем» (Пс 33:19).

26. *Отдаленностью* же — отсрочку в оказании таковой помощи, как сказано: «Для чего, Господи, стоишь вдали?» (Пс 9:22). Это что касается места.

27. То, как испытываются разнообразные явления Заступника, имеет *покровами* Его, [исходя] из человеческого восприятия, например: «Господь воцарился, великолепием облекся» (Пс 92:1), «Одевающийся светом, как ризою» (Пс 103:2). Это об одежде¹.

28. Когда не удовлетворяются Богом прошения души, справедливо называет это *отвержением*, ибо ради зол ее отвращается от нее, убеждая оставить их. Итак: «Чего ради отвергаешь душу мою?» (Пс 87:15). Это о нраве.

29. Об отложении милости Его говорит как об отклонении руки: «Для чего отклоняешь руку Твою и десницу Твою?» (Пс 73:11). Это о жестах.

30. Душу и плоть приписывает Богу, когда говорит не о принадлежащих Ему образах или энергиях, но о Нем собственно, например: «Исцели душу мою» (Пс 40:5), вместо того чтобы сказать: «[Исцели] меня»; или — «Плоть моя поселится с упованием» (Пс 15:9), вместо «Я [упокоюсь]»². Твердость Царствия Его и непоколебимость зовет *готовностью*³, например: «Готов престол Твой оттоле» (Пс 92:2), вместо

¹ Под «испытыванием» (διάπειρα) теофаний, судя по контексту цитат, имеется в виду созерцание действий Бога в природе и истории, что подчеркнуто словом «Заступник» (βοηθός).

² Нет нужды думать, что обе цитаты непременно относятся к Богу, так как Адриан просто приводит примеры выражений: сами по себе они могут касаться и человека. Однако вторая из цитируемых фраз приводится в Новом Завете как пророчество об Иисусе Христе (Деян 2:26), что вряд ли могло ускользнуть от внимания автора при цитировании. Возможно, эта маленькая деталь дополняет картину антиохийской христологии первой половины V в.

³ Слова с корнем יָצַב {соб. прямой, перпендикулярный}, как правило, переводятся в Септуагинте производными от глагола ἐτοίμαζω («приготавливать»), чем усиливается эсхатологическая составляющая ряда текстов. Адриан истолковывает это как способ выражения, интерпретируя יָצַב и его производные так же, как это сделано в Пешитте (ܥܕܐ {устойчивый, стабильный}).

«от начала утвержден, неподвижен»; или: «Правда и суд — уготовление престола Твоего» (Пс 88:15), «На небесах уготовится истина Твоя» (Пс 88:3). А *царствующим* называет Бога, когда овладевает врагами и возвышает Своих: «Господь воцарился, пусть гnevаются народы» и «да радуется земля» (Пс 98:1; 96:1).

Здесь мы предложили то, что касается рассуждений о Боге, не имея намерения распространяться об остальном. Для раздела, описывающего своеобразие значения [слов], сказанного достаточно.

О выражениях¹

[III.]

1. Вместо действия и удовлетворения от сделанного говорит иногда о *слышании*, в другой раз о *зрении*, в другой о *знании*. О слышании, например: «Дай мне услышать радость и веселие» (Пс 50:10), вместо «Сотвори мне [их]». О видении же так: «Видеть во благодати избранных Твоих» (Пс 105:5), вместо того чтобы сказать: «Насладиться пребыванием на нас Твоей благодати». А о знании, например, так: «Ты дал мне знать путь» (Пс 15:11), вместо «Ты дал мне насладиться жизнью».

2. «Учить» вместо «показывать», например: «И научи меня, ибо Ты Бог Спаситель мой» (Пс 24:5)².

3. Часто говорится о Боге «сказал» вместо «явился», например: «Бог возглаголал во святилище Своем» (Пс 59:8).

4. «Единожды» (ἄπαξ) — о неизменном: «Единожды сказал Бог» (Пс 61:12) и «Единожды Я поклялся» (Пс 88:36).

5. Когда в народе как бы обращаются друг ко другу, это знаменует общую радость. Например: «О, Господи, спаси же! О, Господи, споспешествуй же! Благословен грядущий во имя Господне!» — говорится от лица каждого — и в ответ слышится: «Благословляем вас из дома Господня» (Пс 117:25–26).

6. Не только о месте говорит «там» (ἐκεῖ), но и о делах: «Там путь, которым явлю ему спасение Мое» (Пс 49:23), т.е. в жертве, [приносимой] о заступлении³. Еще: «Там пали все делающие беззаконие» (Пс 35:13).

7. Часто в Писании человек говорит о своей или чьей-либо *праведности*, не приписывая себе или другому эту добродетель, а по правде

¹ В оригинале ἐπὶ τῆς λέξεως, в пер. Хешеля — Quae de stylo. Хотя в сущности речь действительно идет о стиле, в этом разделе автор ограничивается исследованием употребления слов, не рассматривая другие аспекты стиля; в целом же всю «Исагогу» можно считать сочинением о стиле библейской речи.

² Цитата без контекста неясна; см. Пс 24:4.

³ В псалме: «жертва хвалы» (θυσία αἰνέσεως). У Адриана: εἰς τὴν θυσίαν ἐπὶ τιμωρίας, как интерпретация: «жертва [благодарения]» (ср. евр. תָּחִיל о заступлении).

уповая на заступление Бога и представляя Его праведным: «Услышь, Господи, правду мою» (Пс 16:1) и тому подобное.

8. О любви (ἀγαπᾶν) Божией часто упоминает, чтобы подчеркнуть [важность] чего-то, например: «Любит милостыню и суд Господь» (Пс 32:5), «Ибо Господь любит суд» (Пс 36:28), и «Возлюбил Ты правду» (Пс 44:8), вместо того чтобы сказать: «ревностно судишь по правде». Также: «Вот, Ты возлюбил истину» (Пс 50:8).

9. Часто сравнения (παράβολας) формулирует метафорически, представляя нечто большее, чем то, что содержится в высказывании. Например: «[Пойте Господу,] Восшедшему на небо небес на Востоке» (Пс 67:34). Имеется в виду «исперва», «от начала». Восток — метафора начала дней. Или: «С высоты дней не убоюсь» (Пс 55:4)¹ — «с высоты» сказано в значении термина «искони»², т.е. «изначально». Подобным образом говорится о «стаде волов» (Пс 67:31), а подразумевается «[сборище] толстых».

10. Слог «ὥς» («как») употребляется двояко: в сравнениях и в утверждениях. В сравнениях, например, так: «Сделай их как бы вихрем, как бы соломой на ветру» (Пс 82:14). А в утверждениях, например: «Коль благ Бог Израилев!» (Пс 72:1), вместо «Весьма благ...». Или: «Мы были столько утешены!» (Пс 125:1)³. Или еще: «Мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1:14), вместо того чтобы сказать: «[славу] поистине [Единородного]».

11. Будущим иногда выражает настоящее, как то: «Вселятся и скроются» (Пс 55:7). Этим оно [т.е. Писание] хочет сказать: «Собираются и притаиваются», разумея тех, которые при отсутствующих хозяевах приходят в их жилище из других мест и всяким [способом] поселяются там⁴.

12. И о том говорит, что «скрыл» (κρύψαι) его Бог, кого Он сохранил (φυλάξαι). Например: «Скроешь их в тайне лица Твоего» (Пс 30:21), «Сокрыл меня в селении Своем» (Пс 26:5), или: «Коль многое множество благодати Твоей, Господи, которую скрыл Ты для боящихся Тебя» (Пс 30:20), т.е. сохранил для них. И еще: «Сокровенными Твоими [на-

¹ У Адриана: ἀπὸ ὕψους ἡμέρων. Подобное чтение дают Ватиканский и Синайский кодексы: ἀπὸ ὕψους ἡμέρας [с высоты дня]. Text. rec. и Слав дают иную разбивку ст.: πολλοὶ οἱ πολεμοῦντες με ἀπὸ ὕψους, ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι... {многочисленны борющиеся меня с высоты. Днем не убоюсь...}. Такое же чтение в МТ и Pesh.

² Игра слов: наречие ἄνωθεν, приведенное автором для истолкования слов ἀπὸ ὕψους, объединяет в себе значения «сверху» и «искони», «издревле».

³ Ср. Слав: быхомъ ѿкъ ѿтѣшени.

⁴ Здесь автор как будто проявляет знание евр. прототипа, используя двусмысленность первого слова в ст. (וָרָא): глг. רָא означает и «селиться», «пришельствовать» (отсюда רָא — «пришлец», «прозелит»), и «собираться», напр., для организованных действий. Богословски в этом толковании, по всей видимости, подразумеваются нечистые духи (ср. Мф 12:45) или соответствующие помыслы.

полнилось чрево их]» (Пс 16:14), что значит «Тобою сбереженными». И от лица человека: «В сердце моем я скрыл слова Твои» (Пс 118:11)¹.

13. Говорит о людях *«спать»* в значении «переставать», как то: «Когда вы поспите в пределах [своих]» (Пс 67:14), «С миром быстро усну и успокоюсь» (Пс 4:9).

14. Часто говорит *«недро»* (κόλλος), подразумевая нечто неотделимое (ἀχώριστος), как то: «Воздай соседям нашим седмицею (ἐπταπλασίονα) в недро их» (Пс 78:12), то есть, «Когда они объединяются, подай [нам] Твою многообразную (πολυπλασίονα) помощь». Или: «[Помяни поношение], которое я переносил в недре моем, от многих народов» (Пс 88:51), «Молитва моя в недро мое возвратится» (Пс 34:13), «[Что отвращаешь руку Твою] от среды недра Твоего до конца?» (Пс 73:11). Или: «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18)².

15. *«Лживым»* называет неверного; а также *«лжецом»*, например: «Всяк человек лжец» (Пс 115:2).

16. То, что милость Божия объединяется с истиной, связано с их [общей] непреложностью и непогрешимостью: «Милость и истина сретились» (Пс 84:11), «Милость Твоя и истина Твоя да охраняют меня непрестанно» (Пс 39:12), «Силен Ты, Господи, и истина Твоя окрест Тебя» (Пс 88:9), «Милость и истину Его кто постигнет?» (Пс 60:8).

17. *«Умыть руки»* — значит не приобщиться какому-либо делу. В Ветхом Завете были соответствующие законы. И сказано: «Умою среди невинных руки мои» (Пс 25:6). Или: «Руки свои умоет в крови грешника» (Пс 57:11), то есть покажет себя невинным в постигшем того возмездии. Так поступил и Пилат³.

18. О *«подобии»* говорит часто как о самом деле: «Я уподобился нисходящим в ров» (Пс 27:1), то есть — «сошел»⁴.

¹ Это типичный пример семитизма в языке LXX: глг. יָחַץ, יָחַץ имеют букв. значение «скрывать», «прятать».

² «Недро» в традиционном слав. пер., тж. «лоно» (материнское), «грудь» (женская). В своей экзегезе Адриан развивает сразу несколько богословских тем: 1) неотделимость скорби всего народа от скорби псалмопевца; 2) неотделимость молитвы от самого молящегося; 3) неотделимость народа Божия от Бога как подателя милости; 4) неотделимость Сына от Отца.

³ Автор дает словам псалма о праведнике, умывающем руки в крови грешника, новозаветное толкование в духе заповеди «не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу» (Рим 12:19). При этом используется семантика предлога «в» (ἐν), который может означать и «во время», т.е. праведник будет воздерживаться от мщения грешнику даже в то время, когда для последнего наступит час воздаяния. Тут же толкование экстраполируется на евангельский сюжет, в котором Пилат разыгрывает роль праведника, «умывающего руки», тогда как Иисус принимает на Себя вид осужденного грешника.

⁴ Здесь, очевидно, подразумевается христологический смысл псалма.

19. Небо часто называет *небесами*: «Хвалите Господа с небес» (Пс 148:1).

20. Нередко сравнение¹ употребляется без наречия «ὡς». Например: «И вывел меня из рва страстей» (Пс 39:3), «Творящий ангелов своих ветрами, и слуг своих пламенем огненным» (Пс 103:4), «Мы прошли сквозь огонь и воду» (Пс 65:12), «[Воды] восходят на горы» (Пс 103:8), «Молодой лев Иуда» (Быт 49:9), «Дан будет змеем у дороги» (Быт 49:17)², «Волк будет пастись вместе с ягненок» (Ис 11:6), «И произойдет отрасль от корня Иессеева» (Ис 11:1), «Вот, Я сделаю камни твои рубинами» (Ис 54:11), «Кони женонеистовые» (Иер 5:8), «Ибо огонь пожрал красоты пустыни» (Иоил 1:19), «[Премудрость] есть древо жизни» (Притч 3:18), «Терния растут в руке пьяного» (Притч 26:9), «Я возвратился к страданию, когда вонзился в меня терн» (Пс 31:4), «Пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4), «У того... из чрева потекут реки воды живой» (Ин 7:38).

21. *Членами* [тела] обозначает действия. Например: «Беззаконие пяты моей окружит меня» (Пс 48:6), вместо того чтобы сказать: «деяния моего». Или: «Они наблюдают за пятою моею» (Пс 55:7), «Он дважды запнул меня» (Быт 27:36), т.е. «провел (обманул) меня». Или: «Смешаем их языки» (Быт 11:7), т.е. их речь. «Направляет мое ухо» (Ис 50:4), т.е. мой слух. «Язык псов Твоих» (Пс 67:24) — о лакании. Сюда же: «Он слышал язык, которого не знал» (Пс 80:6).

22. Также дела часто подразумеваются под *путями*. «Блаженны непорочные в пути, ходящие» (Пс 118:1). «Священники сокрыли путь» (Ос 6:9), т.е. дела свои³. «Обратите сердце ваше на пути ваши» (Агг 1:5), «Для чего, Господи, Ты попустил нам совратиться с путей Твоих» (Ис 63:17), «Пути твои и начинания твои причинили тебе это»

¹ Или «притча» (параβολή).

² Очевидно, γεννηθήτω δὲν ὄφις ἐφ' ὄδοῦ. Но в тексте по изд. Миня ἐγενήθη τῷ Ἀδὰμ ὄφις ἐφ' ὁδοῦ {Сделался Адаму змеем путем}, и пер. *facius est Adamo coluber in via Хешеля*, который в прим. выстраивает такую логическую цепочку для объяснения этой фразы: змей жалит потомков Адама в пяту (τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν, Быт 3:15) — Исав говорит об Иакове, что тот «запнул» (ἐπτερίνικε) его два раза (Быт 27:36) — Филон Александрийский называет Иакова «запинателем» (πτερινιστής) — выше этого Хешель не распространяется, но, по всей видимости, подразумевает, что Иаков, ставший предком Иисуса Христа, тем самым оказался как бы змеем («запинателем») и вместе с тем путем спасения для Адама. Это хороший пример гармонизации в средневековом стиле. Но сам прецедент является, по всей видимости, следствием описки в рукописи, хотя причиной самой описки могло быть расхожее выражение, полученное из библейского текста путем, подобным тому, который «реконструирует» лат. комментатор.

³ В text. rec. «путь Господень», в Лукиановской ред., Ватиканском кодексе и катенах слово κυρίου отсутствует.

(Иер 4:18), «Кого найдет последующих сему пути» (Деян 9:2), «Я гнал последователей сего пути» (Деян 22:4), «Согласно пути, который они называют ересью, я так служу [Богу]» (Деян 24:14).

23. Часто говорит *«терпение»* вместо «ожидание», и *«терпеть»* вместо «ожидать». Например: «И ныне кто терпение мое? не Господь ли?» (Пс 38:8), т.е. ожидание и надежда моя. Также у Иеремии: «Терпение Израилево, Господи» (Иер 14:8)¹. В псалмах: «Я ждал [букв.: терпел] сострадающего» (Пс 68:21), «Потерпи Господа» (Пс 26:14). У Исаии: «Они ждут [букв.: терпят] свет» (Ис 59:9)².

24. То, что не является причиной, часто подставляет на место причины. Так: «Чтобы омочилась нога твоя в крови» (Пс 67:24), т.е. непременно [возвращу тебя]³. Или: «Тебе единому согрешил я... [чтобы Ты оправдался в слове Твоем]» (Пс 50:6), «Чтобы показать на тебе силу Мою» (Исх 9:16), «Чтобы ты уразумел правду Господню» (Мих 6:5), «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели» (Ин 9:39), «Закон же прившел, чтобы умножилось преступление» (Рим 5:20), «Чтобы заградились всякие уста» (Рим 3:19), «Чтобы вы не то, что хотите, творили» (Гал 5:17).

25. Также обозначает действие *приобщением*: «И с беззаконниками я не пойду» (Пс 25:4), т.е. «не буду преступать закон». Или: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых» (Пс 1:1), т.е. «не нечестует». И еще: «Не сидел я в собрании смеющихся» (Иер 15:17), «В совет их да не внидет душа моя» (Быт 49:6).

26. Клятва касается чего-то непреложного, например: «Я клялся Давиду, рабу Моему» (Пс 88:4), «Клялся Господь Давиду в истине» (Пс 131:11), «Мною клянусь, говорит Господь» (Быт 22:16), «Клянется Господь о высокомерии Иакова...» (Ам 8:7).

27. Образ мыслей⁴ нередко выражает посредством прямой речи. Например: «Они говорили: кто их увидит?» (Пс 63:6), вместо: «Делали все таким образом, чтобы не иметь свидетелей». Или: «Сказал ведь он

¹ В Слав так и переведено: ѡжиданіе їілево.

² Во всех приведенных цитатах греческим производным от ὑπομένω соответствуют евр. производные от נָפַר {плести, сучить}, выражающего идею надежды, смирения, ожидания (ср. русск. «плестись»).

³ По контексту псалма речь идет о возвращении в землю обетованную: «Господь сказал: От Васана возвращу, выведу из глубины морской, чтобы ты погрузил ногу твою, как и псы твои язык свой, в крови врагов» (Син). Адриан не объясняет смысл подстановки на место причины (речь идет о causa finalis, целевой причине) того, что ею не является, но из подобранных им примеров можно сделать вывод, что смысл этот состоит в усилении высказывания посредством указания на следствие, т.е. наречие ὥστε ἄν (соотв. слав. ꙗкѡ да) имеет значение «вплоть до того, что...»

⁴ Соб. «расположение» (διάθεσις), у Хешеля — dispositio.

в сердце своем: нет Бога» (Пс 9:32, 13:1)¹, «Сказали: Пойдем и истребим их из народов» (Пс 82:5), «Наследуем себе святилище Божие» (Пс 82:13), «Говорили сообща в сердце своем родичи их...» (Пс 73:8), «Вы говорите: Чем мы бесславим [имя Твое]?» (Мал. 1:6), «Ты же сказала: Я, и никто кроме меня» (Ср. Ис 47:10, Соф 2:15), «Ты же сказал в сердце своем...», «Я же говорил в благоденствии моем: Не поколеблюсь вовек» (Пс 29:7). И еще: «Кто скажет брату своему: “рака”, или “безумный”, подлежит синедриону и геенне огненной» (Ср. Мф 5:22) — речь идет о внешнем проявлении помысла, который в душе; изречение это направлено против такого презрения к ближнему, когда и верно сказанное им не принимается во внимание.

28. Злое и самое зло часто описывает, имея в виду возмездие². Например: «Послал на них [т.е. египтян] гнев ярости Своей» (Пс 77:49). «Я делаю мир и произвожу бедствия» (Ис 45:7) — это значит, что Бог соизволяет миру и попускает быть войне. Или: «Приложи им зла, Господи» (Ис 26:15), «Сошло бедствие от Господа» (Мих. 1:12). Также сказано, что Сара стала притеснять Агарь, служанку свою (Быт 16:6)³. И в другом месте: «Поработят их» (Быт 15:13)⁴, т.е. доставят им страдание. И еще: «Наследие Твое обидели» (Пс 93:5)⁵. Другое: «Он сожалеет о бедствиях» (Иоил 2:13)⁶, т.е. переменяет решение о возмездии за проступки. Также: «Бывает ли зло в городе, [которое бы не Господь сотворил]?» (Ам 3:6)⁷. И еще: «Довлеет дневи злоба его» (Мф 6:34) — иными словами, забота о нем [т.е. о дне] открывает двери бесчисленным трудам и печалям⁸.

29. Подобно и *чаша* нередко означает возмездие: «Огонь, сера и бурный ветер — их доля из чаши» (Пс 10:6), «Вот, Я беру из руки

¹ Адриан смешивает две похожие цитаты.

² Греч. τιμωρία, в лат. пер. роенае. По обычному словоупотреблению здесь напращивается слово «наказание», тогда как «возмездие» звучит уж очень грозно. Тем не менее использовать первое считаем неуместным, поскольку τιμωρία, в отличие от «наказания», не имеет никаких коннотаций, связанных с понятиями обучения, воспитания. Это либо в собственном смысле заступление обиженных, либо возмездие за поправленную справедливость, честь и т.п.

³ Слав: ѡслобѣи ѿ (ἐκάκωσεν αὐτήν). Адриан опирается на контекст, согласно которому Агарь после рождения Исмaила стала презирать Сару и была за это наказана.

⁴ Слав: ѡслобѣаѹ ѿ (κακώσουσιν αὐτούς).

⁵ Слав: догтоѡнїе твоѡ ѡслобѣиша (τὴν κληρονομίαν σου ἐκάκωσαν).

⁶ Слав: раскаѡѡѡѡѡ ѡ слобаѹх (μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις).

⁷ У Адриана: «Не бывает зла в городе...» (οὐκ ἔστι κακία ἐν πόλει).

⁸ Возможно, здесь намек на «Труды и дни» (ἔργα καὶ ἡμέραι) Гесиода, 115 и далее: имеет место употребление нескольких сходных слов. Адриан трактует «злобу» дня как возмездие за работу (ἔργασια) на его нужды, тем самым указывая, как и Гесиод, на божественное происхождение тягостей труда.

твоей чашу опьянения» (Ис 51:22), «Ты будешь пить чашу сестры твоей» (Иез 23:32). И Господь [говорит]: «Чаша, которую Я буду пить» (Мф 20:22).

30. Об имени «Господь» иногда говорится как о самом понятии: «И познают, что имя Тебе — Господь» (Пс 82:19), т.е. что Ты есть Господь. Или: «Вот, имя Господа идет через долгое время» (Ис 30:27), т.е. Сам Господь.

31. О возмездии Божиим [Писание] метафорически выражается как об *огне*, *мече* и *стрелах*, например: «Стрелы Твои изошренные, Сильный» (Пс 44:6).

32. Число *семь* употребляется в речи о неопределенном множестве: «Семикратно в день» (Пс 118:164), т.е. много раз на дню. Еще: «Семикратно возврати соседям нашим» (Пс 78:12), «Вытесала семь столбов его» (Притч 9:1)¹.

33. О Боге часто говорит, как бы переменяя лицо: «Правда Твоя, как горы Божии» (Пс 35:7), «Стрелы Твои остры, Сильный... в сердце врагов Царя» (Пс 44:6), т.е. «врагов Твоих, сильный Царь». Или: «По образу Божию сотворил» человека (Быт 1:27), «Пролил Бог на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа» (Быт 19:24), «Да даст ему Господь обрести милость у Господа» (2 Тим 1:18), «И открылся Сыном Божиим... чрез воскресение мертвых Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим 1:4)².

34. Когда говорится об *утре* (πρωί), нередко это следует понимать так, что имеется в виду быстрота. Например: «Поможет ему Бог с раннего утра» (Пс 45:6). Или: «Утро, утро даст суд Свой» (Соф 3:5), т.е. немедленно. Также «заутра» (ῥῥῶρον) может означать «разом» (ἀθρόον).

35. Радость жизни [Писание] обычно справедливо называет *светом*, а печаль смерти *тьмою*. Ибо ходящие в благочестии зрячи во всяком деле, а сидящие в нечестии не могут видеть и того, что в расстоянии одного шага от них. И живым свойственно видеть свет, а мертвым пребывать в темноте. Итак, радость и жизнь именуются светом: «Свет воссиял праведнику» (Пс 96:11), «Боже мой, Ты осветишь тьму мою» (Пс 17:29), т.е. печаль мою переменишь на радость. Или: «Будет свет луны как свет солнца» (Ис 30:26), «Светися, светися, Иерусалиме» (Ис 60:1), «Если пойду во тьме, Господь просветит меня» (Ср. Пс 22:4, Мих 7:8, Пс 138:11–12), т.е. — когда меня будут подстерегать беда и скорбь, неожиданно (ἐκ παραδόξου) явятся радость и ободрение. Страдание и смерть именуются тьмой: «И сказал я: разве тьма затопчет меня? [Но]

¹ Более предметный символизм числа семь, хорошо известный еще Филону Иудею (см., напр., О потомстве Каина, 64–65), Адрианом оставляется без внимания, что позволяет заключить о его независимости от Александрийской школы.

² Трактовка фразы отличается от Синод. пер.

и ночь — просвещение в сладости моей» (Пс 138:11). И еще: «Страх и трепет пришли на меня, и покрыла меня тьма» (Пс 54:6), «Положили меня в ров преисподний, во мрак и тень смертную» (Пс 87:7).

36. Скончание стихий определяет через помрачение и наступление невозможности видеть что-либо: «Солнце и луна помрачатся, и звезды потеряют свой свет. И Господь даст глас Свой пред воинством Своим, ибо весьма многочисленно полчище Его» (Иоил 2:10–11).

37. О допущении Богом зла, находящего на человека, говорит как о Его собственном действии: потому [просит Его,] как могущего воспрепятствовать, не делать [этого зла]: «Не уклони сердце мое в словеса лукавствия» (Пс 140:4), «Не уклонися гневом от раба Твоего» (Пс 26:9), «Ты уклонил стези наши от пути Твоего» (Пс 43:19), «Я заставлю ее блуждать» — об Иерусалиме (Ос 2:14)¹, «Для чего, Господи, Ты совершил нас с путей Твоих, ожесточил сердца наши, чтобы не бояться Тебя?» (Ис 63:17), «Ожесточая, ожесточу сердце фараона и рабов его» (Исх 14:17)², «Предал их Бог превратному уму» (Рим 1:28).

38. О том, что Бог мощен во всякой вещи, рассказывается различными способами: «Он посмотрит на землю, и заставит ее трястись» (Пс 103:32), «Он запрещает морю и иссушает его и все реки обращает в пустыню» (Наум 1:4), «Он стал, и поколебалась земля; посмотрел, и растаяли народы» (Авв. 3:6).

39. Слово «плоть» используется в различных значениях. [А.] О ее собственной природе: «Отдали... плоть преподобных [в пищу] зверям земным» (Пс 78:2). [Б.] О морально дурном: «Не будет пребывать Дух Мой в людях этих, потому что они суть плоть» (Быт 6:3). [В.] О смертности: «И Он вспомнил, что они плоть, дух выходящий» (Пс 77:39), «Всякая плоть трава» (Ис 40:6); и у апостола: «Если же и знали Христа по плоти...» (2 Кор 5:16), т.е. смертного. Сюда же относится: «...во дни плоти Его» (Евр 5:7), «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия» (1 Кор 15:50), «А что ныне живу по плоти, то живу верою» (Гал 2:20). [Г.] О родстве, как у пророка Осии: «Плоть Моя от них» (Ос 9:12)³; «Вот, мы кости твои и плоть твоя, вчера и третьего дня» (2 Цар 5:1–2)⁴, «Вы братья мои... И Амессаю скажите: не кость ли моя и плоть моя ты?» (2 Цар 19:13), «Не возбужу ли ревность в [сродниках] моих по плоти?» (Рим 11:14).

¹Иерусалим, как город (יְרוּשָׁלַיִם, πόλις), в евр. и греч. ж.р.

²Неточная цитата. Ср. цитирование и толкование в др. памятнике святоотеческой эпохи: σκληρύνων σκληρυνῶ τὴν καρδίαν φαραῶ· τοῦτέστι, παραχωρήσω σκληρυνθῆναι διὰ τὴν ἀπάθειαν αὐτοῦ (Athanasius Alexandrinus. Syntagma ad quendam politicum // PG 28, 1401). У Адриана «попущение» — συγχώρησις.

³Ср. I. 15.

⁴Разбивка стт. у Адриана в этой цитате др., чем в text. rec.

40. *Сыном* называется и [взрослый] человек: «Что есть человек, что Ты помнишь его, или сын человеческий...» (Пс 8:5). И еще: «А ты, сын человеческий...» (Иез 2:6). Также «Скимен львов» (Быт 49:9) вместо льва. И еще: «Как овца веден был на заклание, и, как агнец перед стри-гущим его, безгласен» (Ис 53:7).

41. Различным образом употребляется слово «дух», а именно, как означающий свободное произволение (προαίρεσις), [духовные] дары (χαρίσματα), ангела, душу, голос, воздух. [А.] Так, о произволении Божиим: «Вы делаете... союзы, но не по духу Моему» (Ис 30:1), то есть «не по воле Моей». О нашем же: «И дух правый обнови во утробе моей» (Пс 50:12), т.е. «произволение [благое]». Или: «Не был верен пред Богом духом своим» (Пс 77:8) — опять же, значит, «произволением». Еще: «Духом блуда прельщены они» (Ос 4:12), «Ефрем — злой дух» (Ос 12:1), «В нем был иной дух» (Чис 14:24), «Ныне я по влечению духа иду в Иерусалим» (Деян 20:22). И Господь: «Блаженны нищие духом» (Мф 5:3)¹. [Б.] О дарах: «И духом владычественным утверди меня» (Пс 50:14), «Дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия, дух страха Божия исполнит Его» (Ис 11:2–3), «Да удвоится дух твой на мне» (Ср.: 4 Цар 2:9). И апостол часто говорит «дух» вместо «дар», например: «Духа не угашайте» (1 Фес 5:19). [В.] Об ангеле же так: «И нашел на меня дух, и поднял меня, и перенес» (Иез 11:24). [Г.] И о душе: «Выходит дух его, и он возвращается в землю свою» (Пс 145:4). [Д.] О голосе: «Словом Господним небеса утвердились, и духом уст Его вся сила их» (Пс 32:6)². И у апостола: «Помолюся духом, помолюся и умом» (1 Кор 14:15). [Е.] О воздухе же³: «Духом бурным Ты сокрушил Фарсийские корабли» (Пс 47:8), «Ты дунул духом Твоим, и покрыло их море» (Исх 15:10), «От четырех духов прииди» (Иез 37:9).

42. Слово «ἔως» («доколе») нередко говорит не о времени, ответном для действия, а о его продолжении. Например: «И в тени крыл Твоих я буду надеяться, доколе не пройдет беззаконие» (Пс 56:2). Это не значит, что после того надежда на Бога прекратится. Или: «[Седи одесную Меня,] доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс 109:1), «Я есмь, и доколе не состаритесь, Я есмь» (Ис 46:4), «Взыщи-

¹ То есть те, кто не стоит перед выбором (бедны произволением) вследствие приверженности к заповедям.

² Данное толкование интересно с точки зрения связи, которая усматривалась в патристическую эпоху между «словом» и «духом» (ср. *Иоан. Дам. Точн. изл. I. 7; Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, 36*). «Дух» понимается не просто как воздух, вбираемый в легкие и выпускаемый из них при высказывании, не просто как сама способность вдыхания и выдыхания, но в большей степени как голос, тембр, интонация, сопровождающие высказываемое слово.

³ Хотя по смыслу во всех приведенных цитатах речь идет о ветре, Адриан называет именно «воздух» (ἀήρ).

те Господа, доколе не придут вам плоды правды» (Ос 10:12), «И более не видался Самуил с Саулом до дня смерти своей» (1 Цар 15:35), «И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20), «И не знал Ее, как наконец (ἔως οὗ) Она родила Сына Своего первенца» (Мф 1:25)¹.

43. Постоянно использует перемену [грамматического] времени, употребляя будущее вместо прошедшего. Например: «Я омою всякой ночью ложе мое [слезами]» (Пс 6:7), вместо «омывал». Или: «Реку пройдут ногами» (Пс 65:6), вместо «прошли». Или: «Как ласточка, возопию» (Ис 38:14). Бывает, наоборот, прошедшее употребляется вместо будущего: «Я к Богу воззвал, и Господь услышал меня» (Пс 54:17), вместо «услышит меня». Или: «Тогда смутились князья Едомовы» (Исх 15:15). Также будущее вместо настоящего: «Вселятся и скроются» (Пс 55:7), вместо «вселились». Или: «Будут произносить и говорить» (Пс 93:4)².

44. О «веке» (αἰών) говорит трояко: как о времени жизни отдельного лица, как о всей продолжительности времени и как о непрерывном и нескончаемом. Итак, о времени жизни: «И трудится [весь] век, и живет до конца» (Пс 48:9–10)³, «Ты дал ему долгоденствие во век века» (Пс 20:5), «Вовек исповемся Тебе» (Пс 29:13), т.е. пока я жив и есмь; «Не подвигнется век живущий в Иерусалиме» (Пс 124:1), «Будет тебе рабом во веки» (Втор 15:17), «Не умоешь ног моих вовек» (Ин 13:8), «Не буду есть мяса вовек» (1 Кор 8:13), «Не будет жаждать вовек» (Ин 4:14). О всей продолжительности времени: «Пойдет к роду отцов своих: век не увидит света» (Пс 48:20), т.е. до тех пор, пока пребывает настоящий порядок вещей; но не нужно понимать это как отрицание воскресения для бесконечной [жизни]. Еще: «Вечному позору предал их» (Пс 77:66), т.е. продолжительному, — говорит об иноплеменниках, вспоминая [тем самым] и других нечестивцев. Еще: «В память вечную будет праведник» (Пс 111:6), «Израиль спасется от Господа спасением вечным... не усрамятся более даже до века на горе Сионе, отныне и до века» (Ис 45:17)⁴, т.е. на многие дни. «Иудея же вовек будет обитаема»

¹ Кажется, все множество цитат в этом пункте приведено ради последней — в подтверждение приснодевства Богородицы Марии.

² Выбор цитат понятен из контекста источников. Отмечаемое Адрианом своеобразие употребления времен глаголов отражает особенности евр. языка. Это один из тех случаев, где систематическое влияние оригинала на стилистику LXX несомненно.

³ То есть на всем протяжении своей жизни трудится. В МТ др. чтение. Ср. Pesh: ܠܠܝܠܝܬܐ ܕܠܝܠܝܬܐ ܕܠܝܠܝܬܐ {трудится век живущий во век века}. Возможно, в зависимости от понимания этого ст. интерпретируется следующая цитация, в которой выражение εἰς αἰῶνα αἰῶνος (аналогичное сир. ܠܠܝܠܝܬܐ ܕܠܝܠܝܬܐ) Адриан понимает не в смысле вечности, а в смысле продолжительности жизни.

⁴ После слов «до века» следует прибавление, в известных нам версиях Исаии отсутствующее.

(Иоил 3:20). А о непрерывном и нескончаемом: «Престол Твой Боже, в век века» (Пс 44:7), «Вовек, Господи, Слово Твое пребывает на небесах» (Пс 118:89), «Господь пребывает вовек» (Пс 9:8), «Царство Его — царство вечное» (Дан 7:27). И Господь говорит: «Получит во сто крат и následует жизнь вечную» (Мф 19:29), «Сия же есть жизнь вечная...» (Ин 17:3), «Я даю им жизнь вечную» (Ин 10:28).

[45]¹. Желательное выражает посредством повелительного: «Пусть они сотрутся из книги живых» (Пс 68:29), вместо того чтобы сказать: «о, если бы они стерлись, не были вписаны». Или: «От величия мышцы Твоей пусть онемеют они, как камень», вместо «о, если бы онемели». Еще: «Пусть взойдет из истления живот мой» (Иона 2:7)².

О композиции³

IV.

[1]. Характерны для блаженного Давида, во-первых, пропуски (ἔλλειψις). Например: «Но они как прах, возметаемый ветром с лица земли» (Пс 1:4) — пропущено «будут». Пропускает он и такие выражения как: «говоря», «сказав», «ты говоришь», «они сказали» и тому подобные. Например: «К Тебе, Господи, воззову и к Богу моему помолюсь, и скажу: какая польза в крови моей», ибо переменялось время (Пс 29:9–10)⁴. «Из глубины взываю к Тебе, Господи. И говорю: Господи! услышь голос мой» (Пс 129:1–2). «Буду петь и воспевать Господу, и скажу: ...» (Пс 26:6). Ибо в Псалтири не бывает перемены лица⁵. «Ты говоришь: Когда Я изберу время, то буду судить по правоте» (Пс 74:3). «Ты говоришь: Вразумлю тебя и наставлю тебя» (Пс 31:8). «Собрались вместе против Господа и против Помазанника Его, и говорят: ...» (Пс 2:2). «И не говорите на Бога неправды, ибо, говорят они... не с пустынных гор» (Пс 74:6–7)⁶.

¹ Начиная с этого места цифровая разметка у Миния отсутствует, она сделана нами согласно логическому членению текста. — И.В.

² В русск. языке, как и в слав., в отличие от греч., нет повелительной формы третьего лица, которую рассматривает автор в этом пункте.

³ Букв.: «о составлении» (ἐπὶ τῆς συνθέσεως), т.е. и о синтаксическом строе в том числе. В пер. Хешеля, которому следуем, de compositione. В этом пункте у Миния нет цифровой разметки; для удобства в пер. она сделана исходя из логики текста.

⁴ Характер цитирования не вполне ясен. Смешение приведенного фрагмента с Пс 119:1, имеющее место в оригинале, в пер. нами устранено.

⁵ То есть псалмы всегда поются от первого лица, хотя по форме иногда напоминают переключку певца с хором.

⁶ Слова ὅτι οὐτε ἐξ ἐξόδων οὐτε ἀπὸ δυσμῶν οὐτε ἀπὸ ἐρήμων ὁρέων Адриан толкует в том смысле, что грешники не верят в пришествие суда Божия откуда бы то ни было; следовательно, здесь прямая речь, которая требует в данном случае вводного слова λέγουσιν. Ср. святоотеческое толкование у Юнгера, Псалтирь в русском переводе, ad loc.

[2]. Во-вторых, употребление тавтологии. «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс 50:7), «Я уснул и спал» (Пс 3:6), «Земнородные и сыны человеческие» (Пс 48:3), «Творящий ангелов Своих духами и слуг Своих пламенем огненным» (Пс 103:4), «Господь был мне прибежищем, и Бог мой — надежною мне помощью» (Пс 93:22), «Господь изрек, и призвал землю» (Пс 49:1), «Возвещают и возглашают [неправду возглашают все делающие беззаконие]» (Пс 93:4), «Словам моим внимли, Господи, [услышь призывание мое]» (Пс 5:2).

[3]. Расстраивает фразу инверсией¹: «Ты видишь, ибо» (Пс 9:35), вместо: «Ибо Ты видишь»; «Твоя есть мышца» (Пс 88:14), вместо: «Мышца Твоя». Также слова, отстоящие друг от друга, подвергает инверсии: «В остатках Твоих уготовишь лице их» (Пс 20:13), вместо: «В остатках их [уготовишь лице Твое]»². Подобное сему встречается и у лириков.

[4]. Использует также смешение и перестановку: «Когда гордится нечестивый, негодует нищий, — увязают они в советах, которые помышляют, — [на то,] что хвалим бывает грешник» (Пс 9:23–24). «Ибо день и ночь тяготела на мне рука Твоя... когда вонзился в меня терн», а «возвратился я на страдание» от «вседневного взывания моего» (Пс 31:3–4) — так было бы сказать естественнее³. Или: «Стрелы Твои изощренные, Сильный» (Пс 44:6) — в этом стихе порядок нарушается фразой «народы под Тобою»⁴.

[5]. Акцентирует посредством повторения: «Наказывая, наказал меня Господь» (Пс 117:18), «Ожидая, ожидал я Господа» (Пс 39:2), «Я благословляя, благословлю тебя» (Быт 22:17).

[6]. Слово «*ἰδοῦ*» («се», «вот») во многих местах употребляет избыточно: «Се бо истину возлюбил еси» (Пс 50:8), «Се Дева во чреве приимет» (Ис 7:14). Также «*πλήν*» («однако», «впрочем»), без сопоставления: «Впрочем напрасно мятется» (Пс 38:7). И «*σύν*» («вместе с»): «Господь

¹ Соб.: «посредством антистрофы» (κατὰ ἀντιστροφῆν), в лат. пер.: *secundum inversionem*.

² Как в точности толкует Адриан это изречение, неясно. Можно предположить, что речь идет об обращении «остатков» (περίλοιποι) языческих народов к Богу. Ср.: Афан. Толк на псал., ad loc.

³ Ср.: ѿ ꙗже звѣсти ми бѣше дѣнь, ꙗкоже дѣнь и нощь ѿтаготѣ на мнѣ рѣка твоѧ: возвратиша на страсть, ꙗкоже ѿнзе ми тернъ.

⁴ Ср.: стрѣлы твоѧ изощренны, силъне: людіе подъ тобою падѣтъ въ сердца врагъ црѣвыхъ. Пунктуация в Слав не логическая, а просодическая. Смысл фразы, согласно Адриану, таков: «стрелы Твои изострены, Сильный, — народы под Тобою, — падут они [т.е. стрелы] в сердце врагов царя». Однако здесь можно предположить наличие янусова параллелизма, т.е. что слово «падут» относится и к народам, и к стрелам. Более того, сами народы могут быть «стрелами», т.е. орудием гнева Господня.

испытывает вместе праведного и вместе нечестивого» (Пс 10:5)¹, «Вместе праведного и вместе нечестивого судит Бог» (Екк. 3:17)². И «*γάρ*» («ибо», «ведь», «же»): «Глас дали облака, ибо стрелы Твои полетели» (Пс 76:18), «Ибо [в] непокорных, чтобы вселиться» (Пс 67:19), «Потому что ведь ты брат мой» (Быт 29:15). Также [сочетания] «*καί*» («и») с «*υε*» («даже»), которые нередко можно встретить, например, в книгах Царств или у Соломона³. А поистине блаженный Давид употребляет «*ἐν*» («в») вместо «*σύν*», как то: «И переставляются горы в сердца морей» (Пс 45:3)⁴, «[Войду в Храм Твой] во всесожжениях» (Пс 65:13), вместо: «со всесожжениями»; «В мире сразу [усну и упокоюсь]» (Пс 4:9), [вместо: «с миром»]; «Я же в незлобии моем ходил» (Пс 25:11), [вместо: «с незлобием»]; «Восшел Бог в восклицании» (Пс 46:6), «Глас Господень в силе, глас Господень в великолепии» (Пс 28:4). Усердные, взяв отсюда примеры, найдут как бы путь и врата для своей любознательности, ведущие к пониманию Священных Писаний.

[7]. Основные же [композиционные] приемы⁵ суть следующие: метафора, сравнение, соотнесение, синекдоха, уподобление, метонимия, антифраз, парафраз, сведение или повторение главного, злоупотребление, персонализация, фигура, аллегория, гипербола, насмешка, ирония, сарказм, загадка, угроза, решение, умолчание, увещание и их разновидности.

[8]. *Метафора* — выражение иным иного по действию или природе. Может относиться и к нам, и к Богу. Например: «Господь пасет меня» (Пс 22:1), «Чтобы пасти Иакова, раба Своего» (Пс 77:71), «Не упасли пастыри самих себя» (Иез 34:8)⁶, «Рассеялись овцы Мои, так как не имели пастырей» (Иез 34:5), «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков» (Мф 4:19). Часто *сеть* и *тенета* знаменуют покоряющую Божию правду: «Раскину сеть мою на него» (Иез 12:13). *Потоп* выражает опустошение во время войны: «Господь потоп населяет» (Пс 28:10), «Он призывает воду морскую» (Ам 9:6) — об ассирийцах и

¹ В LXX: κύριος ἐξετάζει τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἀσεβῆ. В МТ: ... יהוה צדיק יבחן ורשע. Адриан цитирует по неуставленной редакции.

² В LXX: σύν τὸν δίκαιον καὶ σύν τὸν ἀσεβῆ κρινεῖ ὁ θεός. В МТ: את הצדיק ואת הרשע יפטר האלהים.

³ Хешель перевел καὶ δὴ καὶ τὴν τοῦ υε как et verbum illis certe, решив, что объектом является τοῦ. На самом деле Адриан, по всей видимости, впервые, указывает здесь на употребление частицы καὶ υе как особенность некоторых книг LXX и рассматривает ее как художественный элемент, πλεονασμός.

⁴ То есть, по толкованию автора, горы и моря меняются местами.

⁵ Соб. «методы» (τρόποι, tropi).

⁶ У Адриана μὴ βόσκωσιν οἱ ποιμένες ἑαυτοῦς вместо ἐβόσκησαν οἱ ποιμένες ἑαυτοῦς.

[вообще] множестве. «Защитник наш, узри, Боже» (Пс 83:10)¹, «Кровом крыл Твоих покроешь меня» (Пс 16:8), «Берет их и носит их на перьях своих» (Втор 32:11). Следует отличать метафору от фигуры.

[9]. *Сравнение (параболή)*, например: «Не сплю и сижу, как одинокая птица на кровле» (Пс 101:8), «Как овца, [веден был на заклание]» (Ис 53:7).

[10]. *Соотнесение (σύγκρισις)* — когда настоящее имеет уподобиться прошедшему через некоторое сходство: благодать крещения Красному морю, а причастие Божественных Таин ядению манны и питию источенной из камня воды.

[11]. *Синекдоха* — когда целое выражается посредством части, например: «Душу мою обратил» (Пс 22:3), а имеется в виду — «меня»; «Также и плоть моя поселится с упованием» (Пс 15:9), т.е. «я сам»; «Из чрева прежде денницы Я родил Тебя» (Пс 109–3), вместо: «прежде всего творения».

[12]. *Уподобление (ὁμοίωμα)* — когда одно действие замещается другим, подобным. Например: «Вол знает хозяина своего [...а Израиль Меня не знает]» (Ис 1:3), «Аист под небом знает свое время [...а сей народ Мой не знает определения Господня]» (Иер 8:7), «Был некоторый хозяин дома» (Мф 21:33), «У одного богатого человека [был хороший урожай в поле]» (Лк 12:16)².

[13]. *Метонимия* — называние содержимого именем содержащего, а обитателей — именами мест обитания. Из примеров первого порядка: «И чаша твоя, упоевающая меня, как сильна!» (Пс 22:5), «Плачьте, корабли Кархидона!» (Ис 23:1), «Чашу сестры твоей выпьешь» (Иез 23:32). Из второго: «Призовет небо свыше [...чтобы рассудить народ Свой]» (Пс 49:4), «Иерусалим, Иерусалим, избивший пророков» (Мф 23:37), «Да веселятся многочисленные острова!» (Пс 96:1).

[14]. *Антифраз* — выражение противоположного противоположным. Например: «Не в лицо ли благословит он Тебя?» (Иов 1:11), вместо: «похулит». Или: «Он благословлял Бога и царя» (3 Цар 21:10), вместо: «ругал», «злословил». Еще: «Как отличился (δεδόξαται) [сегодня] царь [Израилев]!» (2 Цар 6:20). «Да будет обрадован человек тот, [как города, которые ниспроверг Господь в ярости]» (Иер 20:15–16)³.

[15]. *Парафраз* — когда о том, о чем можно было бы сказать короче, говорится длиннее: «И вот иноплеменники, и Тир, и народ Ефиопский — они родились там» (Пс 86:4).

¹ «Защитник» (ὁπλοπολίτης), т.е., букв., закрывающий боевым щитом.

² Речь здесь идет о притче. Однако само слово «притча» (параболή) Адриан употребляет строго по Аристотелю — в значении сравнения, в большинстве случаев опосредуемого наречием ὥς [как]. См. III. 20.

³ В последнем случае разметка цитаты не совпадает с text. rec.

[16]. *Сведение* (*ἀνακεφαλαίωσις*) или *повторение* *главного* (*ἐπανάληψις*) — краткое воспроизведение или пересказ изложенного вначале длинно и сложно по причине отступлений, создающих неровности в тексте. Так, например, Моисей говорит: «Сия книга бытия неба и земли» (Быт 2:4).

[17]. *Злоупотребление* (*ἀλόχρησις*)¹ — когда понятия из одной области переносит в другую. Например: «Сохрани меня, Господи, как зеницу ока» (Пс 16:8), «О Тебе врагов наших избодаем рогами» (Пс 43:6), «Покрывающий водами высоты Свои» (Пс 103:3), «Как рассвет, распространится по горам народ многочисленный и сильный» (Иоил 2:2) — говорит о саранче.

[18]. *Персонализация* (*προσωποποιᾶ*) — придание личного характера и словесности чему-либо бездушному, а то и вовсе не имеющему собственного бытия (*ἀνυποστάτων*). Например, что касается бездушных вещей: «Поднимитесь, ворота вечные!» (Пс 23:7), «Небеса проповедуют» (Пс 18:2), «Пошли некогда деревья [помазать над собою царя]» (Суд 9:8). И что касается не имеющего собственного бытия: «Милость и истина сретились» (Пс 84:11), «Призвал суд в огне Господь» (Ам 7:4), «И бросил оловянный кусок в уста» неправды (Зах 5:8). Также Премудрость говорит: «Господь создал меня» (Притч 8:22), «Я была для Него радостью ежедневно» (Притч 8:30) и «построила себе дом» (Притч 9:1).

[19]. *Фигура* (*σχηματισμός*) — то же самое, но с точки зрения событий, когда указывает на них посредством образов. Например: «Предстала царица одесную Тебя» (Пс 44:10), «Реки да рукоплещут вместе» (Пс 97:8). Или: «Сосцы твои поднялись, и волосы твои выросли, но ты была нага и безобразна» (Иез 16:7). Сосцами в переносном смысле называет горы, а волосы являются образом плодородия земли. Заимствует образы [не только от предметов, но] и от действий: так, в повествовании о блаженном Иове говорит, что диавол «предстал» перед Богом (Иов 1:6).

[20]. *Аллегория* — например, когда о неисчислимых множествах говорит как о «водах», а об их нападении как о «потопе». Или: «Будет он, как древо, посаженное [при истоках вод]» (Пс 1:3). И апостол делает аллегорией Агарь (Гал 4:24).

[21]. *Гипербола* — многократное преувеличение действительного или возможного. Например: «Восходят до небес» (Пс 106:26) — о корабельщиках, [терпящих бурю]. «Но Бог раздробит головы врагов Своих,

¹ Как видно из нижеследующих примеров, здесь и в п. 19 речь идет о литературной образности, которую Адриан отличает от др., с его точки зрения, более содержательных по смыслу приемов — сравнения, уподобления и т.п. Он следует принципам антиохийской герменевтики вопреки методологии александрийцев, требовавших раскрытия точного смысла каждого библейского речения.

[верх волос преходящих в прегрешениях своих]» (Пс 67:22), «Омываю на всякую ночь [слезами] ложе мое» (Пс 6:7), «Горы скакали, как овны» (Пс 113:4), «Полевые деревья восплещут ветвями» (Ис 55:12), «Удобнее верблюду [пройти сквозь игольные уши]» (Мф 19:24), и о саранче: «Ибо пришел на землю Мою народ сильный и бесчисленный; зубы у него — зубы львиные» (Иоил 1:6), «Стали чуждыми [Богу] грешники с самого рождения» (Пс 57:4), «Пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Мф 6:3), «Если правый глаз соблазняет тебя, вырви его» (Мф 5:29), «Если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк 19:40), «Ни одна иота или ни одна черта [не преидет из закона]» (Мф 5:18), «Небо и земля прейдут» (Мф 24:35).

[22]. *Насмешка* (*ἐπιτρωσμός*) — когда описывает издевательство противников: «Хорошо, хорошо, видели глаза наши» (Пс 34:21), «Возьми гусли... хорошо поиграй, много попой... ибо корабли более не придут из Кархидона» (Ис 23:16,10), «город... красивый и приятный, начальник волхвований» (Наум 3:1,4), «на Господа не надеялся» (Соф 3:2). Или: «Пророки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф 26:68).

[23]. *Ирония* — вышучивание низости посредством превознесения: «Соберите Ему преподобных Его» (Пс 49:5), «Израиль — ветвистый виноград... [по множеству плодов своих умножил капища]» (Ос 10:1), «Где логовище львов и пастбище лъвят?» (Наум 2:11), «Аспиды и потомки аспидов [летучих]» направились в Египет (Ис 30:6), «Ад преисподний встревожился, встретив тебя... ты пленен, как [и мы]... сошла во ад слава твоя... под тобой подстилается гнилость» (Ис 14:9-11).

[24]. *Сарказм* — когда кто посредством чрезмерного самоуничижения ожидает возвыситься: «Я есмь червь, а не человек» (Пс 21:7), «Против кого вышел царь Израильский? За кем ты гоняешься? За мертвым псом, за одною блохою» (1 Цар 24:15).

[25]. *Загадка* (*αἰνιγμα*) — когда форма речи не созвучна смыслу. Например: «Серебро ваше не очищено, продавцы твои мешают вино с водою» (Ис 1:22), «Скажи всякой птице летающей и всякому зверю полевому...» (Иез 39:17), «Пустите серпы, ибо созрела жатва» (Иоил 3:13), «Уже и секира при корне дерев лежит» (Лк 3:9).

[26]. *Угроза* (*ἀπειλή*) — когда угрожает Богом: «Если не обратитесь, то Он оружие Свое изощрит» (Пс 7:13), «Сотворите же достойный плод покаяния» (Мф 3:8), «Там будет плач и скрежет зубов» (Мф 22:13).

[27]. *Решение* (*ἀπόφασις*) — когда самовластно определяет наступление добрых или злых [перемен], как то: пленения или возвращения.

[28]. *Умолчание* (*ἀποσιώπησις*) — когда у фразы есть продолжение, ведомое Богу. Например: «И будет Иерусалим святынею, и иноплеменники уже не будут проходить чрез него» (Иоил 3:17) — здесь умалчивает о том, что это будет, если вы больше не согрешите. Или: «Если

кто не родится от воды и Духа...» (Ин 3:5) — в этом случае сокрытыми остаются слова: «и крови» [Христовой] (Ср. 1 Ин 5:6).

[29]. *Увещание* (*paraíneōs*) — справедливо уподобить ему все содержание Боговдохновенного Писания, в речах и в делах¹.

[V.]

[1]. Все Божественные Писания подразделяются на два вида: пророческие и исторические. Оба эти вида знают три времени: прошедшее, настоящее и будущее. Так, например, Моисей описывает прошедшее, когда повествует о создании всего; про настоящее сказывается, когда блаженнейший Елисей обличает Гиезия о полученном им золоте; про будущее же — как у пророков, которые возвещали судьбу еврейского народа и пришествие Христа в речениях, видениях и событиях.

[2]. В речениях: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды Новый Завет» (Иер 31:31). И подобное этому.

[3]. В видениях: «И была на мне рука Господня...» (Иез 3:22), «Воскреснут мертвые» (Ис 26:19), «Видел я, наконец, что поставлены были престолы... И вот на облаках небесных как бы Сын Человеческий шел» (Дан 7:9,13). И подобное этому.

[4.] В делах, например, когда сказано было Аврааму: «Возьми Мне трехлетнюю телицу, трехлетнюю козу, трехлетнего овна, горлицу и молодого голубя» и прочее (Быт 15:9), а после: «Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака...» (Быт 22:2)².

[5.] Принимая во внимание все сказанное выше, подобает сначала научиться выяснять значение высказываний, а затем давать собственное герменевтическое истолкование всей речи, дабы состав слов, не наделенных [точным] значением, не колебался понапрасну. Так и мореплаватели: если они, в соответствии с целью всего пути, не определяют места, куда нужно плыть в данный момент и по которому исправлять отклонение от курса, им придется вверить свое искусство всем ветрам и носиться по целой пучине, помышляя лишь о том, где бы остановиться. По необходимости то же случится и с научными толкованиями, если не будет предварительно положена основа этому делу.

¹ Последний пункт дает понять, что перечисление «тропов» не является в строгом смысле классификацией: это список терминов, обладающих разным логическим объемом, созданный с практической целью — облегчить труд комментатора и гомилаета.

² Пример типологического толкования: заклание животных прообразует жертвоприношение Исаака, которое, в свою очередь, является прообразом жертвы Христовой.

[6.] Если даже у тех малоумных, которые занимаются поэмами, вымыслами и ложными событиями, не позволяется вводить (εἰσπυῆσθαι) в эти предметы других, пока сами они не затвердят принципы (ὁλόθεσις) каждого из них так, чтобы не бросать слов на ветер, а направлять их к цели, то мы, противопоставившие наше Божественное учение неудержимости предположений, не дерзнем опрометчиво и непоследовательно приступать к истолкованию. Ведь собирающиеся идти в совершенно неизвестную страну должны сначала спросить у тех, кто уже имеет опыт и прежде них изучил дорогу с ее особыми признаками, зная которые нельзя сбиться с пути. Так и тому, кто решил учить кого-либо, предварительно следует указать обучающимся на принцип, который необходимо принять во внимание, затем на распознавание идиом, нахождение фигур и различение тропов, а в особенности на отчетливость в истолковании речи, которая, подобно дорожным указателям, служит безопасным и твердым началом пути.

[7.] Понятно, что желающим лететь, а не шагать по дороге, указатели не нужны и бесполезны. Однако во всем должна соблюдаться благородная последовательность. Ею, как мысленной нитью, прилично руководствоваться, направляясь к пониманию точного значения [высказываний], чтобы не промахнуться.

[8.] Итак, значение (διάνοια) высказываний должно постигаться в соответствии с порядком материального бытия (ἐν σώματος τάξει), а умозрение (θεωρία) — с его прообразом (ἐν σχήματος), который выше материи. Последнее надлежит и выявлять совокупно в последнюю очередь, а первое следует отчетливо представлять во всех членах и связях, не воображая чего-либо вышеестественного.

[9.] Еще да будет известно братьям, что некоторые пророки пользовались языком изысканной прозы, каковы Исаия, Иеремия и те, которые появлялись после них; другие же — метрическим стихом и с пением, как [прорицания] в псалмах блаженного Давида или Моисеевы пророчества в книгах Исход и Второзаконие; а те, которые обладают размером, но без пения изречены свыше и преданы, вовсе не суть пророчества: они причисляются к прочим стихотворным произведениям — в частности, творения Иова и Соломона¹.

Окончено с Богом

¹ Адриан признает боговдохновенный характер книг Иова, Притч Соломоновых и Песни песней, однако, по-видимому, отрицает их аллегорическую интерпретацию.



Список сокращений и знаков

Ветхий Завет

Быт ~ Бытие
Исх ~ Исход
Лев ~ Левит
Чис ~ Числа
Втор ~ Второзаконие
Нав ~ Книга Иисуса Навина
Суд ~ Книга Судей Израилевых
Руфь ~ Книга Руфи
1-4 Цар ~ Книги Царств 1-4
1, 2 Пар ~ Книги Паралипоменон 1, 2
1 Езд ~ 1-я книга Ездры (Син) ~ 2-я книга Ездры (LXX)
2 Езд ~ 2-я книга Ездры (Син) ~ 1-я книга Ездры (LXX)
Неем ~ Книга Неемии
Тов ~ Книга Товита
Иудифь ~ Книга Иудифи
Есф ~ Книга Есфири
Иов ~ Книга Иова
Пс ~ Псалтирь
Притч ~ Притчи Соломона
Еккл ~ Книга Екклесиаста, или Проповедника
Песн ~ Песнь песней Соломона
Прем ~ Книга Премудрости Соломона
Сир ~ Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова
Ис ~ Книга пророка Исаии
Иер ~ Книга пророка Иеремии
Плач ~ Плач Иеремии
Посл Иер ~ Послание Иеремии
Вар ~ Книга пророка Варуха
Иез ~ Книга пророка Иезекииля
Дан ~ Книга пророка Даниила
Ос ~ Книга пророка Осии
Иои ~ Книга пророка Иоил
Ам ~ Книга пророка Амоса
Авд ~ Книга пророка Авдия
Иона ~ Книга пророка Ионы
Мих ~ Книга пророка Михея
Наум ~ Книга пророка Наума
Авв ~ Книга пророка Аввакума
Соф ~ Книга пророка Софонии

Агг ~ Книга пророка Аггея
Зах ~ Книга пророка Захарии
Мал ~ Книга пророка Малахии
1-4 Макк ~ Книги Маккавеев 1-4
3 Езд ~ Третья книга Ездры

Новый Завет

Мф ~ Евангелие от Матфея
Мк ~ Евангелие от Марка
Лк ~ Евангелие от Луки
Ин ~ Евангелие от Иоанна
Деян ~ Деяния святых апостолов
Иак ~ Послание Иакова
1, 2 Пет ~ Послания Петра 1, 2
1 Ин ~ Первое послание Иоанна
Иуд ~ Послание Иуды
Рим ~ Послание к Римлянам
1, 2 Кор ~ Послания к Коринфянам 1, 2
Гал ~ Послание к Галатам
Еф ~ Послание к Ефессянам
Флп ~ Послание к Филиппийцам
Кол ~ Послание к Колоссянам
1, 2 Тим ~ Послания к Тимофею 1, 2
Тит ~ Послание к Титу
Евр ~ Послание к Евреям
Откр ~ Откровение (Апокалипсис) Иоанна Богослова

Канонические версии библейского текста и их переводы

LXX ~ Септуагинта
МТ ~ Масоретский текст
СП ~ Самаритянское Пятикнижие
Pesh ~ Пешитта
Vulg ~ Вульгата
VL ~ старолатинский перевод (Vetus latina, Italia)
Арм ~ древнеармянский перевод св. Месропа
Eth ~ древнеэфиопский перевод
Слав ~ славянский перевод в Елисаветинской редакции
Син ~ Синодальный перевод, 1868-1876 гг.
Luth ~ Перевод Мартина Лютера, 1534 г.

- KJV ~ Библия короля Иакова (King James Version), 1611 г.
- Вен ~ Венская Библия издания 1888 г. (МТ с параллельным русским переводом)
- РБО ~ Библия в современном русском переводе Российского библейского общества, 2011
- Т-Ав ~ Псалтирь в переводе издательства «Синай», Тель-Авив, 1989
- NET ~ The New English Translation Bible, 2005 г.
- NETS ~ A New English Translation of Septuagint, 2007 г.
- Рукописи Септуагинты*
- А ~ Александрийский кодекс
- В ~ Ватиканский кодекс
- S ~ Синайский кодекс
- Compl. ~ Комплютенская полиглотта
- Апокрифы и псевдоэпиграфы*
- CD ~ Дамасский документ¹
- Возн. Моисея ~ Вознесение Моисея
- 1 Ен ~ 1 Книга Еноха
- Пс Сол ~ Псалмы Соломона
- Пс.-Филон. Древн. ~ Псевдо-Филон. Библийские древности (О преемственности поколений)
- Сир Вар ~ Сирийский апокалипсис Варуха
- Сир. Менандр. ~ Сирийские сентенции Менандра
- Юб ~ Книга Юбилеев
- 4 Езд ~ 4 книга Ездры
- Античная и средневековая мысль*
- АН I, II. ~ Авот де-рабби Натан. Первая, Вторая версии
- Арист. ~ Аристотель
- Мет. ~ Метафизика
- Физ. ~ Физика
- Аф. Пир. ~ Афинея. Пир мудрецов ~ Афинея. Пирующие софисты
- Афан. ~ Афанасий Великий, свт.
- Толк. на псал. ~ Толкование на псалмы
- Ариан. ~ Слово против ариан
- ВТ ~ Вавилонский Талмуд. (По умолчанию цитируется Иерусалимский Талмуд)
- Геродот. ~ Геродот. История
- Григ. Нисс. ~ Григорий Нисский, свт.
- Надп. пс. ~ О надписании псалмов
- Диоген. ~ Диоген Лаэртский
- Жизн. ~ О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов
- Евсевий. ~ Евсевий Памфил Кесарийский
- Пригот. ~ Приготовление к Евангелию
- Церк. ист. ~ Церковная история
- Дисп. Нахм. ~ Диспут Нахманида
- Епиф. ~ Епифаний Кипрский, свт.
- О весах. ~ О весах и мерах
- Златоуст. ~ Иоанн Златоуст, свт.
- Матф. ~ Толкование на святого Матфея Евангелиста
- Иоан. Дам. ~ Иоанн Дамаскин, преп.
- Точн. изл. ~ Точное изложение православной веры
- Иероним Блаженный
- К Памм. ~ Письмо 57 к Паммахию о наилучшем способе перевода
- О знам. муж. ~ О знаменитых мужах
- Иосиф. ~ Иосиф Флавий
- Апион. ~ Против Апиона
- Древн. ~ Иудейские древности
- Война ~ Иудейская война
- Ипполит. ~ Ипполит Римский, св.
- Дан. ~ Толкование на книгу пророка Даниила
- Иустин. ~ Иустин Мученик (Философ)
- Апол. ~ Апология
- Диал. ~ Диалог с Трифоном Иудеем
- Климент. ~ Климент Александрийский
- Стром. ~ Строматы
- Марк Аврелий. ~ Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой
- Октавий. ~ Марк Минуций Феликс. Октавий
- Ориген
- Афр. ~ Письмо Юлию Африкану
- Матф. ~ Толкование на Матфея Евангелиста

¹ Индексы кумранских рукописей мы не стали здесь расшифровывать, поскольку существуют разные варианты их наименований. Иногда мы пользовались употребительными в русских переводах, иногда — в переводе Г. Вермеса.

Плутарх

Изречен. ~ Изречения царей и полководцев

Секст Эмп. ~ *Секст Эмпирик**Пирр.* ~ Пирроновы положения*Пр. ученых* ~ Против ученых*Суда.* ~ Лексикон Суды или Свида (Σοῦδα, Suidas), греческая энциклопедия X в.*Феодор Мопсуэстийский**Соф.* ~ Комментарий на книгу пророка Софонии*Филон.* ~ *Филон Александрийский**Вечн.* ~ О вечности мира*Жизн.* ~ О жизни Моисея Законодателя*Наград.* ~ О наградах и наказаниях*Посольство.* ~ О посольстве к Гаю ~ Против Флакка*Потомств.* ~ О потомстве Каина*Сотворен.* ~ О сотворении мира*Трезв.* ~ О трезвом опьянении*Херувим.* ~ О херувимах*Фотий.* ~ *Фотий Константинопольский, св.**Библ.* ~ Библиотека*Фукидид.* ~ *Фукидид.* Пелопонесская война*Элиан.* ~ *Клавдий Элиан**Расск.* ~ Пестрые рассказы*PG* ~ *Patrologia graeca* (ed. J.-P. Migne)*Другие сокращения и знаки**авт.* ~ авторский*ап.* ~ апостол*араб.* ~ арабский*букв.* ~ буквально*в.* ~ век*гл.* ~ глава*глагол**греч.* ~ греческий*досл.* ~ дословно*др.* ~ другие*древнеарм.* ~ древнеармянский*евр.* ~ еврейский*ед.ч.* ~ единственное число*еп.* ~ епископ*зн.* ~ значение*ивр.* ~ иврит*изд.* ~ издание*кн.* ~ книга*кол. (col.)* ~ колонка*коммент.* ~ комментарий*копт.* ~ коптский*лат.* ~ латынь*мн.ч.* ~ множественное число*н.э.* ~ наша эра (по Р.Х.)*ок.* ~ около*опр.* ~ определенный*пер.* ~ перевод*пол.* ~ половина*п.* ~ пункт*прим.* ~ примечание*проч.* ~ прочее*ред.* ~ редакция*русск.* ~ русский*с. (p., s.)* ~ страница*сер.* ~ середина*слав.* ~ славянский*сл.* ~ следующая страница*см.* ~ смотрите*соб.* ~ собственно, в собственном смысле*соотв.* ~ соответствует*ср.* ~ сравните*ст.* ~ стих*сущ.* ~ существительное*т.е.* ~ то есть*т.н.* ~ так называемый*тж.* ~ также*тыс.* ~ тысячелетие*цит.* ~ цитируется*ум.* ~ дата смерти*экспл.* ~ экспликация (извлечение из термина его более узкого смысла)*ad loc.* ~ *ad locum* ~ к месту (лат.): «комментарий относится к процитированному стиху или параграфу»*f.* ~ следующая страница*ff.* ~ и далее*hap. leg.* ~ *hapax legomenon* (ἁπαξ λεγόμενον) ~ единожды реченное (греч.): «данный элемент встречается в тексте всего один раз»*imperf.* ~ *imperfectum**n.* ~ *nota* (примечание)

※ ... † ~ астериск и обел (в Гекзаплах Оригена): знаки, которыми отмечается вставка в текст Септуагинты из других переводов

/ ~ знак, разграничивающий номера параллельных стихов, а также варианты перевода одного слова или выражения, одинаково важные для рассматриваемого контекста

Септуагинта и ее современные переводы

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. In 16 Bds. 1974–2006.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

Книги Ветхого Завета в переводе П.А. Юнгера: Большие пророки. Пророк Даниил. Малые пророки. М.: Изд. Совет РПЦ, 2006.

Порфирий (Успенский), еп. Четыре книги Маккавейские // Труды Киевской Духовной Академии. 1873. № 11.

Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX / Введ. и прим. П. Юнгера. Репр. изд. (1915). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003.

A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title / Ed. by A. Pietersma and B.G. Wright. New York: Oxford University Press, 2007.

Древние переводы Септуагинты и «родственных» текстов

На славянском языке:

Біблія, ісрѣтъ кни́ги свѣщеннаго пи́сання вѣтъхав завѣта. Тисненіе второе. Санктпетербурга: Синодальная типографія, 1900.

На армянском языке:

Աստուծաշնչն լատեան. Հին Կտակարան. Հայաստանի Աստուծաշնչային Ընկերություն, 1997.

На сирийском языке

Aramaic Old Testament, Commonly Known as 'Peshitta Tanakh'. Trinitarian Bible Society, 1954.

Syriac Bible. United Bible Societies, 1979.

The Fourth Book of Maccabees and Kindred Documents in Syriac: First Edited on Manuscript Authority / Int. and transl. W.E. Barnes. Cambridge: University Press, 1895.

На коптском языке

The Ancient Coptic Version of the Book of Job the Just / Transl. into English and ed. by H. Tattam. London: Straker, 1846.

¹ По умолчанию мы цитируем: Священное Писание, во-первых, по Септуагинте (изд. Ральфса); во-вторых, используя формулировки Синодального перевода там, где греческая и еврейская версии не расходятся или расходятся несущественно, либо когда цитируется последняя; в-третьих, все тексты в нашем собственном переводе либо в нашей редакции существующих переводов там, где мы считаем их недостаточно буквальными для наших целей. В остальных случаях, в том числе тогда, когда возникает риск двусмысленности, нами указываются версия текста и источник цитации, а иногда также рукопись или группа рукописей, если данное чтение является их особенностью. Другие книги мы также цитируем иногда в своем переводе, а иногда в существующем, не указывая источник, чтобы не перегружать текст; все источники даны в списках.

The Earliest Known Coptic Psalter: the Text, in the Dialect of Upper Egypt, Edited from the Unique Papyrus Codex Oriental 5000 in the British Museum by E.A. Wallis Budge. London: Kegan Paul etc., 1898.

Psalterium copticum: ad codicum fidem recensuit lectionis varietatem et psalmos apocryphos Sahidica dialecto conscriptos ac primum a Woidio editos adiecit I.L. Ideler. Berlin: Dümmler, 1837.

Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani, iussu et sumptibus de s. congregationis de propaganda fide studio p. Augustini Ciasca. Vol. II. Romae: Typis eiusdem s. congregationis, 1889.

На эфиопском языке

Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Primus, sive Octateuchus Aethiopicus / Ed. A. Dillman. 3 fasc. Leipzig, 1853–1855.

Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Secundus, sive Libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther / Ed. A. Dillman. Leipzig, 1861–1871.

Veteris Testamenti Aethiopici Tomus Quintus, quo continentur Libri Apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus / Ed. A. Dillman. Berlin, 1894.

Psalterium Davidis Aethiopice et Latine / Ed. H. Ludolf. Frankfurt a. M., 1701.

Le livre de Job: version éthiopienne (Patrologia Orientalis II.5) / Ed. F.M. Esteves Pereira. Paris, 1905.

Масоретский текст и его современные переводы

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5e verbess. Aufl. Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Библия. Современный русский перевод. М.: РБО, 2011.

Двенадцать Библейских пророков / Новый пер. с древнееврейского, предисл., коммент. и прим. Е.М. Сморгуневой. М.: Б.И., 2008.

The New English Translation Bible (<http://net.bible.org>).

Самаритянское Пятикнижие

Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner / Hrsg. A.F. von Gall. Giessen: Töpelmann, 1918.

Древние переводы иудейского textus receptus и зависимые от него версии

Таргумы

Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch): Nach d. Londoner Handschr. / Ed. M. Ginsburger. Berlin: Hildesheim, 1903.

Targum Onkelos / Hrsg. von A. Berliner. T. 1–2. Berlin: Gorzelanczyk, 1884.

The Targum to 'The Songs of Songs'; The Book of the Apple; The Ten Jewish Martyrs; A Dialogue on Games of Chance / Transl. from the Hebrew and Aramaic by H. Gollancz. London: Luzac & Co., 1908.

Гекзаплы Оригена

Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive Veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / Ed. F. Field. T. 1–2. Oxford: Clarendon, 1875.

Вульгата

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. 4e Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

Пешитта

Aramaic Old Testament: Commonly known as 'Peshitta Tanakh'. Trinitarian Byble Society, 1954.

Syriac Bible. United Bible Societies, 1979.

A Translation of the Syriac Peshito Version of the Psalms of David; with Notes Critical and Explanatory / By A. Oliver. Boston: Dutton and Company, 1861.

Кумранские рукописи

Тексты Кумрана. Вып. 1 / Пер. с древнееврейского и арамейского, введ. и коммент. И.Д. Амузина. М.: Наука, 1971.

Тексты Кумрана. Вып. 2. 2-е изд. / Введ., пер. с древнееврейского и арамейского и коммент. А.М. Газова-Гинзберга, М.М. Елизаровой и К.Б. Старковой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.

The Dead Sea Scrolls Bible / Transl. Martin Abegg et al. New York: Harper, 1999.

The Dead Sea Scrolls. Study Edition / Ed. by F. García Martínez & E.J.C. Tigchelaar. Leiden: Brill, 1999.

Vermes G. The Complete Dead Sea Scrolls in English. Revised Edition. London: Penguin Books, 2004.

Апокрифы и псевдоэпиграфы

Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха; Книга Юбилеев, или Малое Бытие; Заветы двенадцати патриархов; Псалмы Соломона. СПб.: Амфора, 2001.

Книги Еноха. Сефер Йецира. Книга Созидания / Пер. И.Р. Тантлевского. М.: Мосты культуры, 2002.

Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / Пер. с сирийского, введ. статьи и коммент. Ю.Н. Аржанова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011.

Apocalypse of Baruch / Ed. S. Debering (The Old Testament in Syriac, Part IV, Fasc. 3). Leiden: Brill, 1973.

The Apocalypse of Baruch / Transl. from the Syriac by R.H. Charles. London: Adam and Charles Black, 1896.

The Biblical Antiquities of Philo / Transl. by M.R. James. New York: Macmillan, 1917.

Fragmenta pseudoepigraphorum quae supersunt graeca / Collegit et ordinavit A.-M. Denis. Leiden: Brill, 1970.

The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs / Ed. by R.H. Charles. Oxford: Clarendon, 1908.

Jacobson H. A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation. Vol. 1-2. Leiden: Brill, 1996.

Liber Henoch Aethiopice, ad quinque codicum fidem editus, cum variis lectionibus / Ed. A. Dillmann. Leipzig, 1851.

Liber Jubilaeorum in Geez lingua conservatus / Ed. A. Dillmann. Kiel; London, 1859.

Monumenta sacra et profana. Opera collegiae doctorum bibliothecae Ambrosianae. Tom. 1, fasc. 1. Milano, 1861.

The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text / By M. de Jonge. Leiden: Brill, 1978.

Αριστεας Φιλοκρατει // Swete H.B. An Introduction in the Old Testament in Greek. Peabody: Hendrickson Publishers, 1989. P. 551–606.

Памятники античной и средневековой иудейской традиции

Диспут Нахманида / Пер. с древнееврейского и коммент. Б. Хаскелевича. М.: ХАМА, 1992.

Иосиф Флавий. Иудейские древности / Пер. Г. Генкеля: В 2 т. М.: КРОН-ПРЕСС, 1996.

Книга Псалмов [«Теѓилим»] с коммент. рабби Шломо Ицхаки / Пер. с иврита М. Левинова. М.: Лехаим, 2011.

Моше бен Маймон, р. Мишне Тора. Книга Знание. М.: Лехаим, 2010. Книга Судьи. М.: Лехаим, 2011.

Письмо Аристее к Филократу / Введ., пер. и коммент. В.Ф. Иваницкого // Труды Киевской духовной академии. 1916. II. Июль–август. С. 153–198; Сентябрь–октябрь. С. 1–37; Ноябрь. С. 197–225.

Раби Шимон. Фрагменты из книги Зофар / Пер. с арамейского М.А. Кравцова. М.: Гнозис, 1994.

Талмуд / Критич. пер. Н. Переферковича. Т. I–VII. М.: Издатель Л. Городецкий, 2006–2009.

Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан / Пер. Н. Переферковича, ред. и коммент. Р. Кипервассера. М.: Гешарим, 2011.

Филон Александрийский. Против Флакка; О посольстве к Гаю; Иосиф Флавий. О древности еврейского народа: Против Апиона. Москва; Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1994.

Babylonian Talmud / Ed. and transl. by M. Rodkinson. Vol. 1–10. Boston: The Talmud Society, 1903–1918.

The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Text / Ed. P.C. Beentjes. Leiden: Brill, 1997.

The Book of Tobit: A Chaldee Text from a Unique Ms. in the Bodleian Library with Other Rabbinical Texts, English Translations and the Itala / Ed. by M.A. Neubauer. Oxford: Clarendon, 1878.

Corpus Papyrorum Judaicarum / Ed. by V. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern. Vol. I–III. London: Magnes Press, 1957–1964.

Flavii Iosephi Opera omnia / Ed. B. Niese. Vol. I–VII. Berlin: Weidmann, 1887–1895.

Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila / Ed. by F.C. Burkitt. Cambridge: University Press, 1897.

Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah / tr. N. Robert M. De Lange. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

The Hebrew Text of the Book of Ecclesiasticus / Ed. by I. Levy. Leiden: Brill, 1904.

Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen / Hrsg. von S. Krauss. Berlin: Calvary & Co, 1902.

The Letters of Rabbi Akiba, or The Jewish Primer as It Was Used in the Public Schools Two Thousand Years Ago. Washington: Government Printing Office, 1897.

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn et P. Wendland. Vol. I–VII. Berlin: Reimer, De Gruyter, 1896–1926.

The Wisdom of Ben Sira: Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection Presented to the University of Cambridge by the Editors / Ed. by S. Schechter, C. Taylor. Cambridge: University Press, 1899.

תלמוד ירושלמי (<http://kodesh.snunit.k12.il/b/r/r0.htm>).

תלמוד בבלי (<http://www.chassidus.ru/bavli/>).

Памятники античной и средневековой христианской традиции

Греческие и латинские отцы Церкви в основном цитировались или сверялись нами с русскими переводами по изданию «Патрологии» Ж.-П. Миня.

Ψалтирь с объяснением каждого стиха блаженного Феодорита, епископа Киррского. М.: Свято-Троицкое издательство, 2011.

Аврелий Августин. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского / Изд. А.А. Столярова. М.: Renaissance, 1991.

Григорий Нисский, св. Экзегетические сочинения. Краснодар: Текст, 2009.

Григорий Палама, св. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Пер. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995.

Евсевий Памфил. Церковная история. М.: ПСТБИ, 2001.

Иероним Стридонский. Еврейские вопросы на книгу Бытия. [С латинским текстом]. М.: Отчий дом, 2009.

Иоанн Златоуст, св. Полное собрание сочинений: В 12 т. М.: Православная книга, 1991–2005.

Иоанн Синайский, св. Лестница, возводящая на небо. М.: Лестница, 1998.

Ипполит, епископ Римский, св. О Христе и Антихристе. СПб.: Библиополис, 2008.

Корюн. Житие Маштоца. История жизни и смерти блаженного мужа, святого вардапета Маштоца, нашего переводчика, (написанная) учеником его вардапетом Корюном / Пер. с древнеарм. языка Ш.В. Смбатяна и К.А. Мелик-Огаджаняна. Ереван: Айпетрат, 1962.

Минуций Феликс. Октавий // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 545–590.

Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. с древнеарм. языка, прим. Г. Саркисяна; ред. С. Аревшатян. Ереван: Айастан, 1990.

Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003.

Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Ч. 2. Правила первых шести Поместных Соборов. Тутаяев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба, 2001.

Ранние отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

Сказание Черноризца Храбра «О письменах» // Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетейя, 2004. С. 196–201.

Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви (III–XX вв.). СПб.: Изд-во св. Петра, 2002.

Augustine. Confessions. Vol. I–III / Introd., Text and Comment. by J.J. O'Donnell. Oxford: Clarendon Press, 1992.

S. Aurelii Augustini De civitate Dei // Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/ XIV, 1 et 2 / Ed. B. Dombart, A. Kalb. Turnhout: Brepols, 1955.

Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I–VI / Herausg. von O. Stdhlin. Leipzig: Hinrichs, 1906.

Eusebii Evangelicae Praeparationis libri XV / Rec. E.H. Gifford. Oxonii, 1903.

Fragmentum Muratorianum // Selections from Early Writers Illustrative of the Church History to the Time of Constantine / Ed. H.G. Gwatkin. London: Macmillan, 1897. P. 82–88.

Tertulliani, Quinti Septimi Florentis, Apologeticus / The text of Oehler. Cambridge: University Press, 1917.

Памятники античной культуры и философии

- Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984.
Афиней. Пир мудрецов. Кн. I–VIII / Пер. Н.Т. Голинкевич. М.: Наука, 2004.
Вергилий. Собр. соч. СПб.: Студия биографика, 1994.
Герклит. Фрагменты // Материалисты древней Греции / Пер. М.А. Дынника. М.: Политиздат, 1955. С. 41–52.
Геродот. История в девяти книгах / Пер. Г.А. Стратановского. Л.: Наука, 1972.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М.Л. Гаспарова. 2-е изд., испр. М.: Мысль, 1986.
Клавдий Элиан. Пестрые рассказы / Пер. С.В. Поляковой. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1963.
Марк Аврелий. Наедине с собой: Размышления / Пер. С. Роговина, ред. А.В. Добровольского. Черкассы: Реал, 1993.
Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980.
Плутарх. Изречения царей и полководцев / Пер. М.Л. Гаспарова // Застольные беседы. [Приложение]. Л.: Наука, 1990.
Прокл Диадох. Комментарий к «Пармениду» Платона / Изд. подготовил Л.Ю. Лукомский. СПб.: Миръ, 2006.
Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1976.
Софокл. Драмы / Пер. Ф. Ф. Зелинского, ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. М.: Наука, 1990.
Тацит. Соч.: В 2 т. Т. 2. История. Л.: Наука, 1969.
Цицерон М.Т. О природе богов. СПб.: Азбука-классика, 2002.
Aristotelis De Xenophane Zenone et Gorgia. Oxford: Academic Press, 1837.
Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta / Ed. G. Keibel. Berlin: Reimer, 1878.
Euripidis fabulae / Ed. J. Diggle. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1984.
Pindar's Werke / Von J.A. Hartung. Teil IV: die Ktymischen Oden und die Trümmer der verlorenen Werke. Leipzig: Engelmann, 1856.
Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vols. I–V. Oxford: Clarendon Press, 1900–07.
Sexti Empirici Opera. Vol. I–III. Leipzig: Teubner, 1912–1914.

Памятники литературы классического Востока

- Ассирио-вавилонский эпос / Пер. с шумерского и аккадского языков В.К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007.
 Атахарвада: Избранное / Пер., коммент. Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 1995.
 Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М.: ИКПА, 1990.
 Коран / Араб. текст и пер. М.-Н.О. Османова. М.; СПб.: ДИЛЯ, 2008.
 О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования / Пер. с угаритского, введ., коммент. И.Ш. Шифмана. РАН. М.: Восточная литература, 1999.

Законодательные акты

- Iustiniani novellae* / Recognovit Rudolfus Schoell // Corpus Iuris Civilis, III. Berlin: Weidmann, 1954.



Литература

Справочные пособия

- Акопян А.Е. Классический сирийский язык. М.: АСТ-ПРЕСС, 2010.
- Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет / Гл. ред. серии Томас К. Оден. Т. I–VI. Тверь: Герменевтика, 2004–2010.
- Библия в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: РБО, 2004.
- Большой путеводитель по Библии / Беллингер Г. и др. М.: Республика, 1993.
- Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт 5-го изд. 1899 г. М.: ГЛК, 1991.
- Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. 2-е изд., переработ. и доп. М.: Русский язык, 1976.
- Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. М.; СПб.: Диля, 2006.
- Глубоковский Н.Н. Библейский словарь. Сергиев Посад: Центр изучения истории русского зарубежья, 2007.
- Грамматика коптского языка: Саидский диалект / А.И. Еланская. СПб.: Нестор-История, 2010.
- Грамматика коптского языка: Саидский диалект / В. Тилль, В. Вестендорф. СПб.: Коло; Университетская книга, 2007.
- Давыденков О., *прот.* Эфиопский язык. Ч. 1. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
- Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета / Сост. О.Н. Штейнберг. Т. 1. Еврейско-русский. Вильна, 1878.
- Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания / Комментар. на осн. словарей Дж. Стронга. СПб.: Библия для всех, 2005.
- Иисус и Евангелия. Словарь / Под ред. Дж. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла. М.: ББИ, 2003.
- Маунс У.Д. Основы библейского греческого языка: Базовый курс грамматики. СПб.: Библия для всех, 2011.
- Мень А., *прот.* Библиологический словарь. Т. 1–3. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002.
- Мифологический словарь / Ред. Е.М. Мелетинского. М.: Советская энциклопедия, 1991.
- Пламли Дж.М. Введение в коптскую грамматику (саидский диалект) / Пер. М.К. Трофимовой. М.: Ин-т всеобщей истории, 2001.
- Ремнёва М.Л. и др. Старославянский язык: Учебный комплекс. М.: Изд-во Московского университета, 2012.
- Словарь библейских образов / Под общей ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб.: Библейский взгляд, 2008.
- Черный Э. Греческая грамматика / Под ред. Д.В. Бугая. М.: Академический Проект, 2008.
- The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon / By B. Davidson. London: Samuel Bagster & Sons, 1848.
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody: Hendrickson, 2010.
- Chaine M. Grammaire Éthiopienne. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1907.
- A Coptic Dictionary / By W.E. Crum. Oxford: Clarendon, 1939.
- Croy N.C. Primer of Biblical Greek. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Deissmann A. The Philology of the Greek Bible: Its Present and Future. London: Hodder and Stoughton, 1908.

Dictionarium Syriaco-Latinum / Auctore J. Brun. Beryti Phoeniciorum: Typ. pp. Soc. Jesu, 1895.

Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents / Ed. by J. Hastings. Vol. 1–4. New York: Charles Scribner's Sons, 1901–1902.

Dictionary of the Old Testament. T. 3. Wisdom, Poetry & Writings / Eds. T. Logman III, P. Enns. Downers Grove: IVP Academic, 2008.

A Dictionary of Biblical Interpretation / Ed. by R.J. Coggins and J.L. Houlden. London: SCM Press, 1990.

A Dictionary of Targumim, the Talmud Bably and Yerushalmi, and the Midrashic Literature / Comp. by M. Yastrow. Vol. 1–2. London: Luzac & Co., 1903.

Dillman A. *Lexicon linguae aethiopicae cum indice latino.* Lipsiae: Weigel, 1865.

Encyclopedia of the Early Church / Trans. from It. by A. Walford. Vol. 1–2. New York: Oxford University Press, 1992.

The Encyclopaedia of Judaism / Ed. by J. Neusner, A.J. Avery-Pack, W.S. Green. 2nd ed. Vol. 1–4. Leiden: Brill, 2005.

Gesenius' Hebrew Grammar. 2nd English ed. / Ed. by A.E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910.

A Greek-English Lexicon of the Septuagint. Part I (A–I) / J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992; Part II (K–Ω). 1996.

Guilemard W.H. *Hebraisms in the Greek Testament, Exhibited and Illustrated by Notes and Extracts from the Sacred Text.* Cambridge: Deighton, 1879. 117 p.

A Handy Concordance of the Septuagint, Giving Various Readings from Codices Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus, and Ephraemi; with an Appendix of Words, from Origen's Hexapla, etc., not Found in the Above Manuscripts. London: S. Bagster & Sons, 1887.

The Hebrew Language Viewed in the Light of Assyrian Research / By Fr. Delitzsch. London: Williams and Norgate, 1883.

The Interpreters Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Nashville: Abingdon Press, 1989.

Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament / Von G. Lisowsky. 3^e verb. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Leslau W. *Concise Dictionary of Gêez.* Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

Lexicon Syriacum / Auctore Carolo Brockelmann. Edinburgh: T&T Clark, 1895.

Liddell H.G., Scott R. *A Greek-English Lexicon / Revised and Augmented Throughout by Sir H.S. Jones with the Assistance of R. McKenzie.* Oxford: Clarendon Press, 1940.

Schleusner J.F., u.a. *Novus thesaurus philologico-criticus: sive, Lexicon in LXX et reliquos interpretes græcos, ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti.* Glasgae: Duncan, 1822.

Septuaginta Deutsch: Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament / Hrsg. von M. Karrer und W. Kraus. Bd. I–II. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

Suidae lexicon graece et latine / Ed. Gaisford-Bernhardi. Vol. 1–2. Halis: Brunsvigae, 1853.

Taylor B.A. *Analytical Lexicon to the Septuagint: Expanded edition.* Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.

The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary / By H.W. Hollander & M. de Jonge. Leiden: Brill, 1985.

Zerwick M. *Biblical Greek, Illustrated by Examples.* Roma: E.P.I.B., 1963.

Երեմիայի և Հայ-ռուսերեն բառարան. Եր.: Երեւանի համալս. հրատ., 1986.



Библиографический список

- Аверинцев С.С. Переводы: Многоценная жемчужина. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 450 с.
- Его же. София — Логос. Словарь. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. 460 с.
- Алексеев А.А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 237 с.
- Его же. Септуагинта и ее литературное окружение // Богословские труды. Сб. 41. М.: Издательский совет РПЦ, 2007. С. 212–259.
- Алексеев А.П. Текстология славянской Библии. СПб.: Пушкинский дом, 1999. 254 с.
- Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М.: Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2008. 264 с.
- Апресян Р.Г. Наставления и история Ахикара // Сущность и слово. Сб. научн. ст. к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология — Герменевтика, 2009. С. 96–114.
- Арнаутова Ю.Е. Memoria: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред. Л. П. Репина. М.: Круть, 2003. С. 19–37.
- Астапова О.Р. Священный брак в заупокойных чаяниях древних обитателей Междуречья // Вопросы истории. 2008. № 12. С. 109–119.
- Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБО, 2000. 271 с.
- Б.И. Хронология книги Бытия от сотворения мира до Авраама. СПб., 1844. 31 с.
- Беляев Л.А., Мерперт Н.Я. От библейских древностей к христианским. М.: ИФТИ, 2007. 392 с.
- Библейские исследования. Сб. ст. / Сост. Б. Шварц. Вып. 1. М.: Сэфер, 1997. 673 с.
- Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета / Пер. Н.Н. Глубоковского. Киев, 1914. 76 с.
- Библия: литературоведческие и лингвистические исследования. Вып. 3. М.: РГГУ, 1999. 416 с.
- Библия: литературные и лингвистические исследования. Вып. 4. М.: РГГУ, 2001. 288 с.
- Богданов К.А. О крокодилах в России. Очерки из истории заимствований и экзотизмов. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 352 с.
- Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М.: Мартис, 2000. 306 с.
- Брек Дж., прот. Хиазм в Священном Писании. М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 2004. 352 с.
- Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет: Канон и христианское воображение. М.: ББИ, 2009. 570 с.
- Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры sub specie aesthetica. Т. 1. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 575 с.
- Вайнберг И. Введение в Танах. М.: Мосты культуры, 2002. 432 с.
- Вайнштин Дж. Введение в текстологию Ветхого Завета. М.: ББИ, 2002. 110 с.
- Вайс М. Библия и современное литературоведение: Метод целостной интерпретации. М.: Мосты культуры, 2001. 435 с.
- Вандеркам Дж. Введение в ранний иудаизм. М.: ББИ, 2011. 278 с.

- Ванхузер К. Искусство понимания текста. Черкассы: Коллоквиум, 2007. 736 с.
- Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М.: ББИ, 2008. 802 с.
- Вдовиченко А.В. Дискурс — текст — слово. Ст. по истории, библеистике, филологии языка. М.: ПСТБИ, 2002. 287 с.
- Вевюрко И.С. Антропологическое значение мистики света у апостола Павла // Религиоведение. 2005. № 4. С. 19–29.
- Ветхий Завет на страницах Нового / Ред. Г.К. Биля и Д.А. Карсона. Т. I. Евангелие от Матфея. Евангелие от Марка. Черкассы: Коллоквиум, 2010. 488 с.
- Ветхий Завет на страницах Нового / Ред. Г.К. Биля и Д.А. Карсона. Т. II. Евангелие от Луки. Евангелие от Иоанна. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 439 с.
- Винников И.Н. Самаритянское Пятикнижие и устная палестинская традиция // Палестинский сборник. Вып. 15 (78). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1966. С. 74–90.
- Витгенштейн Л. Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 4. С. 122–134.
- Вэндлэнд Э.Р. Гармония и алгебра Псалтири: литературный и лингвистический анализ библейских псалмов. М.: Институт перевода Библии, 2010. 162 с.
- Гадамер Х.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). М.: Христианская Россия, 1992. 304 с.
- Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. М.: Мосты культуры, 2003. 396 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 530 с.
- Геннадий Фаст, прот. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск: Енисейский благовест, 2000. 757 с.
- Гиришман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. М.: Мосты культуры, 2002. 183 с.
- Глаголев А.А. Ветхозаветное библейское учение об ангелах. Киев, 1900. 705 с.
- Глубоковский Н.Н. Славянская Библия // Благовестие христианской славы в Апокалипсисе. СПб.: Библиополис, 2002. С. 259–286.
- Глубоковский Н.Н. Учение книги Премудрости Соломоновой о Божественной Премудрости или Духе по сравнению с апостольским // Христианское чтение. 1904. Май. С. 615–659.
- Гордон С.Г. До Библии. Общая предыстория греческой и еврейской культуры. М.: Центрполиграф, 2011. 317 с.
- Горский-Платонов П.И. Несколько слов о статье преосвященного епископа Феодана: «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе» // Православное обозрение. 1875. № III. С. 505–542.
- Григхес Л., прот. Реконструкция коммуникативной ситуации создания и первоначального функционирования первых двух канонических Евангелий // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. С. 200–212.
- Дагаев Н.К. История ветхозаветного канона. 2-е изд. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 280 с.
- Делич Ф. Библия и Вавилон. 6-е изд. М.: Издательство ЛКИ, 2007. 136 с.
- Десницкий А.С. Поэтика библейского параллелизма. М.: ББИ, 2007. 554 с.
- Его же. Сыны Божьи: люди или духи? История толкований на Бытие 6:2 // Вестник древней истории. 2007. № 3. С. 184–199.
- Диесперов А.Ф. Блаженный Иероним и его век. Приложение: Бл. Иероним. Избранные письма / Сост. и коммент. А.А. Столярова. М.: Канон+, 2002. 400 с.

Доватур А.И. Наследственная вина в представлении Солона, Феогида, Эсхила // Язык и литература античного мира (к 2500-летию Эсхила). Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1977. С. 36–45.

Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб.: Гуманитарная академия, 2003. 320 с.

Елеонский Н.А., *прот.* Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1875. № 1. С. 3–47.

Елизарова М.М. Проблема календаря терапевтов // Палестинский сб. Вып. 15 (78). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1966. С. 107–116.

Емельянов А.А. Предфилософия Древнего Востока как источник нового философского дискурса // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 153–163.

Емельянов В.В. Шумерская эпическая песня «Гильгамеш и небесный бык» (к анализу одного календарного мифа) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 10. СПб.: МАЭ, 1996. С. 372–377.

Жамкочан А.С. Неопубликованные фрагменты арабских версий Самаритянского Пятикнижия из собрания Российской Национальной Библиотеки. М.: МНФИ, 1996. 214 с.

Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997. 95 с.

Иоанн Арсеньев, *свящ.* Саддукеи: Происхождение этой иудейской партии и религиозно-политические ее воззрения. М., 1911. 40 с.

Иорданский В.Б. Круг и квадрат // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 80–89.

История еврейского народа / Ред. Ш. Эттингера. М.: Мосты культуры, 2002. 685 с.

Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. Т. 1 / Пер. А.И. Любжина. М.: ГЛК, 2001. 593 с.

Кабо В.Р. Круг и крест: размышления этнолога о первобытной духовности. М.: Восточная литература, 2007. 328 с.

Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003. 296 с.

Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука, 1998. 223 с.

Каринский М.И. Египетские иудеи // Христианское чтение. 1870. Июль; Сентябрь. С. 121–163, 398–461.

Кассиан (Безобразов), *еп.* Христос и первое христианское поколение. М.: Русский путь, 2001. 560 с.

Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев: Пролог, 2006. 226 с.

Киреева Н.А. Аскетизм в культуре иудаизма греко-римского периода: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. 225 с.

Кирсберг И.В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане. М.: Древлехранилище, 2003. 223 с.

Кляйн Х.-Д. Идея избранности Израиля с религиозно-философской точки зрения // Сущность и слово. Сб. научн. ст. к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой. М.: Феноменология — Герменевтика, 2009. С. 115–123.

Князев А., *прот.* Историческое и богословское значение «Письма Аристея к Филократу» // Православная мысль. 1957. № 11. С. 123–138.

Князев А., *прот.* О боговдохновенности Священного Писания // Православие и Библия сегодня. Сб. ст. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 51–90.

Ковельман А.Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М.: Еврейский университет в Москве, 1996. 79 с.

Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М.: Изд-во Московского университета, 1985. 146 с.

Корсунский И.Н. Иудейское толкование Ветхого Завета. М., 1882. 257 с.

Его же. Критическое рассмотрение особенных, более важных случаев новозаветной цитации и толкования в опровержение воззрений теории аккомодации // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1879. № 3. С. 245–270.

Крамер С.Н. Мифология Шумера и Аккада // Мифологии древнего мира / Пер. В.А. Якобсона. М.: Наука, 1977. С. 122–160.

Кулаковский Ю.А. Эсхатология и эпикуреизм в античном мире. СПб.: Алетейя, 2000. 256 с.

Куломзин Н., прот. Мессия-пророк: messiанские чаяния еврейского народа около времен Иисуса Христа. М.: ПСТГУ, 2009. 336 с.

Лазаренко О.М. Своеобразие языка и переводческой техники греческой Псалтири (на материале ментальной лексики). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2008. 165 с.

Ла Сор У.С., и др. Обзор Ветхого Завета: Откровение, литературная форма и исторический контекст Ветхого Завета / Пер. Б.Г. Херсонский, А.Ф. Тихомиров. Одесса: Богомыслие, 1998. 615 с.

Левинская И.А. Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб.: Logos, 2000. 352 с.

Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. Вяч.Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лихачев Д.С. Текстология. Краткий очерк. 2-е изд. М.: Наука, 2006. 175 с.

Лопухин А.П. Законодательство Моисея: Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. М.: Зерцало, 2005. 328 с.

Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 960 с.

Мельников С.А. Философские воззрения Нумения Апамейского. М.: Современные тетради, 2003. 160 с.

Мецгер Б.М. Канон Нового Завета: Возникновение, развитие, значение. М.: ББИ, 1998. 312 с.

Мецгер Б.М. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. 2-е изд. М.: ББИ, 2004. 552 с.

Михайлов А.В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912. 789 с.

Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.

Муретов М.Д. Избр. труды. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. 557 с.

Его же. Раб Божий (Ис. 52:13 — 53:12) // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 2–3. С. 355–374.

Его же. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. 145 с.

Мышцын В.Н. Нужен ли нам греческий перевод Библии при существовании еврейского подлинника? // Богословский вестник. 1895. Т. 1. № 2. С. 214–228; № 3. С. 345–373.

Его же. Раб Иеговы (Исаии XL — LXVI) // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 7–8. С. 425–435.

Некрасов А.А. Всегда ли русский перевод с еврейского текста точно передает содержание ветхозаветных книг? // Православный собеседник. 1898. Февраль. С. 153–161.

Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. М.: Гнозис, 1994. 208 с.

Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. Казань, 1906. 418 с. [Репринт: Казань: Заря-Тан, 1994]

Ортега-и-Гассет Х. Вера и разум в сознании европейского Средневековья // Человек. 1992. № 2. С. 81–89.

Орфанитский И.А. Пророчество Исаии о страданиях и прославлении Раба Иеговы // Христианское чтение. 1881. № 11–12. С. 599–682.

Осборн Г.Р. Герменевтическая спираль. Общее введение в библейское толкование. Одесса: Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация, 2009. 728 с.

Палант Д. Тайны еврейского алфавита. М.: Центр изучения иудаизма в СНГ, 2001. 64 с.

Пахомов Б.Я. Проблема индукции: Карл Поппер и Имре Лакатос // Вопросы философии. 2009. № 11. С. 123–132.

Петров А.В. Феномен теургии: Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. М.: Изд-во РХГИ, 2003. 415 с.

Рижский М.И. Иов Септуагинты // Бахрушинские чтения. 1974. III. С. 152–172.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М.: Кучково поле, 2002. 624 с.

Рождественский Ю.В. Лекции по общему языкознанию. М.: Академкнига, 2002. 344 с.

Рождественский А.П. Откровение Даниилу о семидесяти седмицах. СПб., 1896. 274 с.

Рыбинский В.П. О Библии: Чтение, предложенное в собрании Киевского религиозно-просветительского общества 10 февраля 1902 года. Киев, 1902. 26 с.

Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.

Его же. Антиохийская школа в истории христианской мысли: Учеб. пособие. М.: Изд-во Московского университета, 2011. 232 с.

Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995. 206 с.

Семушкин А.В. У истоков европейской рациональности. Начало древнегреческой философии. М.: Интерпракс, 1996. 192 с.

Серафим (Шарапов), еп. Вторая книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу. Сергиев Посад: Типография Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910. 277 с.

Сергеев К.А. Ренессансные основы антропоцентризма. СПб.: Наука, 2007. 590 с.

Скобелев М.А. Сравнение экзегезы мессианских пророчеств Ветхого Завета в арамейских targumim в Новом Завете и в произведениях христианских апологетов. Дисс. ... канд. богословия. М., 2006. 159 с.

Смирнов А., прот. Книга Еноха: историко-критическое исследование // Православный собеседник. 1888. Т. 1–3. 357 с.

Его же. Мессианские ожидания иудеев около времен Иисуса Христа (от маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами). Казань, 1899. 522 с.

Спасский И. Исследование библейской хронологии. Киев, 1857. 154 с.

Струве В.В. Манефон и его время. СПб.: Летний сад, 2003. 480 с.

Сурат И.З. «Стоит, белеясь, Ветилуя...» // Новый мир. 1997. № 6. С. 200–208.

Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. 469 с.

Его же. История и идеология Кумранской общины. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. 384 с.

Его же. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 328 с.

Тарасенко А.А. Четвертое Евангелие и его палестинский контекст. СПб.: Алетей, 2010. 328 с.

Тимофей Буткевич, свящ. Язычество и иудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Киев: Пролог, 2007. 240 с.

Тисельтон Э. Герменевтика. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 430 с.

Тов Э. Иудейские и христианские аспекты Септуагинты // Материалы XIX ежегодной Богословской конференции ПСТГУ. М., 2009. С. 205–212.

Его же. Текстология Ветхого Завета. М.: ББИ, 2001. 389 с.

Трофимова М.К. Предисловие // Памли Дж.М. Введение в коптскую грамматику (саидский диалект). М.: ИВИ РАН, 2011. С. 5–14.

Фаддей (Успенский), архим. По поводу статьи «Раб Иеговы» // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 11. С. 449–457.

Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное Имя יהוה . Киев: Пролог, 2004. 360 с.

Феофан Затворник, свт. По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе // Душеполезное чтение. 1875. III. С. 342–352.

Филарет (Дроздов), свт. Записка о догматическом достоинстве и охранительном употреблении перевода LXX и славянского // Прибавления к Творениям святых отец. 1858. XVII. С. 452–483.

Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетей, 2004. 384 с.

Флоря Б.Н., Турилов А.А., Иванов С.А. Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб.: Алетей, 2004. 314 с.

Фокин А.Р. Блаженный Иероним Стридонский: Библиист, экзегет, теолог. М.: Центр библейско-патрол. исслед., 2010. 224 с.

Его же. Учение о богодухновенности Священного Писания в древней Церкви (I–V вв.) // Православие и Библия сегодня. Сб. ст. Киев: Центр православной книги, 2006. С. 92–135.

Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Издательство политической литературы, 1990. 544 с.

Хализев В.Е. Теория литературы. 3-е изд. М.: Высшая школа, 2002. 437 с.

Хвольсон Д.А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма, служащих материалом для объяснения некоторых вопросов, касающихся библейской хронологии, семитической палеографии, древней этнографии и истории южной России. СПб., 1866. 188 с.

Его же. История ветхозаветного текста и очерк его древнейших переводов по их отношению к подлиннику и между собою // Христианское чтение, издаваемое при С.-Петербургской духовной академии. 1874. Ч. 1. № 4. С. 519–574. Ч. 2. С. 1–74.

Чериковер В. Эллинистическая цивилизация и евреи. СПб.: Гуманитарная Академия, 2010. 640 с.

Чуковенков Ю. А. Генезис христианской православной антропологии: Дисс. . . докт. филос. наук. М., 2004.

Шаму Ф. Эллинистическая цивилизация. М.: АСТ, 2008. 480 с.

Шинан А. Мир агадической литературы. М.: Мосты культуры, 2003. 207 с.

- Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. 216 с.
- Его же.* Псалом 151 (опыт текстологического исследования) // Письменные памятники востока. Ежегодник (1978–1979). М.: Наука, 1987. С. 146–155.
- Шмагина-Великанова А.* Книга Руфи как историческая повесть. М.: ИФТИ св. Фомы, 2010. 256 с.
- Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, 2004. 498 с.
- Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010. 784 с.
- Штейнзальц А.* Введение в Талмуд. М.: Курчатовский институт, 1993. 381 с.
- Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М.: Критерион, 2002. 512 с.
- Юнгеров П.А.* Введение в Ветхий Завет. Кн. I–II. М.: ПСТБИ, 2003. 443, 476 с.
- Его же.* Вероучение Псалтири, его особенности и значение в общей системе библейского вероучения. Киев: Пролог, 2006. 176 с.
- Его же.* Учение Ветхого Завета о бессмертии души и загробной жизни. Киев: Пролог, 2006. 196 с.
- Abbott E.A.* Clue: A Guide Through Greek to Hebrew Scripture. London: A. and Ch. Black, 1900. 158 p.
- Adams J.N.* Bilingualism and the Latin Language. New York: Cambridge University Press, 2003. 836 p.
- Aejmelaeus A.* On the Trail of the Septuagint Translators: Collected Essays. Leuven: Peeters, 2007. 326 p.
- Ausloos H.* L'aube des traducteurs: de l'hébreu au grec: traducteurs et lecteurs de la Bible des Septante (IIIe s. av. J.-C.-IVe s. apr. J.-C.) // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period. 2009. № 3. P. 429.
- Austermann F.* Von der Tora zum Nomos. Untersuchungen zur Übersetzungsweise und Interpretation im Septuaginta-Psalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. 232 s.
- Bamberger S., Rab.* Die Schöpfungsurkunde nach Darstellung des Midrasch nebst Vergleichung mit der Septuaginta, Peschitta und dem Targum Jonathan. I. Heft. Mainz: Wirth'sche, 1903. 48 s.
- Bardtke H.* Die Handschriftenfunde am Toten Meer: Mit einer kurzen Einführung in die Text- und Kanongeschichte des Alten Testaments. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1961. 171 s.
- Barr J.* Comparative Philology and the Text of the Old Testament. Oxford: Clarendon Press, 1968. 354 p.
- Idem.* The Semantics of Biblical Language. Oxford: University Press, 1961. 313 p.
- Idem.* The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 15). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979. 51 p.
- Barthélemy D.* Critique textuelle de l'Ancien Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982. 666+*114 p.
- Idem.* Les Devanciers d'Aquila: première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète: trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien. Leiden: Brill, 1963. 272 p.
- Beyer K.* Semitische Syntax im Neuen Testament. 2^e, verbess. Aufg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. 324 s.
- The Bible in Greek Christian Antiquity / Ed. and transl. by Paul M. Blowers.* Notre Dame: University Press, 1997. 468 p.

- Bickerman E.* The Septuagint as a Translation // *Studies in Jewish and Christian History*. Leiden, 1976. P. 167–200.
- The Book of Ben Sira in Modern Research*. New York: de Gruyter, 1997. 237 p.
- Bousset W.* *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus. 5^{te} Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965. 396 s.
- Bowersock G. W.* *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: Michigan University Press, 1990. 109 p.
- Brayford S.* *Genesis / Septuagint commentary series*. Leiden: Brill, 2007. 458 p.
- Brin G.* *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2001. 380 p.
- Bruck S. P.* *The Bible in the Syriac Tradition*. New Jersey: Gorgias Press, 2006. 178 p.
- Idem.* VIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Paris 1992 // *Journal for the Study of the Old Testament*. 1998. № 79. P. 59.
- Brown W.* *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1–2:3*. Atlanta: Scholars Press, 1993. 268 p.
- Browne H.* *Ordo saeculorum: A Treatise on the Cronology of the Holy Scriptures*. London: Parker, 1844. 704 p.
- Brownlee W. H.* *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible*. With Spetial Attention to the Book of Isaiah. New York: Oxford University Press, 1964. 309 p.
- Büchner D.* Ἐξίλασσαι: Appeasing God in the Septuagint Pentateuch // *Journal of Biblical Literature*. 2010. № 2. P. 237–260.
- Burkitt F. C.* *Early Eastern Christianity*. St. Margarets Lectures 1904 on the Syriac-speaking Church. New York: Dutton and Company, 1904. 228 p.
- Idem.* *The Old Latin and the Itala, With an Appendix Containing the Text of the s. Gallen Palimpsest of Jeremiah*. Cambridge: University Press, 1896. 92 p.
- The Cambridge History of the Bible*. Vol. 1. From the Beginnings to Jerome. Cambridge: University Press, 1970. 649 p.
- Chase F. H.* *Chrysostom: A Study in the History of Biblical Interpretation*. Cambridge: Bell and Co, 1887. 204 p.
- Clifford R. J.* *Proverbs: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. 289 p.
- Collins J. J.* *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Leiden: Brill, 1997.
- Collins N. L.* *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*. (Supplements to *Vetus Testamentum*, Vol 82). Leiden: Brill, 2000. 214 p.
- XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Leiden, 2004 / Ed. M. K. Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. 232 p.
- XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Ljubljana, 2007 / Ed. M. Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. 384 p.
- Conybeare F. C.* *Armenian Version of the Old Testament // Dictionary of the Bible Dealing with its Language, Literature, and Contents*. Col. 151b–153b.
- Cook J.* *The Septuagint of Proverbs: Jewish and/or Hellenistic Proverbs? Concerning the Hellenistic Colouring of LXX Proverbs*. Leiden: Brill, 1997. 397 p.
- Cotterell P., Turner M.* *Linguistics & Biblical Interpretation*. London: SPCK, 1989. 348 p.
- Cowley R. W.* *The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today // Ostkirchliche Studien*. 1974. № 23. P. 318–323.
- Cox C. E.* IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Cambridge, 1995 // *Catholic Biblical Quarterly*. 1998. № 4. P. 800–802.
- Craven T.* *Artistry and Faith in the Book of Judith*. Chico: Scholars Press, 1983. 132 p.

- Cribiore R.* *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: University Press, 2001. 270 p.
- Croy N.C.* *Primer of Biblical Greek*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. 264 p.
- Cross F.M.* *The Ancient Library of Qumran*. 3rd ed. Minneapolis: Fortress Press, 1995. 204 p.
- Dafni E.J.* *Νοῦς in der Septuaginta des Hiobbuches. Zur Frage nach der Rezeption der Homerepik im hellenistischen Judentum // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*. 2006. № 1. P. 35–54.
- Idem.* *Theologie der Sprache der Septuaginta im Horizont des altgriechischen Schrifttums und Denkens // Journal for Semitics*. 2009. № 18/2. P. 434–457.
- Dähne A.F.* *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie*. Abt. 1, 2. Halle: Weissenhaus, 1834. 745 s.
- Danziger A.* *Jewish Forerunners of Christianity*. New York: Dutton and Company, 1903. 316 p.
- Davis B.C.* *Is Psalm 110 a Messianic Psalm? // Bibliotheca sacra*. 2000. № 626. P. 160–173.
- The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / Ed. Devorah Dimant and Uriel Rapaport*. Leiden: Brill, 1992. 370 p.
- Dennert B.C.* *A Note on Use of Isa 7:14 in Matt 1:23 through the Interpretation of the Septuagint // Trinity Journal*. 2009. № 1. P. 97–105.
- De Silva D.A.* *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Leiden: Brill, 2006. 268 p.
- De Sousa R.F.* *XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Leiden 2004 // Vetus testamentum*. 2008. № 4–5. P. 671–672.
- Idem.* *Transformations in the Septuagint: towards an interaction of Septuagint studies and translation studies // Vetus testamentum*. 2008. № 4–5. P. 676.
- De Waard J.* *A Comparative Study of the Old Testament in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*. Leiden: Brill, 1965. 101 p.
- Dick M.B.* *The Ethics of the Old Greek Book of Proverbs // The Studia Philonica Annual*. Vol. II / Ed. D.T. Runia. Atlanta: Scholars Press, 1990. P. 20–50.
- Diez Macho A.* *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Madrid: Cardenal Cisneros, 1982. 119 p.
- Dines J.M.* *Im Brennpunkt: die Septuaginta*. Bd. 3. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der Griechischen Bibel // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2008. № 5. P. 52.
- Idem.* *The Septuagint*. London: T&T Clark, 2004. 196 p.
- Dorival G., Harl M., Munnich O.* *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*. 2nd edn. Paris: Cerf, 1994. 369 p.
- Droge A.J.* *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen: Mohr, 1989. 220 p.
- Dubarle A.-M.* *Belief in Immortality in the Old Testament and Judaism // Immortality and Resurrection / Ed. P. Benoit & R. Murphy*. New York: Herder and Herder, 1970. P. 34–45.
- Idem.* *Les textes divers du livre de Judith: a propos d'un ouvrage récent // Vetus Testamentum*. 1958. № 1. P. 344–373.
- Idem.* *Original Sin in Genesis // Cross Currents*. 1958. № 1. P. 345–362.
- Dunn J.D.G.* *Christology in the Making: a New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 443 p.
- The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered / Ed. A. Schenker (Septuagint and Cognate Studies, 52)*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. 153 p.

- Early Christian Thought in its Jewish Context / Ed. John Barclay. Cambridge: University Press, 1996. 297 p.
- Efthimiadis-Keith H.* Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical / Old Testament Interpretation // Journal of Theology for Southern Africa. 2010. № 138. November. P. 91–111.
- Ekblad E.R.* Isaiah's Servant Poems According to the Septuagint: An Exegetical and Theological Study. Leuven: Peeters Publishers, 1999. 354 p.
- Feinberg Ch.L.* The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14 // Bibliotheca sacra. 1962. № 475. P. 251–258.
- Fernández-Marcos N.* The Septuagint in Context. Introductions to the Greek Versions of the Bible. Leiden: Brill, 2000. 394 p.
- Fields L.M.* The Legend of the Septuagint: from Classical Antiquity to Today // Stone-Campbell Journal. 2009. № 12. P. 134–135.
- Finkelstein L.* Akiba: Scholar, Saint and Martyr. New York: Covici Friede, 1936. 363 p.
- Finley T.J.* The Book of Daniel in the Canon of Scripture // Bibliotheca sacra. 2008. № 658. P. 195–208.
- Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford: Clarendon, 1985. 613 p.
- Flesseman-van Leer E.* Tradition and Scripture in the Early Church. Assen: Van Gorcum, 1954. 210 p.
- Fox M.* Proverbs 1–9: The Anchor Bible Commentaries. New York: Doubleday, 2000. 474 p.
- Fraine J. de.* Adam und seine Nachkommen: Der Begriff der «Korporativen Persönlichkeit» in der Heiligen Schrift. Köln: Verlag J.P. Bachem, 1962. 310 s.
- Frankel Z.* Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik. Leipzig, 1851. 254 s.
- Frankfort H.* Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East. London: Macmillan, 1939. 328 p.
- Fraser P.M.* Ptolemaic Alexandria. Vol. 1. Oxford, 1972. 812 p.
- Gammie J.G.* The Septuagint of Job: its Poetic Style and Relationship to the Septuagint of Proverbs // Catholic Biblical Quarterly. 1987. № 1. P. 14–31.
- García Martínez F.* Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls // The Encyclopedia of Apocalypticism / Ed. by J.J. Collins. Vol. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. New York: Continuum, 1998. P. 162–192.
- Gehman H.S.* The Hebraic Character of the Septuagint Greek // Vetus Testamentum. 1951. № 1. P. 81–90.
- Gentry P.J.* 'The Role of the «Three» in the Text History of the Septuagint': II. Aspects of Interdependence of the Old Greek and the Three in Ecclesiastes // Aramaic Studies. 2006. № 2. P. 153–192.
- Gheorghita R.* The Role of the Septuagint in Hebrews: An Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3–4 in Heb 10:37–38. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. 275 p.
- Glaue P., Rahlfs A.* Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuch // Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens. Vol. 1. Teil 2. Berlin, 1911. S. 29–68.
- Glenny W.E.* Hebrew Misreadings or Free Translation in the Septuagint of Amos? // Vetus testamentum. 2007. № 4. P. 524–547.
- Idem.* LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: the Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah // Catholic Biblical Quarterly. 2009. № 3. P. 631–632.
- Good E.M.* Irony in the Old Testament. Philadelphia: Westminster, 1965. 256 p.

Goodenough E.R. An Introduction to Philo Judaeus. 2nd ed. Oxford: Basil Blackwell, 1962. 167 p.

Idem. By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism. Amsterdam: Philo Press, 1969. 436 p.

Idem. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Abridged Edition / Ed. by J. Neusner. Oxford: Princeton University Press, 1988. 265 p.

Goranson S. Others and Intra-Jewish Polemic as Reflected in Qumran Texts // The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment / Ed. by P.W. Flint, J.C. VanderKam. Vol. 1. Leiden: Brill, 1999. P. 534–551.

Greenwood D. Structuralism and the Biblical Text. New York: Moulton, 1985. 155 p.

Grelot P. Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante // Revue Biblique. 2001. № 108. P. 210–213.

Grinfield E.W. An Apology for the Septuagint: In which Its Claims to Biblical and Canonical Authority are Briefly Stated and Vindicated. London: Pickering, 1850. 192 p.

Haag E. Studien zum Buche Judith: Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart. Trier: Paulinus, 1963. 133 s.

Hachlili R. Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period. Leiden: Brill, 2005. 542 p.

Hägerland T. The Power of Prophecy: a Septuagint Echo in John 20:19–23 // Catholic Biblical Quarterly. 2009. № 1. P. 84–103.

Hays R. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. New Haven and London: Yale University Press, 1989. 240 p.

Hamerton-Kelly R.G. Pre-Existence, Wisdom, and The Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament. Cambridge: Cambridge University Press, 1973. 313 p.

Hänchen E. Gab es eine vorchristliche Gnosis? // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1952. XLIX. S. 316–349.

Harnack A., von. Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2^{te} erweit. Aufl. Teil II. Die Chronologie. B. 1. Leipzig: Hinrichs, 1958. 565 s.

Harrison E.F. The Importance of the Septuagint for Biblical Studies. The Influence of the Septuagint on the New Testament Vocabulary // Bibliotheca sacra. 1956. № 449. P. 37–45.

Hatch E. Essays in Biblical Greek. Oxford: Clarendon, 1889. 293 p.

Hengel M. Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period / Trans. by J. Bowden. Vol. 1. Philadelphia: Fortress Press, 1973.

Idem. The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon. Edinburgh: T&T Clark, 2004. 153 p.

Henoch: The Origins of Enochic Judaism: Proceedings of the First Enoch Seminar. University of Michigan, Sesto Fiorentino, Italy, June 19–23, 2001 / Ed. G. Boccaccini. Torino: Silvio Zamorani, 2002. 254 p.

Hermann J., Baumgärtel F. Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta. Berlin: Kohlhammer, 1923. 98 s.

Hermann W. Jahwe und sein Kampf gegen das Meer // Überlieferung und Geschichte. Gerhard Wallis zum 65. Geburtstag am 15. Januar 1990 / Hrsg. H. Obst. Halle: Martin-Luther-Universität, 1990. S. 111–120.

Hoffman L.A. Beyond the Text. A Holistic Approach to Liturgy. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. 206 p.

Honigman S. The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas. London: Routledge, 2003. 210 p.

- Horbury W.* Jews and Christians in Contact and Controversy. Edinburgh: T&T Clark, 1998. 311 p.
- Idem.* Jewish Messianism and the Cult of Christ. London: SCM Press, 1998. 234 p.
- Hutchison J.C.* Women, Gentiles, and the Messianic Mission in Matthew's Genealogy // *Bibliotheca sacra*. 2001. № 630. P. 152–164.
- Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 2. Studien zur Entstehung und Bedeutung der griechischen Bibel / Hrsg. S. Kreuzer, J.P. Lesch. Stuttgart: Kohlhammer, 2004. 287 s.
- Im Brennpunkt: die Septuaginta. Bd. 3. Studien zur Theologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Eschatologie und Liturgie der griechischen Bibel / Hrsg. H.-J. Fabry u. D. Böhler. Stuttgart: Kohlhammer, 2007. 336 s.
- Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge: Belknap Press, 1961. 157 p.
- Jellicoe S.* The Septuagint and Modern Study. Oxford: Clarendon, 1968. 424 p.
- Jeffrey J.* Studies in the Septuagint. The Poetical Books. Edinburgh: T&T Clark, 1925. 38 p.
- Johnson L.T.* Septuagint Midrash in the Speeches of Acts. Milwaukee: Marquette University Press, 2002. 72 p.
- Juckel A.* Septuaginta and Peshitta: Jacob of Edessa Quoting the Old Testament in Ms BL ADD 17134 // *Journal of Syriac Studies*. 2005. № 8. P. 151–177.
- Kahana H.* Esther. Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text. Leuven: Peeters, 2005. 474 p.
- Kahle P.* The Cairo Geniza. London: Oxford University Press, 1947. 240 p.
- Kaiser O.* Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentliche Theologie // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse*. 2000. № 7. S. 305–344.
- Kihn H.* Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Br.: Herder, 1880. 528 s.
- Klappert B.* Jesus als König, Priester und Prophet. Eine Wiederholung der Wege und des Berufs Israels // *Berliner Theologische Zeitschrift*. 1994. № 11–1. S. 25–41.
- Klein R.W.* Textual Criticism of the Old Testament. The Septuagint after Qumran. Philadelphia: Fortress Press, 1974. 84 p.
- Knibb M.A.* Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament. The Schweich Lectures of the British Academy 1995. New York: Oxford University Press, 1999. 129 p.
- Kooij A., van der.* Te Oracle of Tyre: the Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision. Leiden: Brill, 1998. 208 p.
- Krapf T.M.* Biblischer Monotheismus und vorexilischer JHWH-Glaube // *Berliner Theologische Zeitschrift*. 1994. № 11–1. S. 42–64.
- La Sor W.S.* Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith. Chicago: Moody Press, 1956. 251 p.
- Lagarde P., de.* Anmerkungen zur Griechischen Übersetzung der Proverbien. Leipzig: Brockhaus, 1863. 95 s.
- Lattey C.* The Term *Almah* in Is. 7:14 // *Catholic Biblical Quarterly*. 1947. № 1. P. 89–95.
- Law T.M.* XII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Leiden 2004 // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2008. № 5. P. 55.
- Idem.* Die Septuaginta — Texte, Kontexte, Lebenswelten: internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.–23. Juli 2006 // *Journal for the Study of the Old Testament*. 2009. № 5. P. 53–54.
- Léonas A.* Recherches sur le langage de la Septante. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 353 p.

- Lewis J.P.* What do We Mean by Jabneh? // *Journal of Bible and Religion*. 1964. Vol. 32. P. 125–132.
- Lewy H.* *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik.* Gießen: Töpelmann, 1929. 175 s.
- Lieberman S.* *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I century B.C.E. — IV century C.E.* 2nd ed. New York: The Jewish Theological Seminary, 1962. 231 p.
- Lorein G.W.* *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period.* London: T&T Clark International, 2003. 272 p.
- Louw Th., van der.* The Dictation of the Septuagint Version // *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*. 2008. № 2. P. 211–229.
- Idem.* Transformations in the Septuagint: Towards an Interaction of Septuagint Studies and Translation Studies. Leuven: Peeters, 2007. 403 p.
- Maier G.* *Biblische Hermeneutik.* Zürich: Brockhaus, 1990. 404 s.
- Margoliouth D.S.* Was the Book of Wisdom Written in Hebrew? // *The Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1890. XXII. P. 263–297.
- McLay T.* *The Use of the Septuagint in New Testament Research.* Grand Rapids: Eerdmans, 2003. 207 p.
- Metaphor in the Hebrew Bible.* Leuven: Peeters Publishers, 2005. 308 p.
- Mowinkel S.* *The Psalms in Israel's Worship.* Vol. 1–2. Nashville: Abingdon, 1979. 303 p.
- Murphy R.E.* *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, and Esther.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1981. 185 p.
- Myers A.E.* The Use of *Almah* in the Old Testament // *Lutheran Quarterly*. 1955. № 5. P. 137–140.
- Nagel P.* Old Testament, Coptic translations of // *The Coptic Encyclopedia* / Ed. Aziz S. Atiya. 8 vols. Vol. 6. New York: Macmillan, 1999. Col. 1836a–40a.
- Najman H.* *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism.* Leiden: Brill, 2003. 161 p.
- Nersessian V.* *The Bible in the Armenian Tradition.* London: British Library, 2001. 96 p.
- Nickelsburg G.* *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation.* Minneapolis: Fortress Press, 2003. 264 p.
- Niessen R.* The Virginity of the עַלְמָה in Isaiah 7:14 // *Bibliotheca Sacra*. 1980. № 2. P. 133–150.
- Nötscher F.* *Zur Theologischen Terminologie der Qumran-Texte.* Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1956. 201 s.
- Nutt J.W.* *A Sketch of Samaritan History, Dogma, and Literature.* London: Trübner and Co., 1874. 172 p.
- O'Hare D.M.* *Have You Seen, Son of Man? A Study of the Translation and Vorlage of LXX Ezekiel 40–48.* Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. 251 p.
- Olley J.W.* Sixth Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Jerusalem, 1986 // *Catholic Biblical Quarterly*. 1989. № 2. P. 390–391.
- Olofsson S.* *God is My Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint.* Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1990. 105 p.
- Idem.* *Qumran and LXX* // *Qumran and the Old and New Testaments* / Ed. by F.H. Cryer, T.L. Thompson. Sheffield: Academic Press, 1998. P. 232–248.
- Orlinsky H.M.* *The Septuagint: The Oldest Translation of the Bible.* Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1950. 20 p.

- Otwell J.H. Immortality in the Old Testament: A Review of the Evidence // *Encounter*. 1961. № 22. P. 15–27.
- Owen H. An Inquiry into the Present State of the Septuagint Version of the Old Testament. London, 1769. 180 p.
- Owens J.J. The Meaning of 'Almah in the Old Testament // *Review & Expositor*. 1953. № 1. P. 56–60.
- Palmer A.S. Babylonian Influence on the Bible and Popular Beliefs. London: David Nutt, 1897. 110 p.
- Patterson R.D. The Imagery of Clouds in the Scriptures // *Bibliotheca sacra*. 2008. № 657. P. 13–27.
- Idem*. Victory at Sea: Prose and Poetry in Exodus 14–15 // *Bibliotheca sacra*. 2004. № 641. P. 42–54.
- Pearson W., van. Introduction to the Electronic Peshitta Text (<http://www.hum.leiden.edu/religion/research/research-programmes/antiquity/peshitta-electronic-text-project.html>. Дата обращения 06.03.2012). 18 p.
- Perriman A. The Corporate Christ: Re-Assessing the Jewish Background // *Tyndale Bulletin*. 1999. № 50.2. P. 239–263.
- Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism / Ed. P.W. van der Horst etc. Leuven: Peeters, 2003. 214 p.
- Pietersma A. A New Paradigm for Addressing Old Questions: the Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint // *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference. Proceedings of the Association Internationale Bible et Informatique «From Alpha to Byte»*. University of Stellenbosch 17–21 July, 2000 / Ed. J. Cook. Leiden: Brill, 2002. P. 337–364.
- Ptolemy II Philadelphus and His World / Eds. P. McKechnie, P. Guillaume. Leiden: Brill, 2008. 488 p.
- Qumran and the History of the Biblical Text / Ed. F.M. Cross and Sh. Talmon. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975. 413 p.
- Rebenich S. Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart: Steiner, 1992. 328 s.
- Reider J. Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila. Philadelphia: Oxford University Press, 1916. 160 p.
- Robinson H.W. Corporate Personality in Ancient Israel. Revised ed. Philadelphia: Fortress Press, 1964. 60 p.
- Rowland Ch. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. London: SPCK, 1982. 545 p.
- Sanders J. The Dead Sea Psalms Scroll. New York: Cornell University Press, 1967. 174 p.
- Sawyer J.F.A. The «Original Meaning of the Text» and Other Legitimate Subjects for Semantic Description // *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie* / Ed. par C. Brekelmans. Leuven: University Press, 1989. P. 63–70.
- Schalit A. Untersuchungen zur Assumptio Mosis. Leiden: Brill, 1989. 213 s.
- Schenker A. Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 197 s.
- Schmidt J. Studien zur Stilistik der alttestamentlichen Spruchliteratur. Münster in Westfalen: Aschendorffsche Buchdruckerei, 1936. 74 s.
- Schneider C. Kulturgeschichte des Hellenismus. Bd. 1. München: Beck, 1967. 977 s.

Schürer E. The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135). A New English Version, Revised and Edited by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Vol. I–III. Edinburgh: T&T Clark Ltd, 1987. 601, 606, 889 p.

Scarpat G. Ancora sull' autore del libro della Sapienza // *Rivista Biblica*. 1967. № 15. P. 171–189.

Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in Honour of Raija Sollamo / Ed. A. Voitila & J. Jokiranta. Leiden: Brill, 2008. 748 p.

Segal M. The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version // *Textus*. 2002. № 21. P. 139–158.

The Septuagint and Messianism / Ed. M. Knibb. Leuven: Peeters, 2006. 560 p.

Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa / Ed. J. Cook. Leiden: Brill, 2009. 411 p.

Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures / Ed. W. Kraus, R.G. Wooden. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. 380 p.

Septuagint, Scrolls and Cognate Writings: Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings (Manchester, 1990) / Ed. by G.J. Brooke. Atlanta: Scholars Press, 1992. 657 p.

The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies / Ed. by I.L. Seeligmann a.oth. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 313 p.

Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum / Hrsg. von M. Hengel und A.M. Schwemer. Tübingen: Mohr, 1994. 325 s.

Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum. Supplementum. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I, 1. Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert / Von Alfred Rahlfs. Bearbeitet von Detlef Fraenkel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. 566 s.

Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium in Göttingen 1997 / Hrsg. A. Aejmelaeus u. U. Quast. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 415 s.

Simon-Shoshan M. The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation // *Prooftext*. 2007. № 27. 1–39.

Smick E. The Bearing of New Philological Data on the Subjects of Resurrection and Immortality in the Old Testament // *Westminster Theological Journal*. 1968. № 11. P. 12–21.

Spieckermann H. Martyrium und die Vernunft des Glaubens. Theologie als Philosophie im vierten Makkabäerbuch // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Philosophisch-historische Klasse*. 2004. № 3. S. 69–86.

Storffell J.B. The Chiastic Structure of Psalm 151 // *Andrews University Seminary Studies*. 1987. № 25.1. P. 97–106.

Stuckenbruck L.T. Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and the Christology of the Apocalypse of John. Tübingen: Mohr, 1995. 316 p.

Swete H.B. An Introduction in the Old Testament in Greek. Peabody: Hendrickson Publishers, 1989. 530 p.

Szczerba W. The Language of the Septuagint as a Window on the Philosophy of the Hebrew Bible // *Lingua ac Communitas*. 1998. № 8. P. 67–85.

Tan N.N.H. Where is Foreign Wisdom to be Found in Septuagint Proverbs? // *Catholic Biblical Quarterly*. 2008. № 4. P. 699–708.

Tauberschmidt G. Considerations for Old Testament Translation // *Journal of Translation*. Vol. 1. 2005. № 1. P. 61–73.

Idem. Secondary Parallelism: A Study of Translation Technique in LXX Proverbs. Leiden: Brill, 2004. 248 p.

Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday / Ed. by W.T.H. van Peursen and R.B. Ter Haar Romeny. Leiden: Brill, 2006. 253 p.

Thackeray H.St.J. A Grammar of the Old Testament in Greek According to the Septuagint. Vol. 1: Introduction, Orthography and Accidence. Cambridge: University Press, 1909. 290 p.

The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135) / By E. Schürer. A New English Version Revised and Ed. by G. Vermes, F. Millar, M. Goodman. Vol. III. Part 2. Edinburgh: Clark, 1987. 320 p.

Tkacz C.B. 'Labor Tam Utilis': The Creation of the Vulgate // *Vigiliae Christianae*. 1996. № 50. P. 42–72.

Tov E. The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden: Brill, 1999. 577 p.

Idem. On «Pseudo-Variants» Reflected in the Septuagint // *Journal of Semitic Studies*. 1975. № 20. P. 165–177.

Idem. The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Jerusalem: Simor, 1981. 343 p.

«Translation Is Required»: The Septuagint in Retrospect and Prospect / Ed. R. Hiebert (Septuagint and Cognate Studies, 56). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010. 248 p.

Vall G. L'apport de la Septante aux études sur l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg 8 et 9 novembre 2002 // *Catholic Biblical Quarterly*. 2006. № 4. P. 788–789.

Vawter B. Intimations of Immortality and the Old Testament // *Journal of Biblical Literature*. 1972. № 6. P. 158–171.

Veltri G. Libraries, Translations, and 'Canonic' Texts. The Septuagint, Aquila and Ben Sira in the Jewish and Christian Traditions. Leiden: Brill, 2006. 260 p.

Von der Septuaginta zum Neuen Testament: textgeschichtliche Erörterungen / Hrsg. von M. Karrer u.a. Berlin: De Gruyter, 2010. 464 s.

Waddell W.G. The Tetragrammaton in the LXX // *Journal of Theological Studies*. 1944. № 45. P. 158–161.

Wadsworth T. Is there a Hebrew Word for Virgin? *Bethulah* in the Old Testament // *Restoration Quarterly*. 1980. № 3. P. 161–171.

Walter N. Urchristliche Autoren als Leser der «Schriften» Israels // *Berliner Theologische Zeitschrift*. 1997. № 14–1. S. 59–77.

Walke B. The Samaritan Pentateuch and the Text of the Old Testament // *New Perspectives on the Old Testament* / Ed. J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word Books, 1970. P. 212–239.

Weitzman M.P. The Syriac Version of the Old Testament: An Introduction. Cambridge: University Press, 1999. 376 p.

Wendland P. Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum. 4^e Auflage. Tübingen: Mohr, 1972. 284 s.

Wenham G.J. Betûlâh 'A Girl of Marriageable Age' // *Vetus Testamentum*. 1972. № 3. P. 326–348.

Wénin A. L'homme biblique: Lectures dans le premier Testament. Paris: Cerf, 2009. 224 p.

Wevers J.W. Text History of the Greek Exodus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 280 p.

Wilumowitz-Moellendorff U., von. Geschichte der griechischen Sprache. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1927. 46 s.

- Wills L.M.* The Jewish Novel in the Ancient World. New York: Cornell University Press, 1995. 288 p.
- The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought / Ed. by Ch. Hempel, A. Lange, and H. Lichtenberger. Leuven: Peeters, 2002. 502 p.
- Wolf H.M.* A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14–8:22 // Journal of Biblical Literature. 1972. № 4. P. 449–456.
- Wooden R.G.* The Role of the Septuagint in Hebrews: an Investigation of its Influence with Special Consideration to the Use of Hab 2:3–4 in Heb 10:37–38 // Catholic Biblical Quarterly. 2005. № 3. P. 492–494.
- Workman J.C.* The Text of Jeremiah; or, A Critical Investigation of the Greek and Hebrew, With the Variations in the LXX Retracted into the Original and Explained. Edinburgh: T&T Clark, 1889. 398 p.
- Wright B.G.* Praise Israel for Wisdom and Instruction: Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint. Leiden: Brill, 2008. 334 p.
- Yahuda A.S.* Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian. Oxford: University Press, 2003. 368 p.
- Young E.J.* The Immanuel Prophecy: Isaiah 7:14–16 // Westminster Theological Journal. 1953. № 15. P. 97–124.
- Idem.* The Immanuel Prophecy: Isaiah 7:14–16 (Second Article) // Westminster Theological Journal. 1953. № 16. P. 23–50.
- Zerwick M.* Biblical Greek, Illustrated by Examples. Roma: E.P.I.B., 1963. 185 p.
- Zimmermann F.* The Book of Wisdom: Its Language and Character // The Jewish Quarterly Review. New Series. Vol. 57. 1966. № 1. P. 1–27.
- Μπούνης Π.* Οι Κανόνες της Εκκλησίας περί του Κανόνος της Αγίας Γραφής. 2η έκδ. Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 1991. 197 σελ.
- [Ципор М. Перевод книги Бытия Септуагинты. Рамат-Ган: Университет Бар-Илан, 2005] פְּסָל מ. תרגום השבעים לספר בראשית. רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, 2005]

Научное издание

Вевюрко Илья Сергеевич

**СЕПТУАГИНТА: ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ТЕКСТ ВЕТХОГО ЗАВЕТА
В ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ**

Редактор *Е.А. Певак*; художник *Н.Н. Аникушин*; художественный редактор *Г.Д. Колоскова*; технический редактор *З.С. Кондрашова*; корректор *Е.А. Певак*; компьютерная верстка *Л.В. Тарасюк*. Подписано в печать 25.08.2012. Формат 60×90 1/16. Гарнитура Minion Pro. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 61,0. Уч.-изд. л. 57,4. Тираж 500 экз. Изд. № 9703. Заказ № 1125. Ордена «Знак Почета» Издательство Московского университета. 125009, Москва, ул. Б. Никитская, 5/7. Тел.: 629-50-91. Факс: 697-66-71. 939-33-23 (отдел реализации). E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru Сайт Издательства МГУ: www.msu.ru/depts/MSUPubl2005 Адрес отдела реализации: Москва, ул. Хохлова, 11 E-mail: izd-mgu@yandex.ru. Тел.: (495) 939-33-23. Интернет-магазин: http://msupublishing.ru Типография МГУ. 119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 15

ISBN 978-5-211-06400-3



9 785211 064003