

Вера Митрофанова

Первая глава книги пророка Иезекииля: модель взаимодействия Бога и тварного мира

Статья посвящена толкованию образа Колесницы в 1-й главе книги пророка Иезекииля, попытке проникнуть в загадку первого видения пророка. Для этого предложена гипотеза интерпретации Колесницы как модели взаимоотношений Бога и тварного мира. Рассмотрение модели предваряется анализом четырех специфических для книги Иезекииля метафор. В исследовании используются различные древние переводы первой главы книги пророка Иезекииля, другие библейские и небиблейские тексты, помогающие прояснить значения отдельных слов в указанных метафорах, очертить связанные с ними ассоциативные ряды, а также реконструировать некоторые мировоззренческие представления, свойственные эпохе, в которую была написана данная библейская книга.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: первое видение пророка Иезекииля, огненная колесница, небесный свод, колеса херувимов, ноги херувимов, фигура человека на троне.

Введение

Издавна книгу пророка Иезекииля называют одной из сложнейших и загадочных во всем Ветхом завете. Невозможность объяснить 1-ю главу этой книги признавали с глубокой древности. Но, по словам М. Скабаллановича, «...она составляет дверь, которую нужно отпереть, чтобы понять эту книгу» [Скабалланович, 1]. Тем не менее на всем протяжении длительной истории библейской экзегезы эта «дверь» по-прежнему остается закрытой.

Христианская экзегеза сосредоточила все свое внимание на образе «как бы человека», находящегося «над сводом», а иудейская, за исключением каббалистической, из-за запрета публично читать и толковать эту главу почти полностью отсутствует. К тому же отсутствует богословское осмысление самой Колесницы.

Однако уже одно то, что этим описанием начинается книга одного из «больших пророков», дает основание видеть в ней не просто условно литературное описание или красивую прелюдию к явлению Славы Божьей, а искать более глубокий, богословский смысл.

Данная работа является попыткой в какой-то мере заполнить указанный пробел и дать *возможное* истолкование образа Колесницы как модели взаимодействия Бога и сотворенного Им мира.

Имея дело с древними текстами, неизбежно приходится сталкиваться с проблемой их понимания и толкования. Иногда она решается сравнительно несложно, но иногда понимание крайне затруднено из-за текстовых, а особенно из-за смысловых утрат, как в случае интересующих нас стихов 1-й главы книги пророка Иезекииля.

При почти полной потере значения слова и при некотором количестве разночтений процесс понимания текста вынужденно происходит подобно тому, как понимается (или переживается) художественное произведение.

Возможно, мы сможем глубже понять образ Колесницы, более пристально взглянув на некоторые специфические выражения, которые автор использует только для описания своих видений. Пожалуй, самыми загадочными и яркими из таких выражений являются метафоры со сложным предлогом **כְּעֵץ** (кеэн). Они встречаются в других книгах Писания всего два раза (Чис 11:7, Дан 10:6) — и семь раз в книге пророка Иезекииля, причем в четырех различных вариантах.

Янтарь, подобно огню, «создает дом» вокруг себя

Вся Колесница состоит из четырех «объектов» различной степени сложности, поэтому ее можно условно разбить на четыре части: *нечто выше свода*, *сам свод*, *херувимы* и *колеса*. Описание каждой из этих частей содержит метафору со сложным предлогом **כְּעֵץ** (кеэн).

Первая из метафор **כְּעֵץ חַשְׁמָל** (кеэн хашмáл) в стихах 4(5) и 27¹ относится к «фигуре как бы человека» находящегося на троне. С нее и начнем наш разбор.

1. Все цитаты из Библии на русском языке приводятся по новому переводу Российского библейского общества (РБО), цитаты на еврейском

языке — по немецкому изданию Biblia Hebraica Stuttgartensia (за исключением специально оговоренных случаев).

Слово לְשֵׁם־אֶמֶת (хашмáл) встречается в Библии всего трижды и только в книге пророка Иезекииля: дважды в вышеупомянутых стихах 1-й главы и третий раз в Иез 8:2, где пророк ссылается на свое первое видение и говорит, что оно было таким же, как и в Долине.

В современном еврейском языке слово לְשֵׁם־אֶמֶת означает «электричество» и «янтарь», хотя переводчики разных времен мало склонны к тому, чтобы видеть в загадочном «хашмал» такой, на первый взгляд, простой камень.

Септуагинта переводит его словом ἤλεκτρον, которое понимается как сплав серебра и золота. Среди комментаторов Иез такое толкование является едва ли не единственным, они исключают возможность трактовать это слово как «янтарь» или «смолу». Лишь немногие современные исследователи и переводчики, в том числе и переводчики РБО, переводят לְשֵׁם־אֶמֶת как «янтарь» и объясняют свой выбор варианта перевода редкостью этого камня в Палестине, оттого и особо ценившегося².

Этимология, предлагаемая исследователями, разнообразна, но, как всякие поиски значений слов с опорой на родственные языки, не до конца удовлетворяет и самих исследователей. В этом направлении интересные находки есть у М. Гринберга (с опорой на исследования Б. Ландсбергера [*Greenberg, 43*]), который утверждает, что аккадское слово *elmešu* может быть родственным древнееврейскому לְשֵׁם־אֶמֶת : оно перечисляется среди обозначений красителей минерального происхождения и означает именно «янтарь».

Вероятно, мы никогда не узнаем, кто первым обратил внимание на удивительную способность янтаря, потертого о шерсть, притягивать к себе различные мелкие предметы, не соприкасаясь с ними. По словам Фалеса Милетского, это были ткачи шерсти. Необычайные свойства янтаря казались курьезом: как могут притягиваться тела, не соприкасающиеся друг с другом? Фалес считал этот камень имеющим душу, живым, дышащим.

Аристотель... и Гипсий... говорят, что он (Фалес) наделял душу (ψυχή) даже неодушевленное, заключая (τεκμαίρομενος) [о всеобщей одушевленности] по магнесийскому камню [магниту] и янтарю³.

2. См.: Книга Иезекииля / Пер. и комм. Л.В. Маневича. М. : РБО, 2006. С. 139 (прим. к ст. 1:5).

3. Цит. по: Фрагменты ранних греческих философ : Часть 1 : От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А.В. Лебедев. М. : Наука, 1989. С. 100.

Древний мир впервые столкнулся с действием на расстоянии — в притяжении железа к природному магниту и легких неметаллических предметов (пылинок, нитей, кусочков папируса) к нагретому янтарю.

Пророк Иезекииль вполне мог быть знаком с необычным свойством янтаря и, как человек библейской культуры, безусловно, мог видеть в этом аналогию с действием Бога в мире (т. е. своего рода теофанию). Это природное свойство камня могло послужить для пророка образом того, как Бог, сотворив мир, удерживает его от распада, от возвращения обратно в ничто.

Такое предположение подтверждается фразой из ст. 27, которой нет в Септуагинте, но которая есть в Масоретском тексте, в Пешитте и Вульгате. Гринберг довольно подробно разбирает это выражение с точки зрения грамматики и синтаксиса и приходит к такому пониманию этой фразы: «**כְּעֵיִן הַשָּׁמַל** подобно огню закрыт (= [как] дом для нее) вокруг», после чего делает вывод, что грамматически эта фраза возможна, но содержательно бессмысленна [Greenberg, 50].

На наш взгляд, выражением **כְּמִרְאָה־אֵשׁ בֵּית־לָהּ כָּבִיב** пророк Иезекииль сообщает что-то дополнительно к понятию **הַשָּׁמַל**, дает некоторую его важную характеристику. Это выражение может означать примерно следующее: **כְּעֵיִן הַשָּׁמַל** (кеэн хашмáл), подобно огню (**כְּמִרְאָה־אֵשׁ**) [создает] дом [не только] внутри себя (**בֵּית־לָהּ**), но и снаружи, вокруг (**כָּבִיב**). То есть **הַשָּׁמַל** — это не только некий *предмет*, занимающий какое-то конкретное место в пространстве и ограниченный собственной поверхностью, но ему также принадлежит и некая *невидимая* часть вокруг него.

Для пояснения этой мысли пророк обращается к аналогии огня. Ведь огонь — это не только видимое естество, как, например, пламя костра или свечи, но и невидимая его составляющая, которая возникает вокруг зримого облика «вещества», например, распространяющееся от огня тепло, которое мы не видим, но ощущаем. Огонь также обладает способностью освещать все вокруг себя. Мы не видим самих освещающих лучей, выходящих из пламени, но мы способны видеть в темноте предметы, на которые эти лучи падают.

В случае с **הַשָּׁמַל** нужно искать подобие — **מִרְאָה** (марé) — не в *цвете* огня, а, скорее всего, в самом *естестве* огня. Аналогично огню, **הַשָּׁמַל** — это не только предмет, заключенный в свои видимые границы, у которого «дом только внутри», но у которого имеется и невидимая часть, «дом снаружи». Янтарь способен

оказывать на расстоянии невидимое воздействие на свое окружение и тем самым создавать вокруг себя некое пространство, которое в определенном смысле тоже янтарь.

Поэтому когда Гринберг говорит, что такая конструкция предложения грамматически возможна, но бессмысленна, с ним в целом можно согласиться. Но, исходя из вышеизложенного, следует отметить, что это предложение бессмысленно лишь в том случае, если под **לְשֵׁמֶל** вместо *янтаря* подразумевается что-то другое, пусть даже самое яркое и красивое.

«Туда только лишь корабли таршишские и могут доплыть»

Кратко проанализировав метафору, связанную со словом **לְשֵׁמֶל** (хашмáл), перейдем к рассмотрению метафоры, относящейся к «колесам из камня» **תְּרִשִׁישׁ** (таршíш), т. е. выражения **שֵׁמֶל תְּרִשִׁישׁ כְּעֵיִן** (кеэн таршíш).

В новом русском переводе РБО читаем:

Казалось, будто сделаны эти колеса из *хризолита*, и очертания у всех четырех были одинаковые... *1

*1 Иез 1:16а

При сравнении ст. 16 в Масоретском тексте и в Септуагинте обнаруживаются, на первый взгляд, серьезные расхождения, влияющие на понимание интересующей нас метафоры.

По Масоретскому тексту возможен такой перевод: «Вид колес и устройство (устройств) их...» — и далее следует интересующая нас метафора. По Септуагинте: «Вид (εἶδος) колес (далее пропущено “устройство их” — евр. **מְעֻשֵׁיהֶם**) как вид (εἶδος) фарсиса...». Казалось бы, в Масоретском тексте речь идет и о внешнем виде, и об «устройстве», в то время как Септуагинта говорит только о внешнем виде. Но и греческое εἶδος, особенно в свете традиции Платона и Аристотеля, несет смысл не только (а может, и не столько) внешнего вида, но и более глубокого «внутреннего состава» или «внутреннего свойства». Фактически переводчики Септуагинты два еврейских слова (**מְעֻשֵׁיהֶם** и **מְרִאֵיהֶם**) заменяют одним греческим εἶδος.

Пророк, видимо, хочет сказать, что не только по внешнему виду (**מְרִאֵיהֶם**), но и по «устройству», «свойствам» и «функции» (евр. **מְעֻשֵׁיהֶם**, греч. εἶδος, лат. *opus*) колеса напоминают «таршиш». Но, спрашивается, каким может быть устройство, свойство или функция драгоценного камня? К свойствам драгоценного камня

относятся только блеск и красота. Все же попытаемся понять, что это за камень и каково его «устройство».

В разных местах Танаха, где слово «таршиш» встречается в значении «камень», переводчиками предлагаются несколько вариантов названий драгоценных камней: анфракс (карбункул), топаз, хризолит, аквамарин.

В библейском контексте слово «таршиш» упоминается в нескольких значениях. Во-первых, в качестве имени собственного ^{*1}, причем это имя — не еврейское.

^{*1} Эсф 1:14;
1 Пар 1:7

Во-вторых, это слово употребляется как топоним — Таршиш или Фарсис: пророк Иона пытается бежать в Таршиш ^{*2}; Соломону «построили корабли, чтобы ходить в Фарсис» ^{*3}.

^{*2} Ион 1:3

^{*3} 2 Пар 20:36–37

Вопрос о местоположении Таршиша является спорным. Поскольку в Ион 1:3 пророк садится в Яффе на «корабль, идущий в Таршиш», а в Быт 10:4 и 1 Пар 1:7 Таршиш упомянут среди «сынов Явана», т. е. Греции, Иосиф Флавий ^{*4} заключает, что Таршиш — это средиземноморский порт, и отождествляет его с Тарсом в области Киликия на юге Малой Азии. Геродот ^{*5} помещает Тартес на Иберийском (ныне Пиренейском) полуострове, к западу от Геракловых столпов (Гибралтарского пролива).

^{*4} Flav.
Antiq. 1.6.1

^{*5} Herod.
Hist. 1.4.152

Наиболее ранние упоминания местности Таршиш в Библии относятся ко времени правления царя Соломона, когда «корабли таршиш» отплыли из Эцион-Гевера в Офир в поисках золота, серебра, слоновой кости, экзотических животных и птиц ^{*6}. Здесь термин «таршиш» использовался как для обозначения класса кораблей, так и для обозначения географического места. Причем эта область располагалась на юге Красного моря, а не на западе Средиземного.

^{*6} 3 Цар 10:22

Корабли таршишские привозили Соломону обезьян и павлинов. Обезьян, конечно, могли привозить и из североафриканских портов, но только не павлинов. Ареал обитания этих диковинных птиц ограничен лишь Индией и Цейлоном [Брэм, 191]. Поэтому вопрос, до каких пределов простирались географические представления древних евреев, остается открытым.

Завершая рассмотрение библейского контекста слова «таршиш» как топонима, укажем на то, что им могли называть далекие и неизведанные места и как имя нарицательное оно могло означать «край света». Поэтому Иона, который знает Бога как повелителя всего мира, включая людей и животных, понимал, что «избежать повиноваться Ему можно только убегая на край света, каковым сравнительно близкая Киликия, конечно же, не была» [Циркин, 151].

В-третьих, слово «таршиш» используется как синоним слова «корабль»^{*1}, о чем уже упоминалось выше. Как считает Ю. Циркин, это был технический термин для обозначения типа кораблей, предназначенных для дальнего плавания [Циркин, 140]. На них имелись специальные помещения для отдыха моряков, такие корабли были очень прочными и по размерам больше всех остальных.

*1 3 Цар 10:22,
22:49; 2 Пар 9:22;
Ис 2:16, 23:14,
60:9; Пс 48:8

Таким образом, «таршиш» и как топоним, и как тип корабля мог совокупно обозначать «край земли» — малоизвестный, экзотический, далекий, до которого одни лишь «корабли таршишские» и могут добраться.

И, наконец, в-четвертых, «таршиш» как «камень». В этом значении слово нечасто встречается в Танахе^{*2}. Названия камней в Танахе не поддаются надежной идентификации. Поэтому следует помнить, что любое конкретное название камня — это всего лишь гипотеза, обоснованная с разной степенью логичности и достоверности.

*2 Иез 1:16, 10:9,
28:13; Исх 28:20;
Дан 10:6;
Песнь 5:14

Первое, что бросается в глаза, когда мы читаем в Иез о колесах, — это то, что «таршиш» ведет себя как природный магнит. Он находится у ног херувимов и, несмотря на отсутствие внешней видимой связи, всегда располагается рядом с ними. Тот факт, что ноги у херувимов именно *медные*, также служит неким намеком на наличие магнитного взаимодействия, поскольку медь, как и железо, в некоторых случаях притягивается магнитом⁴. Далее пророк говорит: «...ибо в колесах был дух существ»^{*3} и повторяет это несколько раз, как бы подчеркивая особую значимость присутствия духа в колесах. Но, как уже упоминалось ранее, Фалес Милетский также говорил о магните и янтаре как о камнях, имеющих душу, как о живых и дышащих.

*3 Иез 1:20b,
1:21b

Если обратиться к другим местам Танаха, то самое раннее упоминание «таршиш» в значении камня можно обнаружить в Исх 28:20, где он упомянут первым в четвертом ряду камней, украшавших эфод священника. В Библии не указан цвет камней, поэтому их точная идентификация невозможна. Единственный источник, указывающий на цвета камней, украшавших эфод священника, — сравнительно поздний текст Мидраш Рабба:

4. Чистая медь магнитом не притягивается. Однако медь, выплавленная из руды (медный колчедан, или халькопирит, CuFeS_2 — основная медная руда в эпоху Древнего мира), имеет в своем составе железо. Кроме того, все медные изделия

того времени содержат в качестве примеси никель, который, как и железо, притягивается магнитом. В самородной меди примеси никеля значительны. Подробнее об этом см.: [Черноусов, Мапельман, Голубев, 62–67].

...Каждый имел знамя особого цвета, соответствовавшего цвету драгоценного камня на груди Аарона. <...> Камнем Ашера был *таршиш*, и цвет его знамени был подобен цвету драгоценного камня, каким женщины украшают себя... *1, 5

*1 Бамидбар
Рабба 2:7

Впрочем, и в приведенном описании невозможно точно сказать ни о цвете, ни о свойствах упоминаемого камня.

Мы привыкли считать магнит камнем некрасивым, непривлекательным, поскольку в повседневности имеем с ним дело лишь в каких-то технических приспособлениях. Но природный кристалл магнетита (магнита) довольно красив — темно или светло-серый, правильной формы с диагональными полосами, имеющий металлический блеск. Более того, если магнетит содержит избыток окиси железа, то он приобретает еще более красочный вид [Шуман, 156]. Такой камень даже по эстетическому критерию уже вполне достоин занять место в эфоде священника. Вдобавок, как отмечает В. Бобылев, как бы нам ни хотелось видеть в этом эфоду только драгоценные камни, на самом деле не все они являлись таковыми [Бобылев, 48–49, 53].

Косвенное подтверждение того, что «таршиш» вполне может означать магнит, содержится и в другом месте Танаха, а именно, в Песн 5:14. Это слово встречается в описании облика возлюбленного: «Руки его — золотые обручи, покрытые *топазами*». Здесь «топаз» — перевод оригинального «таршиш».

Небезынтересен в данном контексте и церковнославянский вариант перевода данного места по Острожской Библии: *руцѣ ѿго крѣпкѣ златѣ, наполнены дерзости* *2, 6. Надо отдать должное художественному мышлению переводчика, который в слове «дерзость» усмотрел такую аллюзию к любовному эпитету.

*2 Песнь 5:14

Казалось бы, в красочном описании возлюбленного не должно быть места невзрачному магнитному камню, если исходить только из эффекта его внешней привлекательности, но если мы представим себе магнит как метафору к «притягивающим, манящим рукам возлюбленного», то это уже совсем другая ассоциация. Тем более что в месопотамской литературе нередко встречаются указания на использование магнита в подобном контексте. Например, в шумеро-аккадских текстах есть заговоры

5. Цит. по: Ювелирное искусство // Электронная еврейская энциклопедия. Режим доступа: <http://www.eleven.co.il/article/15148> (дата обращения: 01.11.2011).

6. В Елизаветинской Библии в этом месте использовано заимствование еврейского «таршиш»: *руцѣ ѿго ѡбтѣчены златѣ, наполнены ларіа*. — Прим. ред.

или «приворотные зелья» с использованием магнита. В тексте «Ветер, подуй! Содрогнитесь, горы!» мы находим рекомендации: истолочь руду магнитного железа, смешать с «маслом-пуру» и натираться этой смесью для «притягивания» любимого⁷. В этом свете церковнославянский вариант перевода Песн 5:14 по Острожской Библии не выглядит плодом большой фантазии переводчика.

Известно, что в разных странах магнетит называли по-разному; значительное число этих названий переводится как «любящий». Так поэтическим языком древних описано свойство магнетита притягивать, т. е. «любить», железо.

Если Таршиш — это местность в Испании или в районе Эцион-Гевера (Красное море), откуда привозили серебро, железо, свинец и олово, то вместе с железом могли привозить и камень магнетит, поскольку магнетит всегда сопутствует железной руде и сам может служить хорошим источником железа [Шуман, 150–151, 156]. Это было известно еще древним грекам. Магнитное железо считалось, по-видимому, особенно прочным. Так, в древнегреческом мифе устами Гесиода^{*1} повествуется о том, что из материала «адамас» был выкован шлем Геракла.

*1 Hes. Scut. 138

Таким образом, можно предположить, что все географические места, которые могли называться Таршишем, имели отношение и к железу, и к магниту. Кроме того, они расположены настолько далеко от Палестины, что вполне могут быть символическим обозначением «края земли».

Они сверкали и искрились

Рассмотрим следующую метафору, относящуюся к ногам херувимов, и постараемся выявить те ассоциации и аллюзии, которые она могла вызвать у читателей времен пророка Иезекииля. В новом переводе РБО этот стих выглядит так:

Их ноги были прямые, ступни как бычьи копыта, и сверкали они, словно отполированная медь^{*2}.

*2 Иез 1:7

В русском Синодальном переводе здесь употреблено выражение «блестящая медь».

7. Цит. по: Когда Ану сотворил небо : Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад., сост. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова. М. : Алетея, 2000. С. 217.

Переменяющийся, непостоянный и вообще несильный свет искры не мог прибавить ничего; следовательно, искра привносится сюда не для светового эффекта. Так как искры производятся известными предметами, когда на них действуют другие предметы, то искры от ног херувимов были знаком того, что последние подвергаются чуждому влиянию [Скабалланович, 40].

Эта мысль М. Скабаллановича кажется интересной с той точки зрения, что рядом с ногами херувимов вращались каменные колеса, и от их соприкосновения могли появляться искры. И эти искры «как бы исходили из נְהַשֶּׁת קָלָל ».

Выражение $\text{נְהַשֶּׁת קָלָל בְּעֵינַיִן}$ в Септуагинте заменяется на $\epsilon\acute{\xi}\alpha\sigma\tau\rho\acute{\alpha}\lambda\tau\omega\nu \chi\alpha\lambda\kappa\omicron\varsigma$ — «медь молниеносная», видимо, на основании того, что между херувимами блистали молнии.

Со значением слова נְהַשֶּׁת (нехóшет) особых проблем нет, оно означает «медь». Чаще всего оно встречается в описании содержимого Скинии ^{*1}: это медные застёжки, лотки, лопатки, вилки, чаши и т. п. Кроме ритуальной утвари, оно употребляется также для описания *опор* столбов скинии и *опор* завесы двора. Возвращаясь к Иез 1:7, можно предположить, что *прямые* медные ноги херувимов могут быть аллюзией на *опоры* для столбов скинии.

Но какого рода медь была на ногах херувимов? Это должно определяться словом קָלָל (калál). Во всех древних переводах оно трактуется как «блестящий», но принадлежит к числу тех слов, значение которых до конца неизвестно. Глагол קָלָל (калál), от которого оно, видимо, и происходит, означает «быть легким, подвижным», но отсюда нелегко вывести значение «блеск».

«Толкователи, выходя из своего понимания употребляемого здесь пророком сравнения с медью, ищут в слове קָלָל понятия блеска, света, сияния, для чего прибегают к самым неестественным производством этого слова», — считает Скабалланович и подробно разбирает курьезы, связанные с этимологией этого слова [Скабалланович, 189]. Тем не менее, несмотря на все эти курьезы, переводчики до сих пор во многом опираются на такую этимологию и переводят נְהַשֶּׁת קָלָל как «полированная медь» или «раскаленная медь».

Библейский контекст слова קָלָל привносит еще больше неясности и недоумения. Немногочисленные его употребления в Лев 20:9 и 2 Цар 16:10; 19:22 связаны со значением «злословить». Наверное, возможно перевести здесь נְהַשֶּׁת קָלָל (нехóшет калál) как «медь звенящая», т. е. как синоним «пустозвонства». Но в контекст «ног херувимов» такая трактовка не очень вписывается.

*1 Исх 26–27;
36–38

К тому же в Лев 20:9 и 2 Цар 16:10; 19:22 используется другая огласовка: קִלְלָל (киллэл). Несколько в ином виде и с артиклем הַקִּלְלָל (хаккелалá) оно приведено во Втор 11:29; 23:6; 27:13; 29:26, Неем 13:2 и переводится как «проклятие».

Небезынтересны изыскания, проведенные А.П. Рождественским, но почему-то относящиеся к слову הַשְּׂמָל (хашмáл):

Одни думают, что это слово сложное, образовавшееся из двух халдейских слов: הַשְּׂמָל *нэхашет* «медь» и הַלְלָל *мэлал* «золото»; *нэхаши-мэлал*, сократившись в произношении в хашмал, значит медь-золото... известная в древности под именем χαλκός χρυσοειδής. Но против такого производства слова хашмал возражают, что халдейского слова мэлал в значении «золото» вовсе нет [*Рождественский, 14*].

Очень заманчиво посчитать слово קָלָל (калál) за ошибку переписчика или редактора и заменить его на מְלָל (мелál), которое означает «кромка», «кайма». В таком случае проблема с ногами херувимов решалась бы очень просто: ноги их были бы «окаймленными медью», и искры — «как бы исходящие из медной каймы» на ногах херувимов.

С другой стороны, вполне возможно, что слово קָלָל имело в себе коннотации чего-то огненного и связанного с медью, подобно тому как слово «халькопирит» происходит от греческих слов χαλκός (халкос) — «медь» и πῦρ (пюр) — «огонь», «пожар», т. е. «медь огненная». Отсюда и могли появиться значения или ассоциации с «раскаленной медью» — как у авторов книг пророка Даниила и Откровения, так и у экзегетов, упоминаемых Скабаллановичем [*Скабалланович, 189*]. Но халькопирит — это медная руда, минерал, основной поставщик меди в древние времена. Дополнение πῦρ оно получило не только из-за своего золотого (огненного) блеска, но и потому, что все минералы, относящиеся к пиритам, — это еще и «самые первые спички на земле» [*Чернусов, Мапельман, Голубев, 21*]: любой камень при соударении с пиритами легко высекает искры.

Поэтому вполне вероятно, что пророк Иезекииль под выражением הַשְּׂמָל הַקִּלְלָל имел в виду «медь огненную» — минерал халькопирит. Косвенное подтверждение этого — «искрящиеся (נִצְצִים) ноги» херувимов, как и перевод Септуагинты — ἑξαστράλτων χαλκός, «медь молниеносная». Видимо, искры были такого вида и качества, что производили впечатление молний.

Бог на престоле выше «блеска небес»

Наконец, нам остается рассмотреть последнюю из интересующих нас метафор: **כְּעֵין הַקֶּרָח הַנּוֹרָא** (кеэн хаккэрах ханнорá), относящуюся к своду над головами херувимов.

А над головами существ были очертания свода. Он сверкал, словно ледник, наводящий ужас, и распростирался над их головами *¹.

*¹ Иез 1:22

Как утверждает В. Циммерли, слово **רָקִיעַ** (ракиá), «свод», происходит от **רָקַע**, отражая идею «твердости», «жесткости» [Zimmerli, 122]. Во всех других местах, где это слово встречается в Танахе (Быт 1 — все случаи; Пс 19:2, 150:1; Дан 12:3; Сир 43:8), оно связано с той небесной твердью, которая, подобно границе, отделяет божественное от тварного. Согласно Исх 24:10, Бог находится на престоле выше «блеска небес», и такое словоупотребление представляет очень древнюю израильскую традицию [Zimmerli].

Далее пророк Иезекииль дает характеристику этой границе: она — **כְּעֵין הַקֶּרָח הַנּוֹרָא** (кеэн хаккэрах ханнорá). Относительно толкования и слова **הַקֶּרָח** (хаккэрах), и сопутствующего ему определения **הַנּוֹרָא** (ханнорá) единства среди специалистов нет.

Чаще всего в Танахе слово **קָרַח** (кэрах) употребляется как имя собственное «Корей» (евр. **קֹרַח** — Корáх). Но в имени собственном используется другая огласовка. Еще одна отличная огласовка используется и в значении «плешь», «плешивый» (евр. **קָרַח**), как, например, в Лев 13:40 и 4 Цар 2:23. Также данное слово означает «холод», «мороз», как в Быт 31:40 и в Иер 36:30b, или «лед», как в книге Иова: «То мутнеют они от талого льда (**קָרַח**), то мутнеют от таянья снега» *²; аналогичный пример использования дан и в Иов 37:10; 38:29.

*² Иов 6:16

Септуагинта (а вслед за ней почти вся западная переводческая традиция) сочла неуместным это слово применительно к рассматриваемому отрывку Иез. Видимо, лед и холод мало сочетается с представлением о красоте и изяществе того, что должно находиться рядом с Богом. Кусок льда слишком прозаичен для такого сравнения, и Септуагинта переводит исходное слово как «кристалл», хотя в Танахе слово **הַקֶּרָח** никогда не употребляется в этом значении. Например, в Иов 28:18 слово «кристалл» использовано для перевода еврейского **שֶׁבִישׁ** (гавиш). Чаще всего такой вариант перевода **הַקֶּרָח** оправдывается ссылкой на канонический,

но уже новозаветный текст: «...и перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу»^{*1}.

Скабалланович вообще предлагает перевести פְּקִיָּה как «алмаз», исходя лишь из того, что и лед, и алмаз имеют кристаллическую структуру, а значит, для передачи значения פְּקִיָּה может быть употреблен термин, обозначающий любой кристалл, но алмаз более достоин быть «подножием ног Его». Но тогда возникает вопрос: если это любой кристалл, например хрусталь или алмаз, то почему он נֹרָא (ханнорá) — «ужасный, страшный»?

*1 Откр 4:6

Некоторые переводчики и экзегеты XIX в. считали נֹרָא «неуместным и неверным предикатом» и предлагали критическое прочтение текста: «Лучше заменить הַנֹּרָא (ханнорá) на הַנִּרְאָה (нирá — быть видимым, выступить наружу)» [Скабалланович, 283]. Но в тех двух местах Танаха, где еще присутствует это слово (Суд 13:6 и Иов 37:22), оно означает страх, вызванный ангелом или явлением некоего особого атрибута Бога. «Твердь названа ужасной из-за Божества, которое она носила на себе» [Скабалланович, 283]. Гринберг, не объясняя причин, предполагает, что пророк Иезекииль был ослеплен видением свода, и отсюда возникает значение נֹרָא как «ослепительного» [Greenberg, 48].

В самом деле, слово נֹרָא (норá) постоянно всем «мешает» и «портит» стройную картину Колесницы. Еще А.П. Рождественский предполагал, что נֹרָא «есть позднейшее объяснительное примечание, внесенное с полей рукописи в текст» [Рождественский, 37]. Однако такое объяснение выглядит неубедительным.

Библейский контекст слова נֹרָא говорит о страхе или ужасе, наводимом Богом: «Господь *страшный* (евр. נֹרָא) в славе»^{*2}. Аналогичный смысл можно видеть и в других местах, например, в Исх 34:10, Соф 2:11, Мал 1:4, Иов 37:22 и многократно в Пс. Но, скажем, у пророка Исаяи это слово относится к народу-завоевателю, внушающему *страх* (נֹרָא)^{*3}. Иначе говоря, оно может означать не только благоговейный трепет перед святыней, но и обычный страх и ужас.

*2 Исх 15:11

*3 Ис 18:2, 7

Примечательно употребление נֹרָא в сюжете, описывающем сон Иакова: «Как же *страшно* это место! — сказал он в ужасе. — Это же дом Бога, врата небес»^{*4}. Контекст очень похож на видение в Иез: пророк также видит эти «врата небес» — тот свод, что над головами херувимов.

*4 Быт 28:17

Эти «врата небес» — как Гомеровская «вода стиги»^{*5, 8}, которая имеет потустороннее происхождение, течет как масло поверх

*5 Homer. Iliade. 2. 755

8. «Он [Титаресий] из ужасного Стикса, из вод заклиний исходит» (пер. Н. Гнедича). — Прим. ред.

обычной воды и не смешивается с ней. Эта вода, понимаемая как «вода дрожи», «вода стужи», «вода ужаса» [Брагинская, Леонов], наводит глубокий страх. Небесный свод — жесткий и твердый, как замороженная «вода стиги», — отделяет тварный мир от Бога, не смешиваясь с ним, образуя жесткую, непреодолимую границу между Богом и сотворенным Им миром. Это действительно «бездна», которую не преодолеть, и холод этой пропасти — озноб, «леденящий душу и кровь». В этом случае становится понятно, почему она נֹרָא, «ужасная», и тогда вовсе не нужно придумывать неубедительные синонимы, такие как «изумительный», «сильный» или «ослепительный».

Итак, обозначив возможные ассоциации для указанной метафоры, которые могли появиться у читателей времен пророка Иезекииля, как и возможный смысл, который мог вкладывать в нее сам пророк, можно резюмировать, что נֹרָא קִרְבָּן (кэрах норá) — это образ леденящей бездны, пропасти между тварным и нетварным, между *абсолютно иным* Богом и человеком.

Вид его как появление благовонной смолы

Прежде чем описать предполагаемую модель Колесницы, важно посмотреть в библейском контексте на сложный предлог קֵעַן (кеэн) и попытаться прояснить его дополнительные значения.

Кроме Иез, он встречается еще только в двух местах Ветхого завета: в Чис 11:7 и Дан 10:6. Отрывок Дан 10:6 видится нам не совсем надежным источником для выявления коннотаций этого предлога, поскольку для автора Дан, согласно текстологической критике, древнееврейский язык в большой мере уже был забыт и являлся иностранным. Конечно, автор Дан многое берет из Иез, но, как показывает Н.В. Брагинская, сюжеты и образы, заимствованные у более древних авторов, часто получают другое осмысление и живут уже своей, отличной от источника жизнью [Брагинская, Леонов]. Поэтому единственная возможность пролить свет на дополнительные смыслы данного предлога — обратиться к Чис 11:7.

*1 Чис 11:7

Ман же был похож на семя кориандровое, а вид его как вид хрусталя *1,9.

9. Цит. по: Пятикнижие и гафтарот : Ивритский текст с русским переводом и классическими комментариями Сончино / Сост. д-р Й. Герц. Москва : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2004. С. 866.

Важно отметить, что вновь, как и в случае с Иез, этот предлог упоминается в сочетании со словом, для которого нет однозначного понимания. Слово חַבְדֹּלָה (хаббедолах) переводится как «хрусталь», в Септуагинте для него используется слово $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$, что может означать и «хрусталь», и любой другой кристалл. Это же слово в Быт 2:12 можно понимать и как «жемчуг»¹⁰. В новом русском переводе РБО употреблено выражение «благовонная смола».

Что такое «манн» в традиционном еврейском представлении, разъясняет Я. Милгром в комментариях на книгу Чисел. Он пишет, что «манн» — это высохший сок тамариска. Он образуется на растении, когда насекомые прокусывают его плоды, быстро твердеет при утренней прохладе и снова расплавляется на жаре, привлекая новых насекомых. Такого застывшего сока обычно образуется немного, а в некоторые годы не бывает вообще. Жители Северной Аравии готовят из него что-то вроде хлеба¹¹. Чудо, описанное в книге Чисел, заключается не в том, что по воле Бога вдруг ниоткуда что-то появлялось, а в том, что редкий природный продукт имелся в количестве, достаточном для пропитания довольно большого числа людей. В этой связи С. Шервуд видит в выражении $\text{וַיֵּיבֹשׁוּ כְּעֵיַן}$ любопытную игру слов — «вид его... как появление...», поскольку עַיִן может означать «глаз», «вид» или «появление» [Sherwood, 154].

В библейском контексте слово עַיִן , кроме значения «глаз» (как орган зрения человека, животного или даже идола), имеет еще несколько значений. Оно может, например, метафорически означать «глаз земли», «лицо земли» (עַיִן אֶרֶץ), т. е. «поверхность земли», как в Исх 10:5, 15; Чис 22:5, 11. Также оно может иметь значение «источник», «родник» или «ключ», как в Быт 16:7; 24:43, 13. Это слово входит в состав многочисленных топонимов, как, например, в Быт 14:7 или в 1 Цар 24:1, и, скорее всего, указывается на селение у *некоего источника*.

Кроме этого, слово עַיִן (эн) может обозначать не просто некую вещь, предмет, а что-то не вполне осязаемое, например, «искру вина», подобно Притч 23:31: «Не гляди на вино, как оно алеет, как в чаше *играет*, да как пьется легко...»^{*1}. Здесь указывается

*1 Притч 23:31

10. Пятикнижие и гафтарот. С. 17.

11. Цит. по: Numbers : במדבר : The traditional Hebrew Text with the New JPS Translation by Jacob Milgrom / Gen. Ed. N.M. Sarna. Philadelphia; New York : The Jewish Publication Society, 1990. P. 84.

не на сам предмет, а на его проявления, т. е. как бы обозначается его присутствие, некая не до конца уловимая сущность, то, что можно описать как «игру» или «искры», от него исходящие (подобно «игре» или «искрам» вина).

На основании описанного выше библейского контекста можно указать на дополнительные смыслы сложного предложения **כְּעֵין** (кеэн). Он означает не просто «как бы *видом что-то*», а указывает на неуловимое *появление* предмета, на его некоторые *внутренние* свойства, «*исходящие*» из него, *распространяемые* им. Данный оттенок смысла присутствует даже в прямом (и самом распространенном) значении этого слова — «глаз» или «вид». Это связано еще и с тем, что в древности представление о зрении было отличным от современного. Например, Евклид, разрабатывая свою оптику, ничуть не сомневался в том, что из глаз человека исходят «лучи зрения» и как бы ощупывают находящиеся перед ним предметы, благодаря чему люди в принципе способны что-либо видеть [Дорфман, 76]. О зрении в схожем ключе рассуждает и Лукреций:

Прежде всего, от вещей всевозможных, какие мы видим,
Необходимо должны истекать и лететь, рассыпаясь,
Тельца, которые бьют по глазам, вызывая в них зренье ^{*1}.

*1 Lucr. Nat.
6. 921–923

Здесь остается указать на тот факт, что древние авторы часто путали «источник» и «приемник», поэтому, скажем, у Евклида «лучи зрения» истекают из глаза, а у Лукреция, наоборот, глаз работает как «приемник». Вероятно, для них более важной была сама мысль о невидимых лучах или «тельцах» как посредствующих элементах между видимым предметом и глазом.

Модель Божьего управления миром

Разобрав обозначенные выше метафоры, мы можем теперь составить более объемное представление о Колеснице в свете выявленного спектра их значений и возможных аллюзий.

Выражение **כְּעֵין הַשָּׁמַיִם** (кеэн хашмал) используется пророком как метафора для передачи «державшей силы Божьей». Возможно, что таким редким словосочетанием пророк пытается передать смысл присутствия некой невидимой силы, исходящей из данного предмета **הַשָּׁמַיִם**, подобно «лучам зрения», исходящим из глаза. В этом **הַשָּׁמַיִם**, как в уменьшенной модели, обнаруживается способ Божьего воздействия на мир.

Бог сохраняет этот мир от распада, не присутствуя в нем имманентно. Будучи трансцендентным миру, Он держит его в Своих руках — аналогично тому, как янтарь воздействует на мелкие предметы. Поэтому на неявный вопрос, как это происходит, Иезекииль отвечает: **כְּעֵין חַשְׁמַל** — «как бы *чем-то*, исходящим из янтаря», или, говоря более современным языком, «как бы некой *силой*, исходящей из янтаря». Здесь янтарь является своеобразной моделью взаимоотношений Бога и мира, в которой мир удерживается невидимой *силой* Божьей.

Кроме того, янтарь неизбирателен, он притягивает *любые* мелкие предметы. Это свойство также служит образом того, что Бог управляет *все*м, что в Его власти *воздействовать на все*:

Так говорит Господь Бог горам, холмам, лощинам и долинам... *1

*1 Иез 6:3

«Действие» янтаря усиливается еще и тем, что он помещен на Трон, а во времена пророка Иезекииля трон — это мощный символ верховной власти. Власть Бога верховная и непререкаемая, она охватывает *все*. «И уразумеют они, что Я — Господь!» *2 — эта фраза часто повторяется во всей книге пророка Иезекииля.

*2 Иез 6:14

Ниже Трона Славы Господней располагается свод, твердь. Этот свод, **רָקִיעַ** (ракиа), есть непреодолимая преграда между Богом и человеком, между Творцом и тварным миром. Этот свод сам по себе ужасен. Он ужасен еще и потому, что служит символом отделенности от Творца. Он **כְּעֵין הַקַּרְרָה הַנּוֹרָא** — «как бы *являет* (источает) леденящий ужас». Наличие такой метафоры — еще одно напоминание о недоступности Бога.

Ниже свода располагается мир тварный, а в нем присутствуют херувимы — как символ или идея посредничества между Богом и человеком. Хотя рассмотренная выше метафора (о меди) относится только к ногам херувимов, нелишне будет сказать несколько слов и о самих херувимах. Потусторонний характер этих существ, находящихся на переднем плане в модели Колесницы, помогает раскрыть верховную власть Бога и идею Его домостроительства в пределах тварного мира.

При всей сложности облика херувимов, в них, быть может, просматривается собирательный образ языческих богов, которые для Иезекииля совсем не боги. Это некие живые существа — **חַיִּוֹת** (хаййот), которые движутся где-то между обителем Бога и видимым, привычным для нас миром. Но даже в своем молниеносном движении эти «боги» не самостоятельны, их движение

зависит от движения колес, в которых тоже присутствует некий «дух существ». В свою очередь, несмотря на это присутствие, колеса также не самостоятельны. Все они зависимы от Духа, от того, что невидимо исходит от Славы Божьей на Троне. Движение существ, которые в 10-й главе предстают как херувимы, аналогично движению «штормового облака» под действием Духа — פָּרָח (рúах — дыхание, ветер, дух), и это еще раз подчеркивает *невидимую* (как воздействие янтаря), но на *все* распространяющуюся власть Бога.

Дух, который наполняет «существа» и колеса, дух, который переносит Иезекииля в его видениях, равно как и дух, присутствие которого Бог обещает среди изгнанников, явно идентифицируется с Богом: «Мой дух Я вложу в вас...»^{*1}; «Простер надо мной Господь Свою руку — и унес меня Духом Своим»^{*2}; «Мой Дух Я вложу в вас, и вы оживете»^{*3}.

*1 Иез 36:27

*2 Иез 37:1

*3 Иез 37:14

В то же время пророк Иезекииль очень тонко и иронично иллюстрирует то, что так настойчиво пытается донести до своих слушателей: эти боги — совсем не боги. Он указывает на подходящее для этих «богов» место: они управляемы, они всего-навсего «двигатели» и исполнители воли Божьей. А Его воля распространяется «до края земли», как на то указывает метафора, связанная со словом תַּרְשִׁישׁ (таршиш).

Ноги херувимов заканчиваются «огненно-медной» каймой, искрятся и зажигают огонь между колесами: «...и набери полные пригоршни углей, что пылают меж херувимов, — и брось пылающие угли на этот город!»^{*4} Это огонь наказующий, источником которого являются «искры (נִצְצִים), как бы исходящие из огненно-медной каймы (כְּעֵיִן נְחֹשֶׁת קָלָל)». Но, как и всякое пророчество о наказании, оно не безусловно и должно оставлять место для надежды. Такая надежда действительно есть, она связана с колесами: знак надежды — колеса из таршиша (магнита). Лукреций пишет о магните:

*4 Иез 10:2

Прежде всего из магнита должны семена выделяться
Множеством или же ток истекать, разбивая толчками
Воздух, который везде между камнем лежит и железом^{*5}.

*5 Luc. Nat. 6.
1002–1004

Иными словами, из магнита исходят некие «семена», и с их помощью происходит взаимодействие двух предметов. Этим семенам может быть дана трактовка «семян надежды», которая связана с метафорой תַּרְשִׁישׁ כְּעֵיִן (кеэн таршиш). Эти «семена»,

«как бы исходящие из таршиша», распространяются, подобно кораблям таршишским, до «края земли»: «Я соберу вас среди народов, верну вас из стран, по которым вы были рассеяны, и дам вам землю Израиля!»^{*1}

^{*1} Иез 11:17

Если янтарь, **חַשְׁמַל**, распространяя воздействие вокруг себя, способен притягивать *все* мелкие предметы, независимо от их состава, то магнит — **תַּרְשִׁישׁ** — очень *избирателен*. Магнит притягивает только железо и железосодержащие предметы. Чтобы оказаться в поле его действия, важна принадлежность к некоему классу предметов, обладающей определенной «стойкостью железа», т. е. нужно принадлежать к людям твердым в вере, оставаться верным Богу. Этот магнит притягивает только «любимых» — тех, кого избрал Бог и кто ответно любит Бога. Из контекста книги пророка Иезекииля понятно, что речь идет об избранном народе и о тех, кто из этого народа остается верным, то есть имеет в себе ту самую «крепость железа».

Заключение

Видение у реки Кевар помогает пророку Иезекиилю осмыслить и описать то, как Бог осуществляет Свою власть над миром. Разрозненно, на первый взгляд, изложенные детали соединяются, чтобы создать впечатление непостижимого, но все же доступного человеческому восприятию присутствия Бога. Пророк подчеркивает, что используемые им антропоморфные образы Славы Божьей и царские символы Бога не являются буквальными. Для такого «абстрактного» описания божественной непостижимости пророк Иезекииль только в первой главе своей книги девять раз использует слово «образ» — **דְּמוּת** (дему́т): Иез 1:5 (дважды), 10, 13, 16, 22, 26 (дважды), 28, и семь раз выражение «как вид» — **כְּמַרְאֵי** (кемарé): Иез 1:13, 14, 26 (дважды), 27 (дважды), 28. Кроме того, «испорченная грамматика» 1-й главы расширяет экзегетическое пространство и увеличивает ассоциативные ряды метафор, тем самым предотвращая однозначное и окончательное понимание тайны Бога.

Предлагаемые автором Иез образы Колесницы, несмотря на всю их сложность, формируют некую целостную модель, которая помогает читателю прикоснуться к реальности за пределами лишь земной действительности, приблизиться к невидимому царству. Пророк Иезекииль создает динамичную абстрактную модель невидимой реальности. Эта модель, с одной стороны, подвергает сомнению политеистические культовые системы, объясняет

изгнанникам, израильскому народу, существующий в мире порядок и утверждает верховную власть Бога-Творца. С другой стороны, она имеет больше сходства с космогоническими моделями ранних греческих философов, чем с литературным описанием «средства передвижения» Славы Божьей, тем более что сам пророк нигде не использует термин «колесница», מְרִכְבָּא (меркава́).

Источники

- Ветхий Завет : Избранные тексты. Интерпретации. Комментарии : Учебное пособие / Сост. и общая ред. игум. Иннокентия (Павлова). М. : Высшая школа, 2006. 336 с. (Библиотека студента-словесника).
- Исход / Пер. и коммент. М.Г. Селезнева и С.В. Тищенко. М. : РГГУ, 2001. III с.
- Книга Иезекииля / Пер. и комм. Л.В. Маневича. М. : Российское библейское общество, 2006. 173 с. (Ветхий Завет : Перевод с древнееврейского).
- Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова / Пер. и коммент. А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского, Е.Б. Смагиной и др. М. : Российское библейское общество, 2002. 173 с. (Ветхий Завет : Перевод с древнееврейского).
- Геродот. История / Пер. с древнегреч. и примеч. Г.А. Стратановского. М. : АСТ, 1999. 739 с.
- Гесиод. Щит Геракла // Он же. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо. Комментарии О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М. : Лабиринт, 2001. 256 с. С. 77–90.
- Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича; Сост., примеч., статья А.И. Зайцева. СПб. : Наука, 2008. 572 с.
- Иосиф Флавий. Иудейские древности : В 2 т. / Пер. с греч. Г. Генкеля. М. : КРОН-ПРЕСС, 1996.
- Когда Ану сотворил небо : Литература древней Месопотамии / Пер. с акад., сост. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова. М. : Алетейа, 2000. 455 с.
- Пятикнижие и гафтарот : Ивритский текст с русским переводом и классическими комментариями Сончино / Сост. д-р Й. Герц. Москва : Мосты культуры; Иерусалим : Гешарим, 2004. 1455 с.
- Тит Лукреций Кар. О природе вещей : Билингва / Пер. с лат. и ред. Ф.А. Петровского. 2-е изд. М. : ЛКИ, 2010. 447 с. (Классики науки).
- Толковая Библия, или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета : В 12 т. / Под ред. А.И. Лопухина. Т. 1 : Пятикнижие Моисеево. М. : Терра, 1997.
- Фрагменты ранних греческих философов : Часть 1 : От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Сост. А.В. Лебедев. М. : Наука, 1989. 575 с.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. LV, 1574 p.

Biblia Sacra luxta vulgatam versionem. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 1989 p.

Septuaginta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.

Numbers : במדבר : The traditional Hebrew Text with the New JPS Translation by Jacob Milgrom / Gen. Ed. N.M. Sarna. Philadelphia; New York : The Jewish Publication Society, 1990. 520 p. (JPS Torah Commentary).

Литература

1. *Бобылев* = Бобылев В. Камни-самоцветы Библии : Русский лексикон // Мир Библии. 2002. № 9. С. 48–59.
2. *Брагинская, Леонов* = Брагинская Н.В., Леонов Д.Н. Титаресий, Стикс и Коцит : К интерпретации Каталога кораблей, «Илиада», II, 748–755. URL: <http://ivgi.rsuh.ru/article.html?id=252741> (дата обращения: 01.11.2011).
3. *Брэм* = Брэм А.Э. Жизнь животных : В 3 т. М. : Терра, 1992. Т. 2 : Птицы. XXI, 320 с.
4. *Дорфман* = Дорфман Я.Г. Всемирная история физики : С древнейших времен до конца XVIII века. М. : КомКнига, 2007. 352 с.
5. *Рождественский* = Рождественский А.П. Видение пророка Иезекииля на реке Ховар // Христианское чтение. 1895. № 7. С. 3–46.
6. *Скабалланович* = Скабалланович М.Н. Первая глава книги пророка Иезекииля : Опыт изъяснения. Мариуполь : Типография С.А. Копкина, 1904. XII, 317 с.
7. *Циркин* = Циркин Ю.Б. От Ханаана до Карфагена. М. : Астрель; АСТ, 2001. 526 с.
8. *Черноусов, Мапельман, Голубев* = Черноусов П.И., Мапельман В.М., Голубев О.В. Металлургия железа в истории цивилизации. М. : МИСиС, 2005. 423 с.
9. *Шуман* = Шуман В. Мир камня : В 2 т. / Пер. с нем., предисл. Е.Я. Киевленко. М. : Мир, 1986. Т. 1 : Горные породы и минералы. 215 с.
10. *Fredericks* = Fredericks D.C. Diglossia, revelation and Ezekiel's inaugural rite // JETS. June, 1998. 41/2. P. 189–199.
11. *Greenberg* = Greenberg M. Ezekiel 1–20. New York : Doubleday, 1983. 408 p. (Anchor Bible; v. 22).
12. *Sherwood* = Sherwood S.K. Leviticus, Numbers, Deuteronomy. S. I. : A Michael Glazier Book; Collegeville, MI : The Liturgical Press, 2002. 306 p. (Berit olam).

13. *Zimmerli* = Zimmerli W. *Ezekiel 1 : Chapters 1–24: A New Translation With Introduction and Commentary* / Translated by R.E. Clements. Philadelphia; Augsburg : Fortress Press, 1979. 509 p. (Hermeneia).

Список сокращений

Flav. Antiq.	Flavius. Antiquitatum (Иосиф Флавий. Иудейские древности : В 2 т. М. : АСТ; Ладомир, 2004. Т. 1 : Книги 1–12. 784 с.)
Herod. Hist.	Herodotus. Historia (Геродот. История / Пер. с древнегреч. и примеч. Г.А. Стратановского. М. : АСТ, 1999. 739 с.)
Hes. Scut.	Hesiodus. Scutum Herculis (Гесиод. Щит Геракла // Он же. Полное собрание текстов / Вступительная статья В.Н. Ярхо; Комментарии О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо. М. : Лабиринт, 2001. 256 с. С. 77–90.)
Homer. Iliade.	Homer. Iliade (Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича; Сост., примеч., статья А.И. Зайцева. СПб. : Наука, 2008. 572 с.)
Lucr. Nat.	Lucretius. De rerum natura (Тит Лукреций Кар. О природе вещей : Билингва / Пер. с лат. и ред. Ф.А. Петровского. 2-е изд. М. : ЛКИ, 2010. 447 с. (Классики науки).

Vera Mitrofanova

The first chapter on the Book of Ezekiel as a Model of Communication between the Lord and the World He Created

The article is devoted to interpretation of an image of the Chariot in Chapter 1 of the Book of the Prophet Ezekiel. The author tries to get into a riddle of the first vision of Ezekiel and proposes the hypothesis of the Chariot as a model of mutual relations between God and the world created by Him. This model is presented as a certain dynamic image of the Chariot. The offered model is based on the results of analysis of four metaphors specific for the Book of Ezekiel. The research rests upon various ancient translations of Chapter 1 of the Book of the Prophet Ezekiel, other Biblical and Non-Biblical texts, which help to clarify meanings of words in these metaphors, determine associative chains of these metaphors, and to reconstruct world-view particular for the times of the Prophet.

KEYWORDS: the first vision of the prophet Ezekiel, the fiery chariot, the vault of Heaven, wheels of the cherubs, feet of the cherubs, a figure of a person on the Throne.