

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКИЙ
ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ
ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Главный редактор

проф.-свящ. Георгий Кочетков, *магистр богословия*

А.Б. Алиева, *к.с.н., магистр богословия*

Д.М. Гзгзян, *к.фил.н., магистр богословия*

Г.Б. Гутнер, *д.филос.н.*

А.М. Копировский, *к.п.н., магистр богословия*

Л.Ю. Мусина

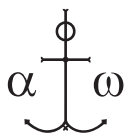
К.П. Обозный, *к.и.н., магистр богословия*

Свет Христов просвещает всех

АЛЬМАНАХ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОГО
ИНСТИТУТА

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 4



Москва • 2011

Содержание

- 6 От редакции
- Труды преподавателей СФИ**
- 9 А.Б. Сомов
Канон книг Ветхого завета: история, проблемы
и перспективы исследования
- 36 М.Г. Селезнев
Русская Библия: между масоретским текстом и Септуагинтой
- 55 О.В. Сушкова
Два течения в море библейского перевода: о современных
английских переводах Библии
- 75 О.Р. Астапова
«Бог усмотрит Себе агнца...»: опыт прочтения Акеды
в историко-религиозной перспективе
- Работы студентов СФИ по кафедре Священного Писания
и библейских дисциплин**
- 95 Вячеслав Зыков
Проблемы интерпретации слова חַאָדָם (хаадам)
из библейских отрывков о сотворении человека (Быт 1:27, 2:7)
в литературе эпохи Второго храма
- 115 Вера Митрофанова
Первая глава книги пророка Иезекииля: модель взаимодей-
ствия Бога и тварного мира
- 137 Вероника Поникаровская
Разделения в коринфской общине: богословские партии
- 153 Ольга Цкитишвили
Иоанн Предтеча и его служение

- 172 Ольга Ярошевская
Евангельские чудеса как знамение Царства

Диалог

- 189 М.Г. Селезнев
От «Человека» мифа к «Адаму» генеалогий

От редакции

Очередной, четвертый выпуск альманаха Свято-Филаретовского православно-христианского института составлен на основе работ, связанных с тематикой кафедры Священного писания и библейских дисциплин.

Изучение и преподавание Священного писания в Свято-Филаретовском институте исходит из того, что соответствует христианской католической традиции отношения к Библии: глубокое знание ее составляет фундаментальную основу нашей веры и христианского мировоззрения, для чего одинаково существенно усвоение как святоотеческой (и вообще церковной) традиции толкования, так и современных подходов и научных достижений. В СФИ ставится акцент на сочетании преподавания фундаментальных знаний о библейских дисциплинах с органичным приобщением студентов к опыту христианского православного предания и к корпусу общегуманитарного знания. Библейские исследования не изолированы от живой церковной жизни, поэтому неслучайно среди публикуемых работ представлены не только плоды историко-критических исследований, но и библейско-богословские сочинения, написанные в русле православной традиции толкования Священного писания.

Выпуск состоит из трех разделов. Первый традиционно содержит преподавательские работы, второй — студенческие. В настоящем выпуске появился также новый раздел, озаглавленный «Диалог», в котором предполагается публиковать различные материалы, в том числе материалы научных дискуссий. В данном номере в этом разделе представлена статья, в основу которой легла рецензия на одну из работ по библеистике, защищенных в СФИ. Эта публикация, по мнению редакции, представляет самостоятельный интерес, поскольку помимо оценки рецензируемой работы приводит разбор проблемы, лежащей в основе ее темы, в свете древних и современных библейских переводов на разные языки.

Раздел преподавательских работ открывается статьей ст. преподавателя СФИ А.Б. Сомова, в которой дан обзор истории происхождения и формирования канона Ветхого завета в иудаизме и христианстве в связи с проблемой критериев каноничности ветхозаветных книг. Автор также анализирует трудности, с которыми сталкивалась церковь в процессе канонизации этих текстов.

Некоторые материалы данного выпуска связаны с темой современных библейских переводов — одним из приоритетных направлений научно-педагогической работы кафедры Священного писания СФИ. В докладе М.Г. Селезнева, прочитанном на открытие учебного года СФИ в 2010 г., приводится краткий очерк истории русской Библии, прежде всего первостепенного по значению для сегодняшней церкви так называемого Синодального перевода, рассматриваются ключевые принципы, положенные в основу этой переводческой работы. Быв в течение многих лет главным редактором нового современного русского перевода Ветхого завета, автор также излагает переводческие принципы, которыми руководствовалась возглавлявшаяся им группа переводчиков. В работе О.В. Сушковой анализируется современная ситуация в сфере англоязычных библейских переводов в контексте доминирования в ней двух основных и в то же время конкурирующих подходов: принципа формальной эквивалентности (буквальный перевод) и принципа функциональной эквивалентности (идиоматический перевод).

В статье О.Р. Астаповой на основе анализа экстрабиблейских религиозно-исторических данных дается своеобразная интерпретация библейского рассказа о жертвоприношении Исаака (Быт 22) как результата рефлексии библейских авторов над призыванием Израиля и спецификой его религиозного пути сравнительно с прочими народами. В центр предложенного понимания поставлен аспект диалога Бога и человека.

Раздел студенческих работ открывается статьей В. Зыкова, посвященной достаточно узкой, но очень интересной теме — проблеме интерпретации древнееврейского слова «адам» из стихов Быт 1:27 и 2:7, где говорится о сотворении человека. В статье В. Митрофановой приводится оригинальная интерпретация известного образа колесницы из видения пророка Иезекииля, для которой автор привлекает широкий мультикультурный материал. Нельзя не отметить, что все студенческие работы отличает не просто академический интерес, но и серьезная личная заинтересованность в осмыслении разрабатываемых тем с точки зрения духовного опыта современных христиан.

Редакция надеется, что содержание выпуска будет интересно не только специалистам, но и всем христианам, стремящимся более глубоко знать и понимать Священное писание, напитываясь от его живого слова.

Труды
преподавателей СФИ

А.Б. Сомов

Канон книг Ветхого завета: история, проблемы и перспективы исследования

Статья посвящена обзору истории происхождения и формирования канона Ветхого завета в иудаизме и христианстве в связи с проблемой критериев каноничности ветхозаветных книг, а также анализу трудностей, с которыми сталкивалась церковь в процессе канонизации этих писаний. Кроме того, обсуждается ряд проблем, связанных с каноном книг Ветхого завета, которые все еще стоят перед церковью. В заключение затрагиваются некоторые перспективы исследования ветхозаветного канона и предлагается скрупулезное исследование всевозможных текстов, дошедших от различных иудейских религиозных групп и во многом повлиявших на раннехристианское предание.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Библия, Ветхий завет, богодухновенность, канон, Масоретский текст, Септуагинта.

В конце XIX в. (1896 г.) были сделаны уникальные находки в Каирской Генизе — месте хранения старых, вышедших из употребления еврейских свитков¹. Еще в 882 г. местная еврейская община выкупила землю под новую синагогу у коптского патриарха Михаила V. Гениза синагоги Эзра была устроена на чердаке здания и не имела ни окон, ни дверей. Попастъ в нее можно было только по приставной лестнице через отверстие у карниза синагоги. Собственно, в течение многих столетий туда никто и не стремился, поскольку каирские иудеи считали, что того, кто тронет священные тексты, постигнет беда. Со временем это помещение превратилось в архив важнейших документов общины: религиозных текстов, документов, деловой корреспонденции и даже личных писем. Всего в нем находилось около 250 тыс. уникальных документов. Среди прочего там были найдены: *Дамасский документ*, еврейский текст книги Иисуса сына Сираха и греческий перевод Ветхого завета, выполненный Аквиллой.

1. В иудаизме текст, содержащий Имя Божье, подлежит специальному захоронению.

Мы не знаем точно, когда были сделаны эти списки древних рукописей, но, возможно, они использовались и до IX в. н. э., т. е. еще до того, как эта синагога была построена. Эти находки помогают нам по-новому взглянуть на то, насколько обширен был набор текстов, которые каирские иудеи рассматривали в качестве авторитетных. Книги запрещенные или еретические не могли бы храниться так же, как и книги священные. Почему же еврейская община продолжала использовать и хранить тексты, которые, как это обычно считалось, вышли из синагогального употребления много столетий назад?

Ответ на этот в общем-то частный вопрос непосредственно связан с проблемой критериев каноничности книг Ветхого завета, рассмотрение которых невозможно без обзора и обсуждения сложной, а иногда и противоречивой истории происхождения и формирования канона Ветхого завета в иудаизме и христианстве. Этой теме и будет уделено достаточно большое внимание в данной статье. Кроме того, будут проанализированы и те трудности, с которыми сталкивалась церковь в процессе канонизации. Мы также попробуем обозначить ряд проблем, которые все еще, по-видимому, стоят перед церковью, несмотря на то, что со времени формирования ею канона минуло уже шестнадцать веков. В заключение будут затронуты и некоторые перспективы исследования ветхозаветного канона.

Прежде чем непосредственно перейти к обозначенным вопросам, необходимо напомнить некоторые основные термины и определения.

Канон Священного писания (от греч. κανών — «правило», «принцип») — это корпус книг, признанных церковью богодухновенными и составляющих Священное писание Ветхого и Нового завета. Богодухновенность — сверхприродное действие Святого Духа, побуждавшего людей и содействовавшего им в их стремлении как можно точнее передать Откровение. При этом авторы священных текстов не теряли своей личности, характерных черт и таланта, например поэтического, а также умственных установок и стилистики языка.

Каноническими книгами Ветхого завета мы называем книги, входящие в канон Ветхого завета в иудаизме и в христианстве. *Неканоническими* мы называем книги, входящие в состав Ветхого завета, которые в православной церкви считаются назидательными и полезными для чтения, однако не имеющие такого же значения, как канонические, т. е. не обладающие тем же

авторитетом и ценностью. В католической церкви их называют *второканоническими*, поскольку для католиков они представляют одинаковую ценность с каноническими книгами. *Апокрифами* в православной и католической церквях называют книги, не вошедшие в Библию, но имевшие хождение в различных иудейских кругах периода Второго храма. Протестанты же называют апокрифами неканонические книги православной Библии, рассматривая их как тексты «сокрытые», посторонние, не включенные в канон. Те же книги, которые в православной церкви названы апокрифами, протестанты часто называют ветхозаветными *псевдоэпиграфами*². Такая же терминология по отношению к этим текстам принята и в современной научной литературе.

По каким критериям можно определить каноничность книг Ветхого завета? Принято выделять внутренние и внешние критерии:

1. *Внутренний критерий каноничности*. Он содержится в самой мистической природе церкви, которая признает в Священном писании нечто присущее своей природе, соответствующее ее преданию. Канонизация осознавалась церковью как богочеловеческий процесс, протекающий под воздействием Святого Духа. При этом канон Священного писания не предписывает признание или непризнание тех или иных книг, но скорее свидетельствует об уже совершившемся церковном приятии, выражает и утверждает то, что уже имеется в церковном сознании.

2. *Внешние критерии каноничности*. Относительно книг Ветхого завета обычно указывается, что церковь, с одной стороны, опиралась на труды иудейских раввинов и учителей Закона, составивших свод книг Священного писания, но главным образом руководствовалась тем, как употребляли Священное писание Христос и апостолы. Действительно, они признавали богодухновенность ветхозаветных писаний, что отмечено в ряде новозаветных текстов^{*1, 3}. Однако и Христос, и апостолы, признавая большую часть книг еврейской Библии как Священное писание^{*2}, четко не определяли их канонический статус.

Эти два основных критерия сформулированы в достаточно общем виде. Рассмотрим их подробнее. Для того чтобы понять, чем

*1 Мк 12:36;
Деян 1:16;
2 Пет 1:20;
2 Тим 3:15–18
*2 Лк 22:44; ср.
Лк 11:48–51;
Мф 23:34–35

2. В переводе с древнегреческого — «ложно под-
писанные» или «мнимые».

3. Относительно Нового завета обычно говорят о
трех основных критериях каноничности:

- соответствие книги христианскому «правилу
веры»,

- ее апостольское происхождение,
- признанность и употребление во всей церкви,
т. е. ее кафоличность.

Эти три критерия помогали распознавать авторитетные для всей кафолической церкви книги Нового завета (см., напр.: [Мецгер, 245–251]).

руководствовались иудейские учителя, отбирая канонические книги от всех прочих, нужно проанализировать историю формирования канона Ветхого завета в иудаизме.

Сборники авторитетных текстов в древнем Израиле

На древнем Ближнем Востоке, в том числе и в Израиле, практически любой письменный документ считался очень важным и авторитетным уже в силу того, что только значимая вещь могла быть достойна записи и служить надежным источником, регулировавшим жизнь общины. Как писал С.С. Аверинцев, «в ближневосточных деспотиях особую весомость и полноценность имело написанное слово» [Аверинцев, 200]. Тем не менее в Израиле термин «Писания» (евр. כְּתוּבִים, греч. γραφαί⁴) в отношении священных текстов появился лишь во II в. до н. э. в так называемом *Письме Аристия*^{*1}.

*1 Ер. Arist. 155

Как известно, центральную роль в религиозной, да и государственной жизни Израиля с VIII–VII в. до н. э. играли представители так называемой *девторономистской* или *второзаконнической* традиции. В осознании авторитета священных текстов важны были и реформы иудейского царя Иосии. Именно во время его царствования книга Закона, найденная в тайнике Храма (ок. 622 г. до н. э.), получила авторитетный статус^{*2}. Возможно, книга Второзакония и была той самой книгой Закона, читавшейся в Храме пред всем народом. Усилиями всех этих ревнителей книга священных текстов была поставлена в центр веры Израиля. Однако процесс написания и редакции других текстов, вошедших затем в Пятикнижие, продолжался вплоть до времени реформ Ездры и Неемии (V в. до н. э.). Эти реформы также представляют собой важный этап развития ветхозаветных священных текстов и признания книг Закона в качестве авторитетного текста^{*3}. С этого времени Закон (евр. תּוֹרָה) стал играть важнейшую роль в жизни иудейской общины. На это указывают и два важных письменных свидетельства. Это уже упомянутое *Письмо Аристия* (II в. до н. э.), в котором говорится о том, что в первую очередь на греческий язык были переведены книги Закона (280 г. до н. э.), а также I Макк 1:54–57 (ок. 167 г. до н. э.), где указывается, что именно Закон признавался в качестве сборника священных текстов.

*2 4 Цар 22:8–13

*3 I Езд 9–10,
Неем 8–9

Авторитет других сборников, в которые могли входить книги пророков и прочие тексты, возрастает во время Вавилонского

4. Со времени блж. Иеронима (IV в. н. э.) этот раздел стал называться Ἀγίόγραφα.

плена и в особенности после него — в связи с нуждой в ободрении и утешении иудейской общины. В это время, по-видимому, были составлены наиболее поздние пророческие тексты (книги Аггея, Захарии, Малахии). Как видно из пролога к книге Сираха (180 г. до н. э., ср. 2 Макк 15:9), где впервые фигурирует термин *Закон и Пророки*, большая часть пророческих книг была признана собранием священных текстов примерно к началу II в. до н. э.⁵ Впрочем, эти книги могли позже подвергаться ревизии, редакции и добавлениям (напр., Ис 24–27; Зах 9–14).

Книги, вошедшие в раздел *Писаний* (евр. כְּתוּבִים) — третьей части ветхозаветных текстов, — циркулировали в достаточно свободной форме, их композиция и название не были четко определены как минимум до II в. до н. э. (см. Пролог к книге Сираха, 2 Макк 2:13–15, *Галахическое письмо* (4QММТ 86–103) и Лк 22:44)⁶.

Греческая Библия

Важным этапом в жизни иудейской общины стал перевод Ветхого завета на греческий язык (Септуагинта), выполненный для иудеев диаспоры. Эта работа, выполнявшаяся в Александрии, началась в середине III в. до н. э. с перевода книг Закона и продолжалась вплоть до 130 г. до н. э., когда были переведены книги Пророков и Писаний. Известно, что в Септуагинте текстов больше, чем в еврейской Библии, за счет добавок к некоторым книгам (Даниил, Ездра), а также за счет некоторых дополнительных книг, отсутствующих в еврейской Библии (напр., Послание Иеремии, книга Товита, Псалмы Соломона). Поскольку александрийские евреи, видимо, получали тексты из Палестины, у нас нет оснований считать, что в Александрии почитались священными книги, которые не признавались в Палестине [Pfeiffer, 1:510]. Более того, именно состав Септуагинты может пролить свет на то, какие авторитетные тексты имели иудеи Палестины того времени.

Важно отметить, что у нас нет данных о существовании в Александрии какого-то фиксированного канона в период со II в. до н. э. по II в. н. э. [McDonald, 101]⁷. Возможно, состав Септуагинты вообще никогда формально не фиксировался [McDonald, 206]. Хотя иудеи диаспоры и были подвержены влиянию эллинизма

5. Эти книги вместе с некоторыми другими составили раздел *Пророков* (евр. נְבִיאִים) еврейской Библии.

6. Эти тексты ссылаются на писания Давида (2 Макк; 4QММТ) или Псалмы (Лк 22:44).

7. Краткое изложение теории существования Александрийского канона см., напр., в: [Мень, 25].

более, чем консерваторы из Вавилонии, у нас нет сведений о том, что это как-то отражалось на их представлениях о Священном писании⁸. Однако они, в отличие от евреев Вавилонии, не считали, что пророчество в Израиле иссякло после Ездры, и допускали возможность написания священных текстов и после его времени. Разумным объяснением того, почему в Септуагинте книг больше, чем в еврейской Библии, можно считать следующее: процесс сокращения числа священных книг в Палестине начался позже того времени, когда библейские тексты были переведены на греческий. Иудеи III–II в. до н. э. использовали больше книг, чем затем раввинистический иудаизм.

После возникновения христианства именно Септуагинта очень быстро стала использоваться церковью в качестве первой христианской Библии. Это произошло в первую очередь в силу того, что именно греческий, а не еврейский язык был наиболее употребительным языком греко-римской ойкумены. Септуагинту использовали и для миссии, и для научения, а также для пророческого свидетельства о Христе.

Священное писание в I в. н. э.

Что происходит с еврейской Библией в I в. н. э.? Фарисейские учителя, пришедшие в Палестину из Вавилонии, были более консервативны относительно состава священных текстов, чем учителя палестинские. Возможно, именно они и инициировали процесс стабилизации канона в иудаизме. Гиллель [*McDonald*, 223], имевший огромное влияние на палестинских фарисеев, по-видимому, принимал в качестве священных только тексты от времени Ездры и ранее⁹. Раввины, как ранее и фарисеи, считали, что пророческий дух в Израиле угас после времени Ездры. Иосиф Флавий, сообщая в конце I в. н. э. о двадцати двух книгах Библии, видимо, отражает ту же тенденцию^{*1, 10}.

Однако в Третьей книге Ездры (конец I — начало II вв. н. э.) указывается на собрание из 24 книг, а также на семьдесят других,

8. Более того, Филон Александрийский, например, в основном ссылаясь на книги *Закона*, поэтому формально его канон уже, чем список священных книг, который признавался авторитетным консервативными фарисеями из Вавилонии.

9. Гиллель, живший в начале I в. н. э., был самым известным вавилонским учителем, имевшим огромное влияние на палестинских фарисеев. Его

ученики развили методы толкования библейских текстов, ставшие предтечами раввинистической экзегезы [*McDonald*, 157].

10. Собрание священных текстов Иосифа Флавия включает пять книг *Закона*, тринадцать книг *Пророков* и четыре других текста, полезных для правильного практического поведения.

*1 С. Ар. I. 37–43

предназначенных для премудрых^{*1}. Таким образом, стремление фарисеев ограничить число священных книг не было безусловным в иудейской общине, другие религиозные группы могли признавать в качестве авторитетных большее число текстов, в том числе и тех, что были написаны после времени Ездры. В особенности это касается ессеев, а также кумранитов, которых, по мнению некоторых ученых, можно считать наиболее радикальной и маргинальной ветвью ессейства (см., напр., [Vossaccini, 185–196]). В Кумране были найдены практически все ветхозаветные книги или их фрагменты, за исключением Эсфири и Неемии. Кроме библейских текстов, которые в деталях часто отличаются от Масоретского текста (МТ), там было обнаружено огромное количество другой литературы, как непосредственно кумранского происхождения, так и принесенной извне. Более того, по количеству найденных рукописей небиблейских текстов гораздо больше¹¹. Некоторые из них могли пользоваться в этой общине авторитетом, сравнимым с авторитетом ветхозаветных книг. Прежде всего, это касается *Устава общины*, *Дамасского документа*, *Храмового свитка* и ряда других. Кроме того, в этой общине высоко почитались *Первая книга Еноха* и книга *Юбилеев*, которые не были написаны в Кумране, но попали в общину извне. По-видимому, они рассматривались не как комментарий к библейским книгам, а как самостоятельные и вполне авторитетные откровения.

*1 3 Езд 14:22–48

Поскольку к концу I в. н. э. пути христианства и иудаизма разошлись, церковь практически не заботилась о канонических вопросах в течение несколько столетий. В связи с отделением от синагоги ранние христиане уже не испытывали на себе влияние иудейских споров о каноне. Они также не стали делить Ветхий завет на три раздела, как это было сделано в еврейской Библии, поскольку на тот момент такая структура еще не была четко определена¹². Однако христиане заимствовали от иудеев отождествление числа книг Священного писания с числом букв еврейского алфавита.

Стабилизация и фиксация библейского канона в иудаизме

После разрушения Храма в 70 г. н. э. в иудаизме стало доминировать фарисейское движение, составившее основу формировавшегося раввинистического иудаизма. Именно фарисеи повлияли

11. Из примерно 800 рукописей и отрывков 650 — небиблейские тексты.

12. Так, в I в. н. э. тексты Библии в их совокупности могли иногда определяться как *Закон и Пророки*.

на постепенное уменьшение числа священных книг и на их последующую фиксацию. После прекращения храмовых жертв рабби Иоханан бен Заккай попросил у римских властей разрешение на открытие религиозной академии в галилейском городке Ямнии. Около 90 г. н. э. там собрался Синедрион, который обсуждал вопросы выживания иудейской общины после потери Храма. Среди исследователей ветхозаветного канона бытует мнение, что, кроме всего прочего, иудейские учителя приняли на этой встрече (или, как ее иногда называют, соборе) решение о том, какие книги будут входить в канон еврейской Библии. Однако достоверных сведений о том, что на этом заседании были приняты какие-то окончательные решения, нет. Более того, странно было бы представить себе какую-то группу учителей, которая могла бы в это время авторитетно говорить за всех иудеев Палестины и диаспоры. Впрочем, раввины действительно могли попытаться ограничить состав священных книг за счет уменьшения влияния апокалиптических текстов, которые использовали различные мессианские движения, в том числе христиане, а позже и Бар Кохба¹³.

Откуда взялся «миф» о Ямнийском каноне, столь быстро распространившийся среди исследователей? Некоторые утверждали, что он стал плодом творчества христианских ученых, однако Давид Ауни в свое время убедительно показал, что его истоки иудейские. Он обратил внимание на появившуюся в 1871 г. публикацию иудейского ученого Генриха Греца [*Graetz, 147–173*], который, возможно, в свою очередь, опирался на сочинение *Tractatus theologico-politicus* (1670 г.) Баруха Спинозы [*Aune, 491–493*]. Грец вслед за Спинозой утверждал, что состав Священного писания в иудаизме был определен в конце периода Второго храма и был утвержден фарисеями, которые действовали в качестве «собора», приняв официальные решения о библейском каноне. Эти сведения основываются на различных раввинистических текстах, прежде всего на отрывке из трактата Мишны *Ядаим* 3. 5. Однако в этом тексте речь идет лишь о вопросе сакрального статуса для некоторых книг, например,

13. В связи с поражением Бар Кохбы, руководителя восстания 132–135 гг., признававшегося некоторыми раввинами Мессией («Бар Кохба», «сын звезды» — мессианский титул), апокалиптические тексты, которыми обосновывалось его мессианство, стали считаться неистинными. Это вело к снижению их популярности и потере статуса

богодуховенных. В раввинистических же кругах, унаследовавших фарисейские традиции, в ходу был список книг, где апокалиптическая и эсхатологическая составляющие были сильно урезаны (из них остались лишь книга Даниила и Ис 24–26). В Мишне и талмудической литературе апокалиптических мотивов уже практически не остается.

Эсфири, Экклезиаста, Песни Песней и Иезекииля. На основе этого и некоторых других свидетельств раввинистических текстов делался вывод о том, что группа фарисейских учителей во главе с рабби Елиезером бен Азарией, встретившись в Ямнии, приняла окончательное решение о каноне священных книг. Однако, судя по всему, это не так, поскольку споры о составе канона (в особенности о книгах раздела *Писания*) продолжались в последующие столетия вплоть до VI в. н. э. Мы встречаем полемику о составе канона и в Талмуде. Более того, находки, сделанные в Каирской Генизе, показывают, что и в IX в. н. э. иудеи использовали весьма обширный набор текстов. Возможно, для каирских иудеев канон был все еще гораздо шире, чем для раввинов Палестины.

Тем не менее процесс закрытия канона в иудаизме начинается в конце I в. н. э. Это делает то же поколение учителей, которое занималось Мишной. Они считали каноническими те книги, которые были написаны, как они считали, во времена Ездры и Неемии или ранее. Именно эти тексты, по их мнению, определяли и отражали смысл того, каким должен быть Израиль. Важна история народа от сотворения мира до возвращения из Плена. Это учение открывается в *Торе* и других книгах вплоть до реформ Ездры и Неемии, реализовавших *Тору* как закон жизни обновленной общины. Ясное указание на канон из двадцати четырех книг, распределенных по трем разделам, как и сам список этих книг, появляется в *барайте* к трактату Вавилонского талмуда *Бава Батра* 14b–15a в конце II в. н. э.

Какие же книги считались священными среди раввинов? В первую очередь, это, конечно, *Тора*, занимавшая центральную роль не только в раввинистических, но и в других кругах иудаизма (Филон, Кумранская община). Для некоторых иудейских групп, таких как Самаритянская община или саддукеи, *Тора* так и осталась единственным авторитетным корпусом текстов. Кроме того, раввины, как и некоторые другие группы, считали священными также книги раздела *Пророки*, хотя их статус был ниже, чем статус *Торы*. Отношение к книгам раздела *Писания* было разным. Так, например, некоторые тексты были запрещены раввинами для публичного чтения. С другой стороны, иногда в раввинистической литературе цитируется книга Иисуса сына Сираха^{*1}. Найдены фрагменты этой книги и в Кумране. Такое разнообразие говорит о том, что границы канона в то время еще не были закрыты. Если некоторые учителя, например, рабби Акива,

^{*1} Вавилонский Талмуд, Хагига 13a, 7c; Йевамот 63b и др.

запрещали пользоваться этой книгой¹⁴, то другие считали ее вполне авторитетной¹⁵.

Критерии каноничности Священного писания в иудаизме

Каковы внешние критерии каноничности книг Священного писания для иудаизма? Из основных, пожалуй, можно назвать следующие: 1) дата (не позже времени Ездры), 2) язык (написанные на древнееврейском), 3) место написания (только в Израиле), 4) возможно, также имела значение богословская верность текста Торе. Однако для некоторых попавших в канон книг эти критерии не срабатывают. Кажется, что логичнее было бы включить в канон такие книги, как Премудрость Соломона или книгу Сираха, но исключить Экклезиаста. С другой стороны, непонятно, почему книга Эсфири включена в канон, а книга *Юбилеев* или *Заветы двенадцати патриархов* — нет. Другие, неявные критерии могли быть связаны с тем, использовалась ли та или иная книга еретическими группами, мессианскими движениями или христианами.

Джон Бартон — один из современных исследователей канона — высказал предположение еще об одном «скрытом» критерии каноничности, которым могли пользоваться раввины. В I в. н. э. ими ставилась под вопрос каноничность следующих трех книг: Эсфири, Песни Песней и Экклезиаста. Все эти книги не содержат священного Имени Божьего, *Тетраграмматона*. Более того, в книге Эсфирь вообще нет слова «Бог». Этим они отличаются от других книг еврейской Библии [Barton, 116]. Проблема, таким образом, могла заключаться не в том, что содержание указанных книг как-то противоречит раввинистическому богословию, а в том, что в их тексте не содержится священное Имя. Действительно, в раввинистических дискуссиях о том, какие книги священны, речь часто идет о том, что священными текстами могут считаться только те книги, которые оскверняют руки. Иными словами, эти свитки настолько святы, что прикасающийся к ним человек нуждается в очищении, поскольку входит в область сакрального. Известно, что произнесение Имени Божьего, кроме того случая, когда первосвященник делал это в день Очищения, считалось осквернением Имени. Возможно, схожая регламентация

14. Возможно, это связано с тем, что этим текстом пользовались некоторые оппозиционные иудейские движения, а также христиане.

15. Поскольку книга Сираха практически отрицает возможность воскресения, да и вообще жизни после смерти, это могло сыграть решающую роль для ее последующего статуса.

распространялась и на священные книги: если человек ритуально профанный (или нечистый) брал в руки священный текст, он становился нечистым, как это было бы при произнесении святого Имени, поскольку это Имя присутствует в данном тексте. Косвенным доказательством того, что подобная практика в иудаизме действительно была распространена, может служить тот факт, что в кумранских рукописях несвященных текстов в цитатах из Ветхого завета опущено Имя Божье и вместо него следуют четыре точки. Бартон делает предположение, что, возможно, раввины считали каноничной ту книгу, в которой легитимно писать Тетраграмматон¹⁶. Таким образом, в иудаизме священными могли считать те книги, в которых содержится святость, т. е. Имя Божье. Почему же шел спор о Эсфири, Песни Песней и Экклезиасте? По-видимому, к концу I в. н. э. они все же почитались авторитетными и вопрос состоял в том, относиться ли к ним так же, как к книгам, которые содержат Имя Божье, или нет.

Стабилизация и фиксация библейского канона в христианстве

ОТНОШЕНИЕ К ВЕТХОМУ ЗАВЕТУ ХРИСТА И АПОСТОЛОВ

Состав Ветхого завета, особенно той его части, что относится к третьему разделу еврейской Библии, оставался нестабильным и во время земной жизни Иисуса Христа, и позже. Поскольку христианские общины возникают в тот момент, когда процесс отбора священных книг еще продолжался, некоторая неясность в разделе *Писаний* была унаследована христианством от иудаизма того времени. Конечно, бóльшая часть текстов, ставших впоследствии священными, была уже авторитетной во время земной жизни Христа. Однако Он никогда специальным образом не обсуждал вопрос статуса священных книг и не цитировал всех текстов, известных нам из наших изданий Ветхого завета. Разумеется, нельзя сказать, что всякое писание, процитированное в Новом завете, автоматически должно считаться священным. Примером тому может служить цитата из греческого поэта Эпименида, приведенная апостолом Павлом^{*1}. С другой стороны, если некий текст цитируется как авторитетный («как написано»,

*1 Тит 1:12, ср.
Деян 17:28

16. Надо заметить, что кумранский *Храмовый свиток* содержит Тетраграмматон, что может указывать на священный статус этого текста в кумранской общине.

«как говорит Писание» и пр.), то легче предположить, что для автора, который его цитирует, он имеет статус священного¹⁷. Впрочем, нельзя также делать преждевременные выводы, утверждая, что если тот или иной текст Ветхого завета не цитируется в Новом, то он не был авторитетным для Иисуса или апостолов. Действительно, есть тексты, которые в Новом завете цитируются чаще других: книги Закона, книга пророка Исаи, Псалтирь, книга Премудрости Соломона. Однако само богословие древней церкви немислимо без богословия Ветхого завета, причем взятого во всей его совокупности, а не только в виде избранных текстов. Тем не менее можно составить и списки тех ветхозаветных книг, к которым прямо или косвенно обращался Христос. В речах Иисуса выявлены ссылки на 23 книги¹⁸, среди которых наиболее часто цитируются Псалмы, книга Исаи, Второзаконие.

ОТНОШЕНИЕ К ВЕТХОМУ ЗАВЕТУ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Поскольку вплоть до конца I — начала II вв. н. э. христиане еще не имели своих собственных писаний, предпочитая устные традиции письменным документам об Иисусе, и не рассматривали имевшиеся апостольские послания или логики как священные тексты, лишь книги Ветхого завета почитались церковью в качестве Священного писания. Христиане верили, что Христос уже присутствует в мире Ветхого завета, который содержит в себе христианское благовестие [*Barton, 75*]¹⁹. Слова и дела Иисуса были предвозвещены в Ветхом завете, который имеет ценность в ту меру, в какой он говорит о Христе. Считая Ветхий завет авторитетным, ранние христиане цитируют его лишь фрагментарно, в то время как на новозаветные тексты, еще не получившие статус священных, ссылаются гораздо чаще. Тем не менее Ветхий завет включает в себя совокупность Божьего замысла о мире и Израиле, и этот замысел осуществляется в полноте в личности, жизни и делах Иисуса Христа. В этом плане новозаветные авторы

17. Исследователь канона должен избегать некоторых методологических искушений. Например, из факта цитирования той или иной книги делать вывод, что она известна автору в качестве священной. Данный факт не обязательно предполагает священный статус текста. В целом следует с осторожностью делать заключения о том, являлся ли тот или иной текст священным или нет. Нужно внимательно анализировать все контексты

и аллюзии, связанные с этим текстом, причем не только в Новом завете, но и у ранних церковных авторов.

18. Пятикнижие, книги пророков Исаи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, восемь из двенадцати Малых Пророков, Псалмы, Притчи, книга Иова, книги Паралипоменон.

19. 2 Клим 3. 5, 13. 2 указывает на то, что Христос говорит через весь Ветхий завет.

видели свою преемственность по отношению к писаниям Ветхого завета, а новозаветные книги дают нам много информации о том, какие ветхозаветные тексты были наиболее важны для ранней церкви.

В раннехристианском цитировании Ветхого завета есть важная особенность: в отличие от систематических иудейских комментариев, традиция которых зарождается в это же время, новозаветные авторы, как правило, цитируют Писание, не проводя углубленной экзегезы. Очень редко случается, что в Новом завете объясняются какие-то отрывки из Ветхого завета. Он рассматривается постольку, поскольку цитируется в речениях Господа или же как пророческое слово о Нем. Павел в 2 Кор 3:12–18 говорит о том, что Ветхий завет может быть правильно понят только через Иисуса Христа. Сам Иисус использует Писание не для научного толкования, а для подкрепления Своего учения.

Кроме того, в Новом завете, а затем и у мужей апостольских и других раннехристианских авторов цитируются или упоминаются некоторые неканонические и псевдоэпиграфические книги²⁰, поскольку и христианская, и иудейская мысль того времени еще близки друг ко другу. Все это указывает на то, что и во II в. н. э. состав канона не был определен и список священных книг был еще достаточно подвижен.

НАЧАЛО СТАБИЛИЗАЦИИ ВЕТХОЗАВЕТНОГО КАНОНА В ХРИСТИАНСТВЕ

Итак, новозаветное и раннехристианское использование Ветхого завета было избирательным, поскольку оно было призвано подтвердить те или иные основы христианской веры. Ситуация начинает меняться во II в. н. э. в связи с вызовом Маркиона, который просто изъясил Ветхий завет из употребления как ненужный и неавторитетный текст. Тогда христиане были вынуждены задуматься о значении полученного от синагоги наследия. Таким образом, Маркион, по-видимому, косвенно инициировал начало стабилизации христианского канона Ветхого завета.

20. Мк 10:19 — Сир 4:1; 2 Тим 2:19–20 — Сир 17:26; Рим 1:24–32 — Прем 14:22–31; Рим 5:12–21 — Прем 2:24; 1 Кор 2:9 — Вознесение Исаяи 11:34 (как Писание!) или потерянный *Апокалипсис Илии* (на основе Ис 64:3); Иуд 14 явным образом упоминает Еноха как пророка и цитирует 1 Ен. 1. 9; 2 Пет 2:4

и 3:6 обнаруживает знание 1 Ен.; Евр 1:3 ссылается на Прем 7:25–26; Иак 4:5 цитирует неизвестный текст как писание; *Жизнь Адама и Евы*, а также *Апокалипсис Моисея* тоже могли быть известны авторам Нового завета [McDonald, 195].

В церквах на Востоке предпочитали более короткий список книг, ссылаясь на 22 или 24 книги²¹. Мелитон Сардийский, перечисляя книги Ветхого завета, пропускает Эсфирь и Неемию, но прибавляет Премудрость Соломона. Остальные книги он кое-где приводит, но не в их обычном порядке. Ориген сообщает о списке из 22 книг, принятых у иудеев, упоминая и некоторые неканонические тексты (послание Иеремии, 1–3 Макк), а также говорит о книгах Иудифи, Товите и Премудрости Соломона. Здесь он, возможно, опирается на известное высказывание Иосифа Флавия: «У нас нет мириад несовместимых книг, которые противоречили бы одна другой. наших книг, которым действительно можно верить, только двадцать две»^{*1}. Тем не менее Ориген добавляет к каноническим книгам послание Иеремии и книгу Варуха.

*1 С. Ар. I. 8

Интересно, что в дебатах с иудеями христиане использовали список книг, почитавшихся авторитетными у иудеев, а для своих собственных нужд, например для поучения и богослужения, использовали более широкий свод книг. Так, Ориген в своем *Послании к Африкану* пишет, что важно указать на отличия в каноне, чтобы «в нашей полемике с иудеями мы не цитировали отрывки, отсутствующие в текстах, но зато ссылались на те части, которые есть в их текстах, но которых нет в наших»^{*2, 22}.

*2 Ер. Аф.

ФИКСАЦИЯ КАНОНА ВЕТХОГО ЗАВЕТА В ХРИСТИАНСТВЕ

Решающее значение для утверждения канона Ветхого завета на Востоке имело 39-е послание *О праздниках* Афанасия Великого^{*3}, написанное им в 367 г. Оно говорит о 22-х книгах Ветхого завета, включая в его состав книги Иеремии (помимо Плача, также и послание Иеремии) и книгу пророка Варуха, но исключая при этом книгу Эсфирь. Затем Афанасий упоминает «другие книги, не введенные в канон, но назначенные отцами для чтения катехуменам и желающим огласиться словом благочестия: Премудрость Соломонова, Премудрость Сирахова, Эсфирь, Иудифь и Товит»^{*4}. Кирилл Иерусалимский (315–386 гг.) в своих *Огласительных поучениях* рекомендует пользоваться Септуагинтой, поскольку она написана по вдохновению Духа Святого, но остерегает читать

*3 Ер. fest. 39

*4 Ер. fest. 39. 3–4

21. Примечательно, что на краткий, родственный иудейскому канону список книг Ветхого завета (22 или 24 книги) ориентировались те церковные писатели, которые были географически связаны с иудейскими общинами и, возможно, испытывали косвенное влияние иудаизма в этих вопросах.

22. Возможно, одной из целей составления знаменитых Оригеновых *Гексаплов* была именно апологетическая.

«апокрифические книги», т. е. те, что не принадлежат к двадцати двум книгам, принятым у евреев. Между тем в списке, сделанном Кириллом, книга Иеремии включает в себя книгу Варуха и Послание, которые он рассматривает как единое целое. С этого времени слово «канон», которое до того использовалось только для правила веры (*regula fidei*)²³, стало термином для обозначения закрытого собрания священных текстов.

Канон Апостольских правил (ок. 380 г.), известный как 85-е Апостольское правило, включил в состав Ветхого завета, помимо двадцати двух книг еврейского канона, три книги Маккавеев. Кроме этого, в нем указывается на полезность изучения книги Иисуса, сына Сираха. О каноне из двадцати двух книг упоминают Григорий Богослов и Амфилохий Иконийский, хотя первый не включает в их число книгу Эсфирь, а второй говорит о ней как о книге, что включается в канон лишь некоторыми. Лаодикийский собор (363 г.) в целом следует упомянутому выше 39-му письму Афанасия. Наконец, Карфагенский собор, состоявшийся в 419 г., принял 37-е правило, согласно которому в канон Ветхого завета, помимо книг, известных в еврейском оригинале, были включены также Премудрость Соломона, Товит и Иудифь. Упомянутые выше перечни, начиная с правила Лаодикийского собора, были утверждены в 692 г. на Трулльском соборе в его 2-м правиле (Трулл. 2).

Стоит отметить, что причины, по которым церковные писатели предпочитали те или иные неканонические книги и отвергали псевдоэпиграфы, не ясны из их текстов и предложенных ими списков. В связи с этим некоторые исследователи канона предлагают ввести новые термины:

- Канон первого типа (*Canon 1*) — нефиксированный канон, который представляет собой собрание авторитетных писаний и устных преданий. Именно такой тип канона существовал в первые века христианства.
- Канон второго типа (*Canon 2*) — это фиксированное или стабилизированное собрание писаний, в котором ничего уже более не может быть изменено [McDonald, 55–57].

Процесс стабилизации канона Ветхого завета происходит во II–IV в. н. э., т. е. вплоть до начала Константиновской эпохи. В этот период он существует еще как канон первого типа.

23. В древнем мире слово «канон», изначально означавшее измерительную трость, употреблялось во многих сферах жизни, включая искусство, музыку, архитектуру и литературу.

Фиксация же ветхозаветного канона, или формирование канона второго типа, завершается примерно в то же время, когда решаются и вопросы канона Нового завета, т. е. во время правления императора Константина, инициировавшего многие важные церковные решения. Будучи римским императором, он, конечно, хотел гармонии и единообразия, считавшихся образцом жизни римского общества с эпохи *Pax Romana*. Это стремление к унификации затронуло не только вопросы догматики, но и вопросы библейского канона. Можно говорить о том, что закрытие канона произошло не без влияния государства, желавшего единообразия христианской жизни (в том виде, как оно его понимало). В такой ситуации богословские установки, к которым церковь пришла примерно в это же время, также могли сыграть очень важную роль в формировании и закрытии канона Священного писания.

На Западе канон Ветхого завета рассматривался шире. Августин (354–430 гг.), епископ Гиппонский, в *De Doctrina Christiana* ^{*1} упоминает о многих неканонических текстах вдобавок к каноническим книгам (итого 44 книги). Блаженный Иероним Стридонский (342–420 гг.) в *Incipit Prologus in Libro Regum*, напротив, говорит сначала о двадцати двух книгах Ветхого завета, а затем указывает и на число двадцать четыре, соответствующее перечню из *барайты* к *Бава Батра* 14b–15a, и делит их, согласно иудейской практике, на три части. При этом 24 книги символически соответствуют у него двадцати четырем старцам из книги Откровения ²⁴. Иероним перечисляет пять книг *Закона*, восемь книг *Пророков*, одиннадцать книг *Писаний*. Он разделяет все ветхозаветные книги по трем категориям: (1) канонические; (2) учительные, но не канонические; (3) апокрифические. Интересно, что Иероним опускает *Эсфирь* в списке канонических книг и включает ее вместе с *Премудростью Соломона*, книгой *Сираха*, книгами *Иудифи* и *Товита*, *Дидахе* и *Пастырем Ермы* в категорию учительных ²⁵. Однако мнение Августина оказывается

*1 De doc. Christ.
2. 8. 13

24. «Так равно распределяются двадцать две книги Ветхого закона, т. е. пять Моисеевых, восемь пророческих, девять агиографов. Хотя иные обычно вписывают Руфь и Киноф (т. е. книга Плач Иеремии. — *Ред.*) среди агиографов и считают, что количество книг надо увеличить на две, ибо Иоанн в Апокалипсисе показывает старцев, которые поклонились Агнцу и приняли на чело венцы, стоя перед четырьмя животными, имеющими очи спереди и сзади, т. е. на прошлое и будущее,

и неослабно восклицая “Свят, свят, свят Господь Бог всемогущий, Который был и есть и будет”, в числе двадцати четырех». Incipit Prologus Sancti Hieronimi in Libro Regum (Иероним Стридонский. Прологи к книгам Царей).

25. Иларий Пиктавийский (315–367 гг.) в Instr. Ps. следует Оригену, но добавляет Товит и Иудифь, чтобы иметь 24 книги, ибо такое число букв у греков.

приоритетным, что видно из ряда официальных документов Западной церкви. Самые важные из них — это послание папы Дамаса I *De explanatione fidei* *¹ (382 г.), определения Гиппонского (393 г.) и Карфагенских (397 и 419 гг.) соборов. Решающее значение здесь имел первый из названных документов, вошедший в состав документов Римского собора (382 г.). Он определяет канон Ветхого завета в составе 44-х книг. Этот список и порядок следования был канонически закреплён в католической церкви и вошёл в корпус документов Ферраро-Флорентийского собора (1438 г.). В связи с полемикой с протестантами относительно канона Ветхого завета, Тридентский собор (1546 г.) провозгласил *Декрет о принятии Священных книг и Предания*, которым подтвердил прежний состав ветхозаветных книг в *Вульгате* — переводе книг Священного писания на латинский язык, выполненном блж. Иеронимом. I Ватиканский собор в конституции *Dei Filius* вынес специальное определение: «Если кто-либо не принимает книги Священного писания как священные и канонические во всей их полноте и во всех их частях такими, как они перечислены святым Тридентским собором, или отрицает, что они богодухновенны, то да будет отлучен» *².

*¹ DH 179–180

*² DH 3029

Следует заметить, что церковные соборы, обсуждавшие вопросы канона, не определяли, какие книги нужно считать каноническими, но лишь закрепляли практику, уже существовавшую в церквях, т. е. свидетельствовали о том, что церковь считает авторитетным. Основные решения касались периферийных частей канона и следовали после длительной практики рецепции книг в церковных общинах.

В дальнейшем канонисты (например, Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон) прилагали усилия по согласованию возникавших противоречий. В XVII–XVIII вв. в русской и греческих церквях под влиянием споров между протестантами и католиками относительно каноничности некоторых книг существовали тенденции к признанию каноничности только тех книг, которые входят в иудейский канон. Так, в 1629 г. патриарх Кирилл Лукарис обнародовал свои взгляды, которые во многом находились под влиянием идей Реформации. Он предложил отделить неканонические книги, называемые им апокрифами, поскольку у них нет такого же авторитета от Святого Духа, как у книг канонических. Константинопольский (1672 г.) и Иерусалимский (1672 г.) соборы признали канон в составе и объеме, принятом Лаодикийским собором. Неканонические книги, в исповедании Кирилла Лукариса

названные «апокрифами», были признаны частью Священного писания. Они не каноничны, но полезны, вследствие их «доброто и целомудренного» содержания, и поэтому не должны быть отвергаемы.

Примечательно, что эфиопская церковь включила в свой канон не только ряд неканонических книг, но и некоторые псевдоэпиграфы — книгу *Юбилеев* и *Первую книгу Еноха*, а также книгу *Псевдо-Иосифа* (на основе произведений Иосифа Флавия) [Павлов, Сомов, 750].

Нельзя обойти вниманием и историю канона в церквях Реформации. В них канон книг Ветхого завета признали в объеме и составе, принятом в иудаизме. В Цюрихском издании Библии (1529 г.) неканонические книги были напечатаны отдельно от канонических, в изданиях с переводом Лютера (начиная с 1534 г.) они названы «апокрифами». Лютер предлагал исключить из канона книги Эсфири, Экклезиаста и Паралипоменон. Андреас Боденштайн (Карлштадт) (1480–1541 гг.), говорил, что книга Варуха, а также неканонические места книг Даниила и Есфири наполнены апокрифическими сказаниями. В формуле Конкордии (1552 г.), в Галликанском (1559 г.), Англиканском (1562 г.) и Гельветском (1564 г.) исповеданиях каноническими признаются только книги еврейской Библии, а остальные — «полезными и назидательными, но не авторитетными для учения веры». В дальнейшем в протестантской среде распространилась идея полного их вывода из состава Библии. В лондонском Библейском обществе было решено (3 мая 1826 г.) печатать и распространять Библию только в объеме канонических книг. С тех пор большая часть протестантских изданий придерживается этого решения, хотя иногда неканонические книги публикуются как приложения и обозначаются как «апокрифы».

Проблемы канона книг Ветхого завета и перспективы дальнейших исследований

Обозначим теперь и ряд проблем, которые все еще стоят перед церковью относительно канона книг Ветхого завета.

СТАТУС НЕКАНОНИЧЕСКИХ КНИГ

Вопрос о неканонических книгах все еще ждет своего разрешения. Само их наименование несколько условно. Так, на Востоке

с древних времен имеется практика чтения некоторых из них²⁶ за богослужением, что является скорее свидетельством в пользу их каноничности. Действительно, литургическое использование текстов выполняет функцию передачи божественного откровения. В связи с этим встает вопрос о том, как церковь определяет канон: описательно (сколько книг и какие) или функционально (как свое свидетельство о том, что священные тексты исполняют роль передачи божественного откровения) [Сканлин, 37–38]? Критерий литургического использования, по существу, весьма относителен — некоторые канонические книги вообще никогда не читаются за богослужением (например, Левит, Руфь), а те, что используются, почти всегда прочитываются лишь выборочно²⁷.

ТЕКСТ ЦЕРКВИ ИЛИ ТЕКСТ СИНАГОГИ?

Когда мы говорим, что в выявлении канона Ветхого завета церковь опиралась на мнение иудейских раввинов, следует задать вопрос, почему христиане, получив в качестве Священного писания Септуагинту — в то время, когда в иудаизме состав священных книг еще не был полностью определен и оставался подвижным, — стали затем ориентироваться на список книг, считавшихся авторитетными в иудейской общине более позднего времени? Раннее христианство, веря в то, что пророческая традиция продолжается, использовала в качестве авторитетных текстов как неканонические книги, так, возможно, и ряд псевдоэпиграфов (ср. Иуд 14 и 1 Ен. 1. 9). Эта вера в продолжающееся откровение стала затем одним из оснований для принятия новозаветных текстов в качестве богодухновенных. Кроме того, безусловное предпочтение Септуагинты как богодухновенного перевода могло бы предполагать и авторитетность тех книг, которые входили в нее, но не попали в состав еврейской Библии. Действительно, многие ранние церковные писатели свободно цитировали книги, не входившие в еврейский канон. Судя по всему, впоследствии в вопросах авторитета книг Ветхого завета христиане стали больше ориентироваться на современную им иудейскую общину, что привело к отделению книг, ставших каноническими, от неканонических, т. е. низших по своей авторитетности.

26. Книга Премудрости Соломона, книга Даниила, книга Варуха, молитва Манассии, три книги Маккавейские.

27. Исключение составляет Псалтирь.

Но даже при общем предпочтении христианским Востоком еврейского канона некоторые вопросы тем не менее оставались открытыми. В пределах списка из двадцати двух книг все же сохранялась вариативность. Поэтому, в частности, существующие перечни и не совпадают друг с другом.

С КАКОГО ТЕКСТА ПЕРЕВОДИТЬ ВЕТХИЙ ЗАВЕТ?

До сих пор мы говорили о том, сколько книг входит в канон Ветхого завета. Однако возникает вопрос и о том, какой вариант текста должен считаться каноническим, греческий или еврейский? Дело в том, что в Септуагинте в ряде книг, по сравнению с их еврейской версией, имеются разночтения и вставки, часто очень пространные.

Отсюда вытекает и вопрос о том, с какого текста следует делать христианский перевод Ветхого завета? В русском Синодальном переводе был выбран промежуточный вариант: добавление в перевод с еврейского вставок из греческого текста²⁸. Между тем современные русские переводы этой практики уже не придерживаются, предпочитая, как и другие современные переводы, использовать только еврейский текст.

Проблема выбора текста для перевода усугубляется также и тем, что текст Септуагинты с течением времени претерпевал изменения. Так, в IV в. н. э. в обращении находились три рецензии греческого текста Ветхого завета: кесарийская, антиохийская и египетская. В 1935 г. в Штутгарте под редакцией Ральфса вышло критическое издание Септуагинты, однако и оно нуждалось в переработке. В период с 1931 по 2006 гг. было выпущено 26-томное Геттингенское издание Септуагинты (*Göttingen Septuagint*), которое пришло на смену изданию Ральфса и стало самой современной и авторитетной критической публикацией греческого Ветхого завета, основанной более чем на 120 рукописях.

С еврейским текстом Ветхого завета также все обстоит непросто. Имея дело с еврейской Библией, мы обычно подразумеваем так называемый Масоретский текст (МТ), основанный на рукописях, гораздо более молодых, чем тот текстовый вариант, который использовался при переводе на греческий язык. МТ, который воспроизводится в печатных изданиях еврейской Библии,

²⁸. Подробнее об этом см. с. 42–50 настоящего издания. — *Прим. ред.*

по сути является средневековым представителем одной из групп древних текстов еврейской Библии. Сама Масора (традиция установления точного произношения, написания и изложения текста еврейской Библии) была разработана в период VII–XI вв. н. э. [Тов, 20]. МТ отражает текстовую традицию, принятую в раввинистической среде. В I в. н. э. эта форма текста вытеснила все прочие, однако она является лишь одной из многих текстовых традиций, существовавших в период Второго храма. Кроме того, как замечает Э. Тов, сам термин МТ неточен. Во-первых, он фактически относится только к традиции Бен-Ашера, т. е. представляет только Тивериадскую ветвь, а во вторых, МТ не выражен в каком-то одном источнике, поскольку к этой семье принадлежит много текстов, отличающихся друг от друга в деталях [Тов, 20].

Таким образом, вопрос о текстологической основе нового русского перевода Ветхого завета остается открытым.

Некоторые перспективы исследования канона Ветхого завета

КУМРАНСКИЕ НАХОДКИ

В XX в. произошли очень важные археологические открытия. Прежде всего это относится к находкам в Кумране, где было обнаружено довольно много библейских рукописей и отрывков [Тов, 95]. Эти рукописи значительно расширили наше знание о тексте Библии в период Второго храма, поскольку ученые получили в руки наиболее древние из дошедших для нас текстов Ветхого завета, в которых содержатся неизвестные ранее чтения, помогающие лучше понять детали и смысл библейского текста. Появились возможности по-новому взглянуть на текстуальное разнообразие Ветхого завета, а также реконструировать древнееврейский источник Септуагинты. По-видимому, будущие переводы Ветхого завета могут использовать данные этих важнейших находок.

КАНОН, ТЕКСТЫ «МЕЖЗАВЕТНОГО ПЕРИОДА» И ИСТОРИЯ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Как было сказано выше, в I в. н. э., когда еще не существовало единого списка авторитетных книг Ветхого завета, различные иудейские религиозные группы имели свои собственные собрания библейских книг. В связи с этим для изучения иудейских традиций, оказавших влияние на новозаветных и раннехристианских

авторов, необходимо тщательное исследование не только канонических и неканонических книг Ветхого завета, но и тех текстов, которые, судя по всему, были авторитетными в различных иудейских религиозных группах.

После находок в Кумране стало очевидно, что следы терминологии этой группы прослеживаются в ряде текстов Нового завета, в том числе у апостола Павла («оправдание», «плоть и дух», «совершенство», «истина», «тайна») и у апостола Иоанна («сыны света», «Дух Истины», «свет и тьма»). Сложно сказать, имели ли ессеи непосредственное влияние на новозаветных авторов. Возможно, эти термины использовали многие иудейские религиозные группы того времени. В тексте Нового завета можно увидеть и влияние *Первой книги Еноха*, которая могла быть авторитетной не только в закрытом сообществе кумранской общины, но и в более широких кругах иудаизма. В первую очередь это касается Послания Иуды, которое цитирует 1 Ен. 1. 9 как авторитетный текст^{*1}. Кроме того, в Иуд 1:6 автор Послания использует традицию, зафиксированную в так называемой книге Стражей (первая часть 1 Ен.), предполагая, что его читатели вполне с ней знакомы. Эта же тема, вероятно, поднимается в 2 Пет 2:5–8, а также, возможно, и в 1 Пет 3:19–20. Следы истории о падших ангелах, отраженной в книге Стражей, видны и в других новозаветных текстах (например, Лк 10:18 — о падении сатаны). Более того, влияние этой легенды заметно и у некоторых раннехристианских авторов, например, в «правиле веры» Ириния Лионского^{*2} [McDonald, 295]. Заметно влияние 1 Ен. и в новозаветном термине «Сын Человеческий», в образах грядущего Царства, последнего Суда и Второго пришествия.

Под вопрос можно поставить и термин «тексты межзаветного периода», поскольку само определение этого периода нечетко. Обычно так определяли иудаизм от 200 г. до н. э. до 200 г. н. э. Однако, например, ветхозаветная книга Даниила была закончена ок. 165 г. до н. э., а одна из самых ранних книг Нового завета, 1 Фес, — ок. 50 г. н. э. Кроме того, этот термин предполагает, что иудейская литература, возникшая в данный период, как бы вторична по отношению к книгам Ветхого завета. Однако, как мы видели, в 200 г. до н. э. иудейский канон еще не был зафиксирован. Ветхозаветные псевдоэпиграфы, написанные в это время, выражают многие аспекты иудейской веры, они не могут рассматриваться как «сектантские», поскольку ранний иудаизм не был нормативным, централизованным и ортодоксальным [Charlesworth, 13–14, 61].

*1 Иуд 1:14–15

*2 Ad. haer.

1. 10. 1, ср. 3. 4. 2

Таким образом, для понимания того, какие тексты были авторитетными во время написания Нового завета, необходимо тщательное исследование не только канонических и неканонических ветхозаветных текстов, но также и всевозможных апокрифов и псевдоэпиграфов, дошедших до нас от различных иудейских религиозных групп. Эти тексты не просто дают нам представление о той среде, в которой рождалось христианское предание. Они во многом сами влияли на формирование этого предания.

Выводы

В то время как внутренний критерий каноничности книг Ветхого завета содержится в самой мистической природе Церкви, осознававшей процесс канонизации как богочеловеческий процесс, протекавший под воздействием Святого Духа, внешние критерии каноничности (опора на труды иудейских учителей, составивших свод книг Священного писания для иудейской общины, употребление библейских текстов Христом и апостолами) принято формулировать в достаточно общем виде. Обзор истории канона в иудаизме показывает, что центральную роль в жизни общины Израиля со времен Ездры и Неемии (V в. до н. э.) стало играть Пятикнижие Моисея — книги *Закона*. Большая часть *Пророков* приобретает статус авторитетных текстов уже к началу II в. до н. э. Книги раздела *Писания* циркулировали в достаточно свободной форме как минимум до II в. до н. э. При этом авторитет *Пророков* и *Писаний* был ниже, чем книг *Торы*. Процесс стабилизации и закрытия канона был инициирован раввинами под влиянием консервативных фарисейских идей после 70 г. н. э. и продолжался вплоть до VI в. н. э. По-видимому, для раввинов очень важным внешним критерием каноничности служило соответствие той или иной книги богословской концепции идеального Израиля. Эта концепция раскрывается в книгах *Закона* и других текстах, написанных, как считали эти учителя, вплоть до реформ Ездры и Неемии, после которых пророчество в Израиле иссякло. Данные книги отражают историю народа Израиля от сотворения мира до возвращения из Плена. Из этого вытекает важный критерий каноничности в иудаизме — датировка книги (не позже времени Ездры). Кроме того, текст книги должен был быть написан на древнееврейском языке, а местом ее написания должна была быть Палестина. По мнению некоторых исследователей, своего рода «скрытым» критерием каноничности

равнины могли считать наличие в той или иной книге признаков святости, т. е. Имени Божьего.

Греческий перевод Ветхого завета (Септуагинта), инициированный в III в. до н. э. и заверченный ок. 130 г. до н. э., содержит больше книг, чем еврейская Библия. Возможно, состав Септуагинты вообще никогда специально не фиксировался, а процесс сокращения числа священных книг в Палестине начался позже перевода Ветхого завета на греческий. После возникновения христианства именно Септуагинта очень быстро стала использоваться церковью в качестве первой христианской Библии. Христианские общины возникают в тот момент, когда процесс отбора священных книг еще продолжался, и некоторая неясность в разделе *Писаний* была унаследована христианством от иудаизма того времени. Как и александрийские иудеи, христиане верили в то, что пророчество в Израиле продолжается и после времени Ездры, и допускали возможность написания новых священных текстов. Кроме того, в ранней церкви использовались и некоторые апокрифические ветхозаветные книги.

Таким образом, во времена земной жизни Иисуса Христа состав Ветхого завета, особенно в разделе *Писаний*, оставался нестабильным. Христос никогда специальным образом не обсуждал вопрос статуса священных книг и не цитировал всех ветхозаветных текстов. Впрочем, в Новом завете можно найти ссылки на двадцать три книги, к которым Он прямо или косвенно обращался. Из них наиболее часто цитируются Псалмы, книга Исаяи и Второзаконие. Однако мы не можем заключить, что всякое писание, процитированное в Новом завете, автоматически должно считаться священным.

Древние христиане верили в то, что Ветхий завет — это собрание книг о Христе, поскольку в нем содержится Божий замысел о мире и Израиле, который осуществился в полноте личности, жизни и в делах Спасителя мира. При этом ссылки на Ветхий завет возникают постольку, поскольку они встречаются в словах Иисуса или приводятся как древние пророчества о Нем, а также для того, чтобы подтвердить те или иные основы христианской веры. Толчком к началу процесса стабилизации состава священных книг становится во II в. н. э. вызов, брошенный церкви Маркионом, полностью отвергшим Ветхий завет. Этот процесс продолжался вплоть до IV в. н. э. и завершился примерно в то же время, когда решались вопросы канонизации новозаветных книг, т. е. в период правления императора Константина,

инициировавшего многие важные церковные решения. При этом важную роль в формировании и закрытии канона могли играть те богословские установки, к которым в это время пришла церковь. Впрочем, закрытие канона произошло и не без влияния государства, стремившегося к установлению единообразия христианской жизни в том виде, как оно его понимало. Списки священных книг были утверждены рядом церковных соборов Востока и Запада в период основных догматических споров и чуть позже.

Несмотря на закрытие канона книг Ветхого завета, все еще ждет своего разрешения вопрос о статусе неканонических книг, который связан с проблемой описательного и функционального определения канона. Кроме того, опираясь на древнюю церковную практику использования книг, имеющих в Септуагинте, но отсутствующих в еврейской Библии, можно задаться вопросом о том, почему христиане в конце концов усвоили в качестве священных книги синагоги, а не древней церкви. Этот вопрос влечет за собой следующий: какой вариант текста нужно считать каноническим — греческий или еврейский? Здесь уместно обсуждать и проблему выбора исходной редакции текста для христианского перевода Ветхого завета, что напрямую связано и с текстологической основой нового русского перевода Библии.

В исследовании вопросов канона имеются интересные перспективы. В первую очередь это касается открытия рукописей в Кумране, среди которых немало библейских текстов, представляющих наиболее древние варианты чтения. Появилась возможность по-новому взглянуть на текстуальное разнообразие Ветхого завета и реконструкцию древнееврейского источника Септуагинты. Кроме того, эти находки могут быть полезны и для будущих переводов Ветхого завета. Очень продуктивными видятся также исследования различных иудейских апокрифических и псевдоэпиграфических текстов. По-видимому, различные иудейские религиозные группы могли рассматривать в качестве авторитетных и те книги, которые позже не попали в канон в иудаизме и христианстве. Тем не менее эти книги оказали большое влияние на их веру и богословие. Мы не можем рассматривать их как «сектантскую литературу», поскольку ранний иудаизм не был унифицированным, централизованным и нормативным. Наконец, сам термин «тексты межзаветного периода» выглядит некорректным, поскольку, как было указано, ветхозаветный канон еще не был зафиксирован в конце II в. н. э.

Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. : Coda, 1997. 343 с.
2. *Мень* = Мень А., прот. Библиологический словарь : В 3 т. М. : Фонд им. А. Меня, 2002. Т. 2. 556 с.
3. *Мецгер* = Мецгер Б. Канон Нового завета. М. : ББИ, 1998. 331 с.
4. *Павлов, Сомов* = Иннокентий (Павлов), игум., Сомов А. Канон Священного Писания // Российская Католическая Энциклопедия : В 4 т. М. : Издательство Францисканцев, 2002. Т. 2. С. 745–751.
5. *Сканлин* = Сканлин Г. Ветхозаветный канон в православных церквях // Страницы. 1996. № 1:4б. С. 37–38.
6. *Тов* = Тов Э. Текстология Ветхого завета. М. : ББИ, 2001. 424 с.
7. *Aune* = Aune D.E. On the Origins of the «Council of Javneh» Myth // Journal of Biblical Literature. 1991. N 110. P. 491–493.
8. *Barton* = Barton J. Holy Writings, Sacred Texts : The Canon in Early Christianity. Louisville, KY : Westminster John Knox, 1997. 210 p.
9. *Boccaccini* = Boccaccini G. Beyond the Essene Hypothesis : The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism. Grand Rapids, MI; Cambridge : William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. 252 p.
10. *Charlesworth* = Charlesworth J.H. The Old Testament Pseudepigrapha & the New Testament : Prolegomena for the Study of Christian Origins. Harrisburg, PA : Trinity International Press, 1998. 145 p.
11. *Canon* = Canon and Modern Bible Translation in Interconfessional Perspective / ed. L. J. de Regt. Istanbul : Bible Society in Turkey, 2006. 131 p.
12. *Graetz* = Graetz H. Kohelet oder der Salomonische Prediger. Leipzig : Winter, 1871. 200 s.
13. *McDonald* = McDonald L.M. The Biblical Canon: Its Origin, Transmission and Authority. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 2007. 546 p.
14. *Pfeiffer* = Pfeiffer R. Canon of the OT // Interpreter's Dictionary of the Bible / ed. G.A. Buttrick: In 5 vol. New York : Abingdon, 1962. V. 1. P. 498–520.

Список сокращений

MT	Масоретский текст
Йевамот	Вавилонский талмуд, трактат <i>Йевамот</i>
Хагига	Вавилонский талмуд, трактат <i>Хагига</i>
4QMMT (4Q 399)	<i>Галахическое письмо</i> , или <i>Некоторые предписания Закона</i> (מקצת מעשי התורה)
Ad. haer.	<i>Adversus haereses</i> (Ириней Лионский. Против ересей)

- De doc. christ. *De doctrina christiana* (Августин Гиппонский. О христианском учении)
- Contr. Ap. *Contra Apionem* (Иосиф Флавий. Против Апиона)
- Ep. Arist. *Aristeae Epistula* (Письмо Аристея)
- Ep. Afr. *Epistula ad Africanum* (Ориген. Послание к Африкану)
- Ep. fest. 39 *Epistula festivalis trecesima nona* (Афанасий Великий. Послание 39, о праздниках)
- DH Denzinger H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / ed. P. Hünermann. Friburgi Brisgoviae : Herder, 1991.
- Instr. Ps *Instructio Psalmorum in Psalmos I–XCI* (Иларий Пиктавийский. Пролог к комментарию на книгу Псалмов)

A. Somov

The Old Testament Canon: History, Problems, and Prospects for Future Research

The article is dedicated to an overview of the history of the Old Testament canon origins and its formation in Judaism and Christianity in connection with the issue of the criteria of the Old Testament books canonicity. It also analyses the difficulties embracing the Church during the process of canonization of these writings. The research also focuses on a range of problems concerning the Old Testament canon the Church still faces today. In conclusion, the article touches upon prospects of future research of the Old Testament canon and proposes a thorough study of various texts remaining from several Jewish religious groups that influenced the early Christian tradition.

KEYWORDS: Bible, Old Testament, divine inspiration, canon, Masoretic text, Septuagint.

М.Г. Селезнев

Русская Библия: между масоретским текстом и Септуагинтой

Доклад на начало учебного года в Свято-Филаретовском институте 1 сентября 2010 года

Дается краткий очерк истории так называемого Синодального перевода Библии на русский язык, осуществленного в XIX в., который поныне остается основным для русскоязычного читателя. Рассматриваются ключевые принципы, положенные в основу этой переводческой работы. Автор также излагает те принципы, которыми руководствовалась возглавляемая им группа переводчиков, работавшая в рамках возрожденного в 1990-х гг. Российского библейского общества (РБО). Результатом деятельности этой группы стал новый русский перевод Ветхого завета, вошедший в новое полное издание русской Библии, выпущенное РБО в 2011 г.

ключевые слова: русский перевод Библии, принципы библейского перевода, Синодальный перевод, Септуагинта.

В самом словосочетании «русская Библия» уже содержится некоторая неясность. С какого момента вести отсчет русской Библии? В X–XI вв., когда складывались русская государственность и русская культура, различие между славянскими языками было не так велико, как сейчас, и перевод Священного писания, выполненный свв. Кириллом, Мефодием и их продолжателями на Балканах и в Моравии, был более-менее внятен и жителям Новгорода, и Киева. Перевод был внятен, но разница между языками все же была. В церковнославянском языке до сих пор чувствуется южнославянский субстрат: скажем, русское «город» — церковнославянское «град»; русское «ворон» — церковнославянское «вран».

Древнейшие тексты, написанные русскими людьми, — это библейские тексты. До недавнего времени было принято считать, что древнейший памятник русского языка — Остромирово Евангелие, которое было написано в 1056–1057 гг. для Софийского собора в Новгороде. Но в 2000 г. в Новгороде археологи нашли еще более

древний, тоже русский, текст — три деревянные дощечки, покрытые воском и испещренные псалмами. Оба древнейших памятника — библейские тексты. Почему мы считаем, что это памятники русского языка? Оба текста переписаны с южнославянских оригиналов, и собственно русское в них — то, что позволяет говорить о них как русских текстах, — это только ошибки писца. Писец переписывал южнославянский оригинал, но поскольку это был не совсем его родной язык, а чуть-чуть другой диалект, он переписывал с ошибками. И так — по ошибкам — мы понимаем, что эти древнейшие памятники написаны именно русскими людьми.

Трудно переоценить значение для древней Руси переводческого подвига Кирилла, Мефодия и их продолжателей. В отличие от Западной Европы, где язык письменной культуры, латынь, был совершенно непонятен простым людям, на Руси дистанция между языком письменной культуры и разговорным языком была меньше, однако она, конечно же, была. Постепенно различия все больше накапливались, поскольку русский язык — разговорный — эволюционировал, а церковнославянский за ним не поспевал. Кроме того — и это очень важно — церковнославянский язык весь насквозь пронизан словообразовательными, лексическими, синтаксическими кальками с греческого языка. Иначе и быть не могло, потому что Библия и богослужебная литература переводились не на какой-то уже существующий язык, а на язык, который создавался переводчиками с чистого листа, — создавался специально для перевода с греческого. Выдающийся русский историк и философ Г.П. Федотов писал в своей статье «Славянский или русский язык в богослужении»: «Всякий переводчик Библии на язык первобытного народа, в сущности, не переводит... а заново создает язык, заново чеканит из скудных наличных элементов множество новых слов для отсутствующих в языке идей...» [Федотов, 6–7]. Поэтому буквализм славянских переводов пошел так далеко, что новый церковнославянский язык оказался чисто греческим в своем синтаксисе, наполовину греческим — в значениях слов и в сильной степени греческим в словообразовании. С этим характером церковнославянского языка, как пишет Федотов, связан и ряд особенностей: «Церковнославянский язык абсолютно прозрачен для выражения красоты греческого. Прозрачен — потому что призрачен, — красивая игра слов! — потому что собственная живая плоть языка, родная плоть, не является препятствием для твердого тела, задерживающим чуждое (т. е. греческого текста. — М.С.) лучеиспускание». «Любой школьник в наше время, —

пишет Федотов (кстати, и в наше время тоже), — позволивший себе с такой рабской буквальностью переводить с чужого языка на родной, получил бы суровый выговор», потому что «живой язык не допускает насилия над собой. Но в том-то и дело, что славянский язык — не живой язык и позволяет над собой все. Вслушиваясь в славянские песнопения... мы оказываемся погруженными в чисто греческую языковую стихию» [Федотов, 8]. Иными словами, если при переводе греческого текста на современный русский язык переводчик станет следовать нормам греческого синтаксиса, это будет нарушением норм русского языка, нарушением норм игры с русским языком. А когда при переводе на церковнославянский язык переводчик выстраивает слова по-гречески, он ничего не нарушает, потому что синтаксис церковнославянского языка изначально греческий.

Таким образом, со времен крещения Руси и до Петра Великого письменный древнерусский язык колебался между двумя полюсами — устной речью и церковнославянской нормой. Так было до петровских реформ, но Петр четко разделил церковный и гражданский языки. Он не развязал этот узел, а разрубил. Причем даже на непосредственно зримом уровне — на уровне графики, на уровне букв. Начиная с Петра, буквы гражданского и церковного алфавитов различаются подобно буквам греческого алфавита и русского, у них совершенно различный вид. До Петра такого различия не было: прежде все писалось либо единой скорописью, либо единым уставом. А теперь даже абсолютно неграмотный человек, который ничего не сможет прочесть, по форме букв увидит, где церковный язык, а где гражданский. Это различие зрительно значительно сильнее, чем между латинской и французской книгами где-нибудь в Западной Европе. Так жесткой волей Петра единое языковое тело было разрублено. Но, впрочем, дело не только в Петре.

За 700 лет, что прошли от крещения Руси до Петра, разрыв между церковнославянским языком и языком повседневного общения превратился уже в настоящую пропасть. Интересно, что Ломоносов, к которому восходит деление русского языка на «штиль» — высокий штиль, средний штиль, низкий штиль, — писал: «Высоким штилем должны составляться героические поэмы, оды. Средним штилем театральные сочинения, в низком штиле комедии». Перечисляя жанры литературы, для которых подходит каждый штиль, Ломоносов вообще не упоминает в этом списке религиозной литературы, потому что уже для Ломоносова религиозная

литература как таковая — это даже не высокий штиль русского языка, это просто особый язык, «словенский». Ломоносов иногда называет его древнецерковноморавским. Для послепетровской эпохи уже совершенно очевидно, что это два разных языка. Различия становятся настолько велики, что представители аристократии — Пушкин или император Александр I — читают Библию на французском, потому что на русском Библии не было, а славянский неудобочитаем. В ноябре 1824 г. Пушкин пишет брату в Петербург: «Библию, Библию, и французскую непременно!» То есть Пушкин специально просит прислать ему не непонятную церковнославянскую Библию, а понятную французскую. Французская Библия, понятная для Пушкина и Александра I, — это был перевод, сделанный во второй половине XVII в. французскими интеллектуалами, группировавшимися вокруг знаменитого аббатства Пор-Рояль, и, в частности, в этом переводе принимал участие Блез Паскаль. Библия Пор-Рояля тоже оставила свой след в истории Библий России.

Новый этап истории русской Библии приходится на начало XIX в., на эпоху Александра I. Два фактора определяли судьбу русской Библии в XIX в.: с одной стороны — искания российского общества, меняющиеся культурные установки, духовные веяния, с другой стороны — личные симпатии и антипатии государей, разворачивающиеся вокруг них интриги. XVIII век был эпохой рационализма и смотрел на религию если не враждебно, то отчужденно. Вольтерьянство, вольнодумство господствовали при дворе Екатерины. Но в начале XIX в. культ разума по всей Европе переживает кризис, на смену классицизму идет романтизм, и это отражается в жизни общества. В образованном российском обществе поднимается новая волна религиозного интереса, переходящая подчас в патетическую мечтательную мистику. Флоровский в «Путиях русского богословия» характеризует Александровскую эпоху очень кратко, но точно — «пробуждение сердца». Вот XVIII век — это для русской культуры пробуждение разума: познакомились с западной культурой, освоили в какой-то степени достижения западной науки. Начало XIX века — это пробуждение сердца. Этому общему настроению созвучен и характер молодого императора Александра I. Во время войны 1812 г. произошло личное библейское обращение Александра, и тогда же Александр издает указ об открытии вначале Санкт-Петербургского библейского общества, далее — Российского библейского общества, которое и посвятило себя делу перевода и издания Библии.

За десять лет своего существования Общество издало 876 тысяч библейских книг на 29 языках, из них на 12 языках впервые. Для начала XIX в. это потрясающие цифры, такие тиражи могли быть напечатаны — будь то в России или где-либо еще — только при поддержке высшей власти. 876 тысяч экземпляров, думается, все издательства Германии в то время могли бы напечатать лишь за несколько лет. Не остался без внимания и русский язык. 28 февраля 1816 г. князь А.Н. Голицын доложил Святейшему Синоду волю Александра I: «Его императорское величество с прискорбием усматривает, что многие из россиян, по свойству полученного ими воспитания быв удалены от знания древнего словенского наречия, не без крайнего затруднения могут употреблять издаваемые для них на сем единственном наречии Священные книги. Так что некоторые в сем случае прибегают к пособию иностранных переводов. Его императорское величество находит, чтобы для российского народа под смотрением духовных лиц сделано было переложение Нового завета с древнего славянского на новое российское наречие»¹. По ходу дела перевод коснулся не только Нового завета, но и Ветхого завета тоже. Главным вдохновителем, организатором, в значительной степени и исполнителем перевода Библии на русский язык был ректор Санкт-Петербургской духовной академии архим. Филарет (Дроздов). В 1819 г. было издано Четвероевангелие, в 1821 г. — полный Новый завет, в 1822 г. — Псалтирь. За перевод Ветхого завета отвечал один из первых гебраистов России прот. Герасим Павский. В 1824 г. был напечатан первый тираж Пятикнижия, но в продажу он не поступил, было решено присовокупить к Пятикнижию книги Иисуса Навина, Судей и Руфи, выпустить Восьмикнижие. Но пока переводили и печатали дополнительные книги, Александр I как-то разочаровался в деятельности Библейского общества. В России человеческий фактор всегда был очень значим. Как по мановению одного человека Библейское общество возникло из небытия, так по мановению одного человека оно было и закрыто. А весь тираж только что отпечатанного Пятикнижия с приложением книг Иисуса Навина, Судей и Руфи был сожжен в 1825 г. на кирпичном заводе Александро-Невской лавры. Сохранилось только несколько копий, которые лежали, как мы бы в советское время сказали, в «спецхране». На ситуацию оказывало влияние

1. См.: Третий отчет РБО. СПб., 1816. С. 13–17; [Чистович, 26].

очень много личных факторов, в том числе симпатий, антипатий государя к своим приближенным. Но негативное отношение значительной части духовенства к русской Библии, которое в этот момент вышло на поверхность, имело значительно более глубокие корни.

Две проблемы стали настоящим камнем преткновения для российских традиционалистов, когда речь зашла о русском переводе Библии. Обе проблемы явно обозначились в начале XIX в., ожесточенно обсуждались при подготовке Синодального перевода в середине XIX в. и столь же ожесточенно обсуждаются по сей день.

Первая проблема — нужен ли вообще перевод Библии на русский язык при наличии славянского. Эта проблема параллельна другой — нужен ли перевод богослужения на русский язык при наличии славянского. Противники перевода, прежде всего знаменитый адмирал А.С. Шишков, утверждали особый сакральный характер славянского языка и непригодность русского языка для передачи религиозного содержания. Эта мысль об исключительной и почти божественной природе церковнославянского языка будет звучать и позднее, во второй половине XIX в., и в наши дни. Замечательный между прочим философ, один из виднейших представителей славянофильства Иван Киреевский писал: «По необыкновенно счастливому стечению обстоятельств словенский язык имеет то преимущество над русским, над латинским, над греческим и над всеми возможными языками, имеющими азбуку, что на нем нет ни одной книги вредной» [*Киреевский, 134*]. На самом деле на славянском языке всякие книги были, например, апокрифы сомнительного характера. Это мнение, высказанное в XIX в. А вот наш современник, Александр Камчатнов, на ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского богословского института говорит: «Глубокое своеобразие церковнославянского языка заключается в том, что он является инобытием только и исключительно божественной сущности, поскольку Первоучители славянства намеренно создали этот язык как язык православно-христианского богослужения» [*Камчатнов*]. «Является инобытием только и исключительно божественной сущности» — это утверждение, вообще-то говоря, с точки зрения православной догматики является еретическим. Иными словами, оно постулирует, что славянский язык обладает неким имманентным сакральным достоинством, русский же — нет. Или вот еще пример современной публицистики

с интернет-сайта «Русь православная»: «Нельзя говорить с Богом на языке, с помощью которого человек нарушает Божьи заповеди». Думается, что братья наши часто нарушают Божьи заповеди и с помощью славянского языка. Итак, это первая проблема. Она обсуждалась в XIX веке, обсуждается и по сей день.

Вторая проблема — с какого текста переводить Ветхий завет? Библией раннехристианской церкви, а позднее Библией византийской церкви был греческий перевод Ветхого завета, который восходит к III в. до н. э. Он во многих деталях отличен от дошедшего до нас древнееврейского текста. Богословские диспуты между евреями и грекоязычными христианами привели к формированию у евреев четкого убеждения, что греческий перевод сознательно искажен христианами, а у православных греков создалось четкое убеждение, что еврейский текст искажен евреями, специально назло христианам. На западе ситуация другая: католическая церковь со времен блж. Иеронима и протестантские церкви со времен Лютера переводили Ветхий завет с еврейского. Так что для запада, для церквей католической и протестантских, проблема текстологии Ветхого завета была решена в пользу еврейской истины («веритас гебраика», как говорил блж. Иероним, переводчик Библии на латинский язык, и как позднее, тысячу с лишним лет спустя, вслед за ним повторил Лютер). Но для православной традиции, точнее, для некоторых ее представителей, католики и протестанты, как известно, хуже евреев. Поэтому то, что католики и протестанты стали переводить еврейский текст, лишь усилило подозрительность православной традиции в отношении еврейского текста.

На протяжении всего Средневековья в основе славянских переводов Библии лежал греческий, византийский текст Ветхого завета. Существует ряд очень интересных исследований, которые показывают, что на самом деле даже в это время, т. е. в Средние века, еврейский текст определенным образом влиял на славянскую Библию, причем непосредственно, через контакты славян с евреями. Однако же это были маргинальные случаи. Российское библейское общество в начале XIX в., по сути дела, впервые в истории существования Библии на славянских языках обратилось для перевода всех канонических книг Ветхого завета прямо к еврейской Библии. Именно с еврейского, а не с греческого был сделан перевод Псалтири прот. Герасимом Павским и начался перевод Пятикнижия. Это был резкий разрыв с традицией. Для многих ревнителей традиции обращение к еврейскому тексту, кото-

рый никогда не был в церковном употреблении, а употребляется евреями, католиками, протестантами, означал прямое отступничество от православия. Это тоже был один из аргументов против деятельности Библейского общества в начале XIX века.

На смену эпохи Александра I пришла эпоха Николая I. Это было время, явно не благоприятствовавшее никаким преобразованиям ни в какой сфере, будь то переход к нарезному оружию (известно, что Россия проиграла Крымскую войну в значительной степени потому, что ее противники давно перешли к нарезному оружию, а доблестная российская армия нет) или перевод русской Библии. В это время над переводом Библии продолжали работать прот. Герасим Павский и архим. Макарий (Глухарев). Оба они испытали на себе неудовольствие церковных властей.

В 1856 г. смерть Николая I и восшествие на престол Александра II открывает в истории России пору реформ — освобождение крестьян, судебная реформа, военная реформа (наконец и нарезные ружья появились). В ряду этих реформ было и то, что можно назвать библейской реформой, — санкционированный Святейшим Синодом перевод Писания на русский язык. Вновь, как и за сорок лет до этого, главным защитником идеи русской Библии выступил Филарет (Дроздов), митрополит Московский. В 1858 г. Святейший Синод с соизволения императора, уже нового, опять начал работать над русским переводом Священного писания. Перевод всего Нового завета занял четыре года, Ветхого завета — восемнадцать лет. Как и в начале XIX в., развернулась ожесточенная полемика. Резче всего против перевода выступал еп. Феофан Затворник: его мечтой, цитирую, было довести «библию новомодную... до сожжения на Исаакиевской площади»² [Феофан, 131].

Тем не менее в 1862 г. был опубликован Новый завет, а в 1876 г. — полная Библия. С точки зрения этих дат, очень интересно перечитать хорошо всем нам знакомый эпизод из «Преступления и наказания», где Сонечка Мармеладова читает Раскольникову Евангелие от Иоанна. Я думаю, все помнят эту сцену.

2. В такой форме слова еп. Феофана приводятся прот. Георгием Флоровским в его книге «Пути русского богословия». Святитель Феофан и в самом деле неодобрительно относился к Синодальному переводу, однако о сожжении последнего говорил в связи с назначением обер-прокурором Святейшего Синода К.П. Победоносцева. В цитируемом частном письме, датированном маем 1880 г.,

еп. Феофан пишет: «Очень утешительно, что Бог послал такого обер-прокурора. <...> Когда бы он библию новомодную — довел до сожжения на Исаакиевской площади. А переводивших и издававших — заставить с кочергами около ходить и не давать ни одной книжке отскочить и избавиться от сожжения». — *Прим. ред.*

Но при этом мы, люди XXI века, забываем про дату выхода романа, 1866 год, когда до полной публикации синодальной Библии оставалось еще десять лет. А Новый завет только что появился на русском языке, четыре года назад. Однако, по-видимому, Сонечка читает не это издание, а издание Российского библейского общества начала XIX в.

— Так ты очень молишься Богу-то, Соня? — спросил он ее.

Соня молчала, он стоял подле нее и ждал ответа.

— Что ж бы я без Бога-то была? — быстро, энергичски прошептала она...
<...>

«Юродивая! юродивая!» — твердил он про себя.

На комодке лежала какая-то книга. Он каждый раз, проходя взад и вперед, замечал ее; теперь же взял и посмотрел. Это был Новый завет в русском переводе. Книга была старая, подержанная, в кожаном переплете.

Возможно, Достоевский создал этот образ, соединяя воедино только что изданный Новый завет 1862 года и привычный образ церковной книги — старой, подержанной, в кожаном переплете. Но не исключено, он имел в виду, что у Сонечки лежала сохранившаяся с начала века и потому уже ставшая подержанной копия Нового завета РБО. Еще не вышла синодальная Библия, еще идут споры вокруг необходимости перевода, поэтому сама данная сцена — это вклад Достоевского в полемику вокруг русской Библии. Люди нашего времени — даже специалисты по Достоевскому — обычно не обращают внимания на эти детали.

Что можно отметить, если сравнивать переводы Российского библейского общества начала XIX в. с переводами, которые легли в основу синодальной публикации? Как в отношении текста, так и в отношении языка мы видим некое отступление в сторону консерватизма. Хотя Ветхий завет по-прежнему переводится в основном с еврейского, но теперь, в отличие от первых публикаций РБО, внутрь этого перевода вставлены слова, словосочетания и целые фразы, переведенные с греческого. Очевидно, здесь сказались полемика против использования еврейского оригинала, и в качестве компромиссного решения он был дополнен греческим. Это уникальное явление в истории библейских переводов, других таких примеров я не знаю. Словно над переводчиками довели и вступали друг с другом в противоречие два императива. Один велел: переводы с еврейского, а другой — но так, чтобы получалось как будто бы с греческого.

Схожее развитие мы можем видеть в области стиля. Синодальный перевод в целом повторяет стилистику переводов РБО начала XIX в., ориентируется на них. Но в ряде деталей Синодальный перевод суше, ближе к церковнославянской Библии. Словно бы и здесь над переводчиком довлеют и вступают друг с другом в противоречие два императива. Теперь один велит: пиши русский текст, другой — но так, чтобы он был как славянский. Однако главная стилистическая проблема Синодального перевода заключается не в том, что его стиль стал чуть более сухим и архаизированным, чем стиль переводов начала XIX в., а в том, что за прошедшие полвека радикально изменился сам русский язык.

Первые переводы книг Библии на русский относятся к 1810-м гг., это время, когда Пушкин еще учится в лицее, еще кипит полемика вокруг реформы русского литературного языка, предпринятой Карамзиным. Переводы РБО отражают эту эпоху, когда еще нет ясного представления о том, что же такое русский литературный язык. А к моменту, когда Синодальный перевод, наконец, вышел, — Пушкин, Лермонтов, Гоголь уже стали признанными классиками русской литературы. Уже написаны и «Преступление и наказание», и «Война и мир». В этом литературном контексте перевод смотрится совсем не так, как он смотрелся бы в начале XIX в. Можно сказать, что в 1810-х гг. РБО начало перевод на русский язык, а когда этот перевод был, наконец, опубликован, то его язык оказался уже не совсем русским.

Очень часто Синодальный перевод упрекают за его текстуальный эклектизм, за то, что текстологическая основа варьируется между греческой и еврейской. Скажем, в докладе «Собор и Библия», который был подготовлен председателем русской библейской комиссии Иваном Евсеевичем Евсеевым к Всероссийскому церковному собору 1917–1918 гг., про Синодальный перевод было сказано так: «Его оригинал не выдержан, то он передает еврейский оригинал, то греческий текст семидесяти, то латинский текст. Словом, в этом переводе сделано все, чтобы лишить его характера целостности и однородности» [Евсеев, VI]. Отчасти это так. Я уже говорил про странный принцип разбавлять перевод с еврейского вставками, переведенными с греческого. Но надо заметить, что если эти дополнения убрать, то в целом перевод носит достаточно выраженный характер ориентации на еврейский масоретский текст. Руководящим документом для перевода Библии была записка митр. Филарета (Дроздова) «О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого

семидесяти толковников и славянского переводов Священного писания». Как следует из названия записки и в значительной степени из самого ее текста, записка должна была предписывать переводчикам ориентироваться на греческий текст и на славянскую Библию. Но между тем, как свт. Филаретом была сформулирована задача в этой записке, и тем, как он и его команда реально делали перевод, существует определенное расхождение. Записка «идеологически выдержана», она говорит о догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческих и славянских текстов, а сам перевод ориентирован на масоретский текст (если, повторю, не учитывать дополнения в скобках).

В своей записке свт. Филарет в качестве примеров отмечает несколько мест, где он рекомендует переводчикам ориентироваться на греческую Библию. Действительно, в Синодальном переводе все эти места либо исправлены по Септуагинте, либо приближены к Септуагинте. И еще я обратил внимание, что правка тех же самых мест по Септуагинте присутствует не только в Синодальном переводе, но и в ряде западноевропейских переводов Нового времени. Выходит, что эти места подправлены не только в угоду российской традиции ориентироваться на греческий и церковнославянские тексты, но и с оглядкой на европейскую науку того времени. Местами свт. Филарет склоняется в пользу греческого текста, когда перед нами какие-то догматически значимые пассажи. Самый известный пример — Ис 7:14, где в еврейском тексте стоит: «Юная зачала и родит сына», а в Септуагинте: «Дева во чреве приимет и родит сына». Поскольку это место цитируется в Новом завете и догматически значимо для христианской традиции, то не только в Синодальном переводе, но и в целом ряде западных переводов, вплоть до середины XX в., это место переводилось с греческого, для гармонизации с текстом Нового завета. Только в середине XX в. появились некоторые либеральные, скажем так, христианские переводы, которые в корпусе Нового завета переводят это место по новозаветной традиции, а в Ветхом завете переводят по ветхозаветному древнееврейскому оригиналу. Интересно, что такой перевод показывает нам историческую динамику библейской традиции, историческую динамику откровения: одно и то же место в разных исторических контекстах звучит и понимается по-разному.

Еще несколько мест (примерно четыре), в которых переводчики Синодального перевода следуют рекомендациям свт. Филарета, примечательны тем, что в них современные научные

переводы тоже отдают предпочтение греческому тексту. Не из догматических соображений, как у свт. Филарета, а просто потому, что еврейский текст испорчен ошибками писцов, и вполне возможно, что греческий сохраняет для них лучшее чтение. В качестве таких мест можно привести Пс 15:10, 21:17, 109:3. В этих конкретных случаях «эkleктическая» правка Синодального перевода роднит его с современными филологическими переводами. Еще больше его роднит с современными западными переводами, ориентированными на реконструкцию еврейского параграфа, та правка масоретского текста по Септуагинте, которая основана на аргументах историко-филологического характера. В той же самой записке свт. Филарет разбирает 2 Пар 22:2, где в масоретском тексте написано: «Сорока двух лет был Охозия, когда воцарился», а в Септуагинте написано: «Двадцати лет был Охозия, когда воцарился». Славянская Библия и следующий за ней Синодальный перевод пишут: «Двадцати двух лет был Охозия, когда воцарился». Почему именно это чтение рекомендует митр. Филарет? В данном случае реконструкция, принятая в славянской Библии и в Синодальном переводе, поддерживается, прежде всего, параллельным текстом в 4 Цар, где как еврейская, так и греческая текстуальная традиция читают одинаково: «Двадцати двух лет был Охозия, когда воцарился». Не углубляясь в сложные проблемы еврейской хронологии, отметим лишь то, что очень многие исследователи считают масоретский текст книг Паралипоменон, равно как и соответствующий греческий текст, в данном случае ошибочным и восстанавливают первоначальное чтение по книге Царств. В таких разных версиях переводов, как, например, New International Version (протестантская Библия), New American Bible (Библия американских католиков), принимается та же самая правка, что была предложена и свт. Филаретом.

Я неоднократно встречался с тем, как люди, которые непосредственно не сравнивали синодальный библейский текст с еврейским и с греческим, а ориентировались лишь на записку свт. Филарета, утверждали, что русский синодальный текст находится посередине между еврейским и греческим. А некоторые вообще говорили, что русский синодальный перевод продолжает греческую традицию. Действительно, если смотреть на указанную записку, то такое впечатление может сложиться. Не исключено, что именно для этого святитель эту записку и писал. На самом деле филологический анализ Синодального перевода показывает

совершенно другую картину: этот перевод (если не обращать внимание на дополнения в скобках) столь же ориентируется на масоретский текст и столь же отстывает от него, как скажем, современные западные переводы, которые эксплицитно объявляют, что они ориентированы на еврейский оригинал.

Здесь стоит немного сказать про скобки. Выше уже отмечалось, что, следуя сочетанию двух императивов (первый — переводить с еврейского, другой — но так, чтобы получалось как будто бы с греческого), синодальные переводчики вставляли внутрь перевода с еврейского краткие фрагменты, переведенные с греческого, которых в еврейском тексте нет, и заключали их в скобки. Но одновременно с этим они, естественно, использовали скобки и как знаки препинания. В результате в некоторых местах, где в тексте встречаются скобки, возникает двусмысленность: трактовать их как знаки препинания или это текстологические скобки? Приведу два примера. «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. (И стало так.)»^{*1}. Это текстологические скобки, которые показывают, что слов «и стало так» в еврейском тексте нет, они взяты из греческого. А в другом месте той же книги Бытия читаем: «И сказал Исав Иакову: дай мне поесть красного, красного этого, ибо я устал. (От сего дано ему прозвание Едом.)»^{*2}. В данном случае скобки — знаки препинания, поскольку слова «от сего дано ему прозвание Едом» присутствуют и в еврейском тексте, и в греческом. Иными словами, без обращения к еврейскому и греческому текстам читатель, глядя на эти два стиха, не сможет определить, где скобки являются текстологическими, а где — знаками препинания.

В 1997 году, когда возрожденное Российское библейское общество по благословению патриарха Московского и Всея Руси Алексия II готовило новое издание Библии, группа филологов под моим руководством просмотрела в Синодальном переводе все места, где встречаются эти скобки, и переправила текстологические скобки на квадратные. Так что теперь имеется по крайней мере одно издание русской Библии, где указанную двойственность мы попытались снять. При подготовке этого нового издания были проведены подсчеты, касающиеся того, как именно в Синодальном переводе распределены вставки из Септуагинты. Всего таких дополнений разного объема — слов, словосочетаний, фраз, абзацев — 2405. Интересен тот факт, что они распределены весьма неравномерно. Из них 418, т. е. пятая часть, приходится на книгу Бытия. На остальные четыре книги Пятикнижия — 941 дополнение.

*1 Быт 1:6

*2 Быт 25:30

А, скажем, на всю книгу Исаяи — 9, на книгу Иеремии — 4, на книгу Иезекииля — 5. Эта статистика абсолютно не соответствует тому, как реально соотносятся еврейские и греческие тексты в этих книгах. Скажем, в книге Иеремии масоретский текст и Септуагинта несравненно дальше отстоят друг от друга, чем в книге Бытия. Многие текстологи вообще говорят, что масоретский Иеремия и греческий Иеремия — это разные книги. Однако читатель Синодального перевода, не знакомый с учеными работами по библейской текстологии, а просто следящий за употреблением текстологических скобок, легко может предположить, что масоретский Иеремия и Иеремия греческой Библии в сто раз ближе друг другу, чем еврейский и греческий тексты книги Бытия (ведь в Быт 418 правок, а в Иер всего 4). На самом деле все наоборот. Просто создатели Синодального перевода вели себя по-разному применительно к разным книгам Библии: в переводе книги Бытия старались ставить как можно больше текстологических скобок, а дойдя до Иеремии, махнули рукой и добавлять их уже перестали. Об этом следует помнить при чтении Синодального перевода. Казалось бы, скобки — всего лишь один из знаков препинания, а сколько, оказывается, в них может быть заключено премудрости!

Вернемся вновь к критике Синодального перевода, которая была подготовлена для Всероссийского церковного собора 1917–1918 гг. года И.Е. Евсеевым. Упомянув текстологический эклектизм Синодального перевода, он продолжает: «Правда, эти свойства незаметны для рядового благочестивого читателя, гораздо существеннее его литературная отсталость. Язык этого перевода тяжелый, устарелый, искусственно сближенный со славянским. Отстал от общелитературного языка на целый век. Это совершенно недопустимый в литературе язык еще допушкинского времени. Не скрашенный при том ни полетом вдохновения, ни художественностью текста» [Евсеев, V]. Это было сказано в 1917 году. Иными словами, фраза: «отстал от общелитературного языка на целый век» прозвучала 90 лет назад. Далее Евсеев писал: «Чтобы выразить в переводе уважение к высоте оригинала, чтобы поставить перевод на уровень литературных требований и доставить ему соответственное влияние, нужно дать не отсталый ремесленный, а художественный творческий перевод. Притом с постоянным попечением о его усовершеннии» [Евсеев, V]. Для знающего русскую историю понятно, почему после 1917 г. эта программа не была выполнена.

Появившиеся в последние десятилетия новые переводы Библии на русский язык пока не приживаются. По-прежнему в пространстве русского языка Библия — это прежде всего Синодальный перевод. Особенно это относится к переводам Ветхого завета. В области Нового завета есть, скажем, переводы под редакцией еп. Кассиана (Безобразова), отдельные книги были переведены Сергеем Сергеевичем Аверинцевым. Что же касается Ветхого завета, то здесь сколько бы то ни было серьезных альтернатив Синодальному переводу не появлялось, если не считать тех работ, которые в последние пятнадцать лет в возродившемся Российском библейском обществе выполняли я и мои коллеги. С позиции этого пятнадцатилетнего опыта, который сейчас подходит к концу, я попытаюсь сформулировать, каким можно видеть новый русский Ветхий завет.

Мне кажется, одна из важнейших вещей, которые нужны современному читателю Библии, то, что как-то стерлось в Синодальном переводе и в дискуссиях вокруг него, что в пространстве русского языка только предстоит открыть, — это историческое измерение текста, историческое измерение библейской традиции. На протяжении двух с лишним тысяч лет библейский текст переходит из одной культуры в другую, из одной эпохи в другую: древние иудеи, мир эллинистического иудаизма, Кумран, мир средневекового еврейства, раннее христианство, Византия — и т. д., и т. д. Очень важно, что каждый из этих миров читает библейский текст по-своему. Дело даже не только в том, что еврейский и греческий тексты Ветхого завета часто не совпадают друг с другом. Проблема разного понимания здесь глубже и важнее: разные понимания определяются разными контекстами. Можно представить себе нашу библейскую традицию как некую лесенку, где каждая следующая ступенька заново интерпретирует предшествующую, не отрицая ее. Основание этой лесенки уходит в мир древнего Ближнего востока. Именно с древней ближневосточной архаикой непосредственно, неразрывно сплетен мир Ветхого завета в его первоначальном древнееврейском виде. Отдельные ступеньки ведут нас дальше по лесенке: древнееврейская Библия, ее эллинистический перевод, Новый завет, патристическая экзегеза. Наверное, на русском языке должны были бы существовать разные переводы Ветхого завета, ориентированные на разные такие ступеньки. Может быть, для не ученой аудитории это покажется слишком большой роскошью. Тогда нужен такой перевод, который внутри себя каким-то образом мог бы содержать и разворачивать

перед читателем эту историческую динамику, включая и отсылки к тому древнему, архаическому, древнеближневосточному контексту Ветхого завета, в котором его книги когда-то писались, и одновременно — какие-то намеки на позднейшую интерпретацию. Конечно, это очень сложно сделать. Пока это возможно осуществить разве что в компьютерном гипертекстовом пространстве. Но для того, чтобы вместить эту многослойность, многоступенчатость в простой бумажный текст, требуется большое искусство. Тем не менее, мне кажется, подобное восстановление исторического измерения библейской традиции должно быть одной из важнейших задач переводчика, причем не только ради филологической или исторической точности.

Сейчас, особенно для нас, для православной традиции, характерно статическое восприятие истории и самой нашей традиции. словно можно указать некий момент в истории (его можно условно назвать византийско-древнерусским), который и есть православие в чистом виде. И якобы все должно быть ориентировано на возврат к этому моменту: все, что было до расцвета Византии, до высокой патристики, должно читаться только сквозь призму богословия святых отцов; все, бывшее после, оказывается ценным лишь в том, в чем повторяет отцов. Иными словами, чем ближе к святым отцам, тем лучше. Русская религиозно-философская мысль XX века в свете таких воззрений полезна лишь как мостик, по которому современный интеллигент может добраться от современной упадочнической культуры до чтения отцов. Когда же доберется, мостик можно выкинуть и даже плюнуть на него.

Подобное статическое восприятие истории отменяет все, что было до этого «золотого века». Отмени Ветхий завет и Новый завет для христианина невозможно, но, с точки зрения статического восприятия истории, они приемлемы и читаемы только в том ракурсе, в котором на них смотрели отцы Средневековья. При этом исчезает очень многое из библейской традиции. Исчезает переходящий в глоссолалию экстаз ап. Павла, исчезает эсхатологическое напряжение синоптической традиции, исчезает древневосточный колорит Ветхого завета. Получается, что все — и люди Библии, и люди сегодняшнего дня — должны по возможности облечься в византийско-древнерусские одежды. Вопреки такому видению, именно для религиозного осмысления нашей традиции мне кажется очень важным то, чтобы хотя бы в части переводов Библия и лексически, и стилистически звучала бы так, как она звучала в самих своих истоках.

Когда-то в ответ на подобные мысли мне сказали, что это пафос Реформации, пафос Лютера и его сподвижников. Думаю, что это не так. Я стараюсь делать акцент на том, чтобы видеть нашу религиозную традицию в ее развитии, где на смену одной ступеньке приходит другая. Конечно, мы можем оглядываться на какую-нибудь из бывших в прошлом ступенек, но нужно понимать, что в этой лесенке ни одно звено мы не можем упразднить, равно как не в наших силах вернуться на какую-то из бывших ступенек. Ведь пафос Реформации заключался не в том, чтобы увидеть историческую динамику религиозной традиции, а в том, чтобы эту историческую динамику как раз отменить и вернуться к тому порядку вещей, как вожди Реформации представляли себе раннее христианство. Но мы действительно не можем вернуться в прежние времена, ни в эпоху Ветхого завета, ни в эпоху Нового завета, ни в эпоху святых отцов — в прошлое вообще нет возврата. Мы можем жить только в том времени, где живем, нравится нам это или нет. Идея Лютера вернуться в «золотой век» Нового Завета представляется мне такой же романтической утопией, как идеи современных ревнителей православного благочестия вернуться в «золотой век» святых отцов. И там, и там можно видеть схожую любовь к статике, к чему-то застывшему. Конечно, имеется хронологическая разница между, допустим, I веком н. э. и эпохой св. Григория Паламы, но ни в одну из них вернуться невозможно. В том проекте по переводу Библии, который я в последние годы возглавлял, как раз делалось усилие по восстановлению в правах исторического измерения традиции. Считаю, что это одна из важнейших культурных и религиозных задач и библейского перевода, и современной библеистики.

В заключение еще раз подчеркну главное: важность исторического измерения библейской традиции. Помимо этого, мне кажется, нужно указать еще на одну вещь. Когда читаешь Библию в оригинале, то поражаешься разнообразию стилей, литературных манер, голосов, которые звучат в подлиннике, а когда читаешь те же самые тексты в переводе, поражаешься уже тому, как это разнообразие оказывается нивелированным, сглаженным. Причем это касается как традиционных переводов, которые все причисаны под какую-то консервативно-буквалистскую гребенку, так и новых переводов, где все прилаживается под некий почти газетный стиль. А между тем в одной только книге Бытия мы встречаемся с целым пестрым узором текстов самого разного плана, жанра, стиля. Перед нами открываются и торжественные

пассажи, и бытовые сценки, и заклинания. Я думаю, что передача этого разнообразия, этой пестроты библейских текстов сейчас необычайно важна для нашей традиции. Ведь слишком часто возникает соблазн облечь религиозную жизнь в некий строгий и канонически утвержденный мундир благочестия, с единообразным типиконом, с единообразным уставом, с четким набором единообразных правил на все случаи жизни, с мелочной регламентацией быта. А пестрота библейской традиции, необычайная пестрота, свидетельствует о том, что с подлинной религиозной жизнью такое не пройдет. Она слишком большая, широкая, полная контрастов и красок — как, впрочем, любая подлинная жизнь, в отличие от подражательного лицедейства. Показать историческую динамику библейской традиции и ее стилистическое разнообразие — это не филологическая, а культуuroобразующая сверхзадача, которую наш коллектив ставил перед собой при переводе Ветхого завета. Что из этого получилось, как это будет воспринято читателем — время покажет.

Список литературы

1. *Евсеев* = Евсеев И.Е. Собор и Библия // Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение издания 1899 г. М. : Российское Библейское Общество, 1997. С. I–VIII.
2. *Камчатнов* = Камчатнов А.М. Страница из истории борьбы за церковнославянский язык // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института : Материалы 1997 г. М., 1997. URL : <http://www.philology.ru/linguistics2/kamchatnov-97.htm> (дата обращения: 01.11.2011).
3. *Киреевский* = Киреевский И.В. Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России // Он же. Разум на пути к истине. М. : Правило веры, 2002. С. 125–140.
4. *Федотов* = Федотов Г.П. Славянский или русский язык в богослужении // Путь. 1938. № 57. С. 3–28.
5. *Феофан* = Собрание писем святителя Феофана : Выпуск седьмой : Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. М. : Типо-Литография И. Ефимова, 1899. URL : <http://www.pagez.ru/olb/feofan1/1138.php> (дата обращения: 01.11.2011).
6. *Чистович* = Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. Репринтное воспроизведение издания 1899 г. М. : Российское Библейское Общество, 1997. VI, 347, VIII с.

Michael Seleznev
Russian Bible: between the Masoretic Text and the Septuagint

The article lays down a short overview of history of the so-called Synodal translation of the Bible made in the XIX century and still being the main Russian version of the Bible. The principles of this translation are analyzed. The author also discusses the principles that served as guidelines for a group of Old Testament translators working in 1996–2010 under his leadership within the framework of the Bible Society in Russia (BSR). Their translation of the Old Testament became part of the new edition of the Russian Bible, published by the BSR in 2011.

KEYWORDS: Russian Bible, biblical translation principles, Synodal translation, Septuagint.

О.В. Сушкова

Два течения в море библейского перевода: о современных английских переводах Библии

В статье анализируется современная ситуация в области англоязычных библейских переводов. Отмечается огромное количество переводов Библии на современный язык при наличии двух основных течений в методике перевода: формальной эквивалентности (буквальный перевод) и функциональной эквивалентности (идиоматический перевод). Идиоматические переводы исходят из определенного видения читателя — неязычника постхристианской эры. Их цель — не отпугнуть его излишней сложностью. Буквальный метод стремится к переводу без интерпретаций, искажений и «подгонки», иначе «знакомая абстракция» Библии оставляет читателя равнодушным и к ее литературным достоинствам, и к евангельскому содержанию.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: функциональная эквивалентность, формальная эквивалентность, буквальный перевод, идиоматический перевод, современный читатель Библии.

Количество переводов Библии на английский язык сегодня огромно. По утверждению М. Бюрера, редактора и переводчика одного из последних англоязычных переводов (онлайн-версии под названием NET Bible), в ходу сейчас не менее двадцати пяти переводов и редакций всего Писания и около сорока — Нового Завета [Burer].

Приведем список наиболее признанных переводов в хронологическом порядке, начиная с последних, дополнив его несколькими самыми свежими новинками:

NABRE	New American Bible Revised Edition ¹ [Conte]
CEB	Common English Bible (2010) [CEB]
NET	The NET Bible / New English Translation (Новый завет — 1998; первое бета-издание — 2001;

1. Полный текст издан в 2011 г.; отдельно Новый завет — в 1986 г., Ветхий завет — в 2001 г., Псалтирь — в 2010 г.

	второе бета-издание — 2003; первое издание — 2005) ²
TNIV	Today's New International Version (Новый завет — 2002, Ветхий завет — 2005)
HCSB	Holman Christian Standard Bible (2004)
ESV	The English Standard Version (2001)
ALT	Analytical Literal Translation of the New Testament of the Holy Bible (первое издание — 2001, второе издание — 2005, третье издание — 2007)
ISV	The International Standard Version (Новый завет — 1998)
NLT	New Living Translation (1996)
CEV	The Contemporary English Version (1995)
NIRV	New International Reader's Version (1995)
Message	Peterson E.H. The Message: The New Testament in Contemporary Language (1993)
NCV	New Century Version (1991)
NRSV	New Revised Standard Version (1989)
REB	Revised English Bible (1989)
NJB	New Jerusalem Bible (1985)
NJPS	Tanakh (издана Еврейским издательским обществом — 1985)
NKJV	New King James Version (1979, 1983)
NIV	The New International Version (Новый завет — 1973, Ветхий завет — 1978)
TEV	Today's English Version, или Good News for Modern Man (1976)
LB	The Living Bible (1971)
NASB	New American Standard Bible (1963, 1971, обновленная версия — 1995)
NAB	The New American Bible (1970, Новый завет и Псалтирь в обновленной версии — 1987)
NEB	The New English Bible (1970)
JB	Jerusalem Bible (1966)
Amplified, AB	The Amplified Bible (1965)
BBE	Ogden C.K. The Bible in Basic English (1965)
JPS	Тора (1962), Пророки (Nevi'im) (1978), Писания (Kethuvim) (1982) (издано Еврейским издательским обществом)

2. Здесь и далее данные взяты из: [MacKenzie].

MLB	Modern Language Bible: New Berkeley Version (1959, переиздание — 1969)
Phillips	Phillips J.B. The New Testament in Modern English (1958)
RSV	Revised Standard Version (Новый завет — 1946, Ветхий завет — 1952, второе исправленное издание — 1971)
Кнох	Кнох R.A. The New Testament in English (1945)
AT	The Bible — An American Translation (1927)
Moffatt	Moffatt J. A New Translation of the Bible (1926)
TCNT	The Twentieth Century New Testament (1898–1901, переиздание — 1904)
ASV	American Standard Version (1901)
RV	Revised Version (Новый завет — 1881, Ветхий завет — 1885)
YLT	Young's Literal Translation (1862, переиздание — 1898)
KJV (=AV)	The King James Version (известная в Британии как the Authorized Version — 1611)
AV (=KJV)	The Authorized Version (известная в Америке как the King James Version — 1611)
Douay	Douay-Rheims Version (перевод для Римско-католической церкви: Новый завет — 1582; Ветхий завет — 1609–1610)

Такого многообразия переводов не знает, по-видимому, никакой другой национальный язык современности. Попробуем увидеть некоторые течения в этом переводческом море.

Из истории англоязычного библейского перевода

Вначале следует сказать несколько слов в целом об истории перевода Библии на английский язык. Англоязычная Библия имеет длинную и славную традицию, начинающуюся с первой четверти XVI века, т. е. со времен Реформации. В этой истории Кэмерон Маккензи (библеист, ученый, занимающийся историей Библии на английском языке), различает, во-первых, «век конфессиональных Библий», т. е. католические и протестантские переводы, полемически направленные друг против друга. Этот первый период начинается публикацией Нового завета Уильяма Тиндейла в 1525–1526 гг. и заканчивается так называемой Авторизованной

(санкционированной) версией, или Библией короля Иакова (AV / KJV), в 1611 г. [MacKenzie]. Главная забота библейских переводчиков XVI в. — красота (в то время как девиз XX в. — правда) [Wallace].

Как пишет К. Маккензи, «даже и сегодня некоторые из очень популярных версий продолжают великую традицию английских Библий, т. е. намеренно стараются сохранить что-то от языка и манеры выражения Авторизованной версии (AV)... Другими словами, продолжающиеся усилия по переложению Библии на английский язык, не жертвуя полностью чем бы то ни было из того, чем люди восхищаются или к чему они привыкли в более старых версиях, имели результатом семью Библий, берущую начало от Уильяма Тиндейла и простирающуюся до New American Standard Bible (переработанное издание, 1995 г.)» [MacKenzie]. Последняя, однако, по ряду критериев принадлежит уже следующему периоду истории перевода Библии на английский язык.

После AV принципиально новых переводов долгое время не было. Следующий период в истории библейского перевода на английский язык начинается только со второй половины XIX в., когда появляется английская RV (Revised Version, 1885 г.). Ее появление было названо «победой Короля правды над королем Яковом» [Wallace]. С нее начинается «век научных Библий» [MacKenzie], когда для переводчика главное не богословие, а качество греческого оригинала, т. е. научно-текстологическая база. Переводчиками в этом проекте стали ученые, принадлежащие к разным конфессиям (не только англикане, но представители разных протестантских церквей и даже один унитарий; также пригласили католика, но он отказался участвовать). Критерием для участия служила научная компетентность, а не конфессиональная принадлежность. Основанием новой редакции AV был растущий консенсус как в академических, так и богословских кругах относительно оригинала новозаветного текста. Большинство специалистов пришло к выводу, что греческий текст под названием Textus Receptus, на основе которого был создан знаменитый английский перевод KJV, ставший классическим, не может считаться оригиналом Нового завета. Целью стало вычленить аутентичный новозаветный текст из ставших доступными многочисленных рукописей [MacKenzie].

Исходя из научных критериев, издатели исключили очевидные, на их взгляд, поздние вставки. Однако по своему языку RV — намеренно архаичная версия, которая должна была звучать как AV, хотя

и отличалась от нее кардинальным образом, потому что в ее основе лежал другой греческий оригинал. Последующие переводы, сделанные в наше время, в том числе и переводы, которые принято называть консервативными, например, NASB, основывались уже на текстах, выбранных с применением современной текстологии. Исключением остается только NKJV. Новые переводы порвали со специфической грамматикой языка XVI в., но пытались в какой-то мере сохранить лексику и стиль AV. Большое внимание уделялось критерию привычности текста, т. е. сохранению всего того, что в глазах многих стало традиционным для английской Библии.

Наконец, в требования «века научных Библий» укладываются и многие переводы последних тридцати-сорока лет, язык которых принципиально отличается от традиции King James. Следует отметить RSV (1952 г.) и особенно NRSV (ее второе переработанное издание вышло в 1971 г.). Причина нового подхода к языку в том, что «библейский английский» стал все более и более восприниматься современной аудиторией как язык искусственный. Другими словами, стало ясно, что те, кто хотят максимально точного перевода — а это принципиальная характеристика века научных Библий, — должны заботиться не только о точности передачи всех особенностей оригинала и тонкостей греческой и древнееврейской грамматик, но также и о том, чтобы переводить на язык, являющийся языком современного общения.

В результате этого особого внимания к языку, на котором говорит и читает современный читатель, появляются многочисленные переводы, независимые от великой традиции английских Библий. Все они, от NEB до TEV и NIV, ставят своей целью передать Библию на актуальном языке нашего времени³.

Цель, на самом деле, та же, что и у RV, — точный перевод. Однако возникший новый акцент порождает еще одно, следующее поколение переводов.

Этот третий период К. Маккензи называет «постмодернистским веком английской Библии». Он начинается с появлением NRSV в 1989 г. и REB (Revised English Bible) в 1990 г. [MacKenzie] и продолжается по настоящий момент. В центре усилий библейских переводчиков — новый читатель постхристианской эпохи и новый библейский язык, доступный этому читателю. Это неслучайно:

3. См. предисловия к указанным переводам: [Porter; Strauss; TEV].

1970-е годы — время становления общего переводоведения (транслатологии) как самостоятельной научной дисциплины. Теория библейского перевода также получает научное подкрепление и отныне черпает идеи в различных отраслях лингвистики, теории коммуникации, культурологии, социологии и других областях гуманитарного знания.

В последние десятилетия в англоязычном библейском переводе конкурировали две основные теории — теория буквального перевода (формальной эквивалентности) и смыслового перевода (динамической, или функциональной эквивалентности).

Как пишет М.Л. Штраусс, суть дискуссии, несколько ее упрощив, можно сформулировать так. Сторонники подхода формальной эквивалентности, также известного как буквальный, дословный, прямой или прозрачный, перевод, говорят, что необходимо как можно точнее сохранить *формальную структуру языка источника*. Сторонники метода функциональной эквивалентности, несколько ранее называемой динамической эквивалентностью или смысловым (идиоматическим) переводом, подчеркивают необходимость создания *эквивалентного значения на целевом языке*, независимо от формы текста на исходном языке. В целом формальная эквивалентность придает большее значение исходному языку, особенно форме составленного на нем текста. Функциональная эквивалентность ставит акцент прежде всего на целевом языке. Ее сторонники подчеркивают, что если не заботиться о восприятии текста современным читателем, то даже при наличии высоких литературных и лингвистических достоинств перевод будет обречен на неудачу. Формальная эквивалентность больше занимается отдельными словами, а функциональная эквивалентность — скорее функциональным смыслом (значением) целых фраз [Strauss, 156].

Часто тот или иной вариант перевода невозможно полностью идентифицировать с одним из указанных методов, так как любой перевод стремится к передаче и формы, и смысла. Так, The New International Version (NIV), самая популярная в англоязычном мире (если судить по количеству проданных экземпляров), претендует на срединное положение между двумя противоположными подходами. Однако бесспорно, что за последние четверть века появилось множество переводов, использующих простой, современный, доступный для любого читателя язык. Среди изданий, прямо или косвенно находящихся под влиянием теории динамической (функциональной) эквивалентности, М. Штраусс

называет следующие: NEB, JB, NAB, NJB, NCV, REB, Message, God's Word, CEV, NLT, NET и TNIV. Сюда же, без сомнения, относится недавняя CEV (выпущенная в 2010 г.).

Однако в то же время продолжали появляться переводы, ориентированные на формальную эквивалентность. Это, во-первых, исправленные переиздания, продолжающие традицию King James Bible. Кроме того, появились некоторые новые переводы (например, NABRE), в целом сделанные в русле формально-эквивалентного подхода. В настоящее время, по мнению М. Штраусса, не менее семи широко распространенных в Америке английских переводов могут быть охарактеризованы как формально-эквивалентные: KJV⁴, RSV, NKJV, NASB, NRSV, ESV и HCSB.

Теория формальной эквивалентности и буквальный перевод

Буквальный подход, или перевод дословный, в библейском переводе так же не нов и освящен многовековой традицией, как и в общелитературном переводе. Для такого подхода есть веские основания. Действительно, Библия — книга особая. Ее место в жизни верующих христиан — и даже людей неверующих, но сколько-нибудь знакомых со своей и мировой культурой — не сравнимо ни с какой другой книгой. Для христиан же Священное писание запечатлело откровение, данное Богом Его народу. Вера в богодухновенность Писания как слова Божьего, разделяемая всеми христианами, независимо от их конфессиональной принадлежности, общность новозаветного и основной части ветхозаветного канонов — все это требует особо бережного отношения к каждому слову библейского текста и недопустимости любых произвольных его изменений.

Можно отметить характерную тенденцию: некоторые переводы, в основе своей динамические, в своих новейших исправленных переизданиях больше тяготеют к формальной эквивалентности. Об этом пишут в своем предисловии к новому переизданию авторы NAB [NABRE]. То же касается TNIV: при ее сравнении с NIV обнаруживается, что в ее новозаветной части коррективы от *менее буквальных* к *более буквальным* встречаются примерно в три раза чаще, чем наоборот [Blomberg, 191].

4. KJV по-прежнему занимает второе место (после NIV) по количеству экземпляров, продаваемых в магазинах христианской литературы. Список

переводов в порядке убывания объема их продаж (на июнь 2004 г.): NIV, KJV, NLT, NKJV, HCSB, NCV, Reina-Valera, Message, NASB, NIV [Strauss, 154].

Дональд Карсон (D.A. Carson) утверждает, что в последние годы наблюдается «подъем лингвистического консерватизма» [Strauss, 155].

Как нам представляется, сторонников буквального перевода Библии можно разделить на две категории, которые условно можно было бы назвать «евангелизаторами» и «литераторами».

Евангелизаторы — это в основном пасторы, преподаватели богословских факультетов и семинарий и некоторые библеисты. Возможно, не без основания Льюис Фостер (L. Foster) утверждает: «Буквальные переводы сегодня в основном создаются консервативными, верящими в Библию учеными» [Forrest]⁵. Они, как мы увидим далее, встревожены проблемой быстрой трансформации современных христиан в христиан формальных, не желающих не только жить по Библии, но даже и думать о «трудных» местах в ней. Сторонники буквальных переводов хотели бы донести до своих прихожан и студентов не облегченный вариант Писания, а Библию как она есть, не подгоняя ее под чьи-то субъективные представления.

С другой стороны, есть буквалисты-«литераторы». Это поэты, философы и т. п., захваченные красотой древнего библейского текста и стремящиеся донести ее до современного читателя.

Рассмотрим сначала высказывания тех, кого мы назвали «евангелизаторами». Они ссылаются на принцип непогрешимости Библии (Священное писание ошибаться не может; став словом Божиим, оно оказывается предохраненным от всякой ошибки) и ее богодухновенность. Что же касается переводов Библии, то в отношении них делается следующий вывод: «Только о Библии на оригинальных языках можно поистине сказать, что она богодухновенна. Переводы Библии сами по себе не являются богодухновенными. Они могут передавать богодухновенное сообщение в меру точности передачи смысла, заложенного Богом в оригинал» [Forrest].

Из этой посылки вытекает, с точки зрения сторонников буквального метода, что в зависимости от принятой переводческой стратегии перевод будет содержать больший или меньший «элемент» богодухновенности и непогрешимости.

То, как переводчик переводит, напрямую связано с тем, как он верит. Роберт Спроул (R.C. Sproul) говорил, что «единственный способ во что-нибудь верить в Писании — верить в это буквально,

5. Из этого утверждения едва ли следует обратное, что все «верящие в Библию ученые» — буквалисты.

потому что слово *буквально* означает «как написано». Но тогда и единственный способ переводить Библию — тоже переводить «как написано», т. е. *буквально* [Forrest].

Главное обвинение против сторонников противоположного метода (т. е. *небуквального перевода*) заключается в следующем. Как пишут Дж. Макдауэл (Josh McDowell) и Д. Стьюарт (Don Stewart), ограничиваясь передачей смысла текста Писания, переводчик выходит за пределы своей компетенции и превращается в интерпретатора [Forrest].

Адольф Уорелл (A.S. Worrell) пошел еще дальше. По его утверждению, если Писание в самом деле богодухновенно, то оно богодухновенно и на вербальном уровне; более того, богодухновенным должно быть даже грамматическое время каждого глагола [Forrest]. По мнению Р. Янга (R. Young), переводить настоящим временем то, что в оригинале было прошедшим, будущее — перфектом, сослагательное наклонение — императивом, глагол — существительным (или наоборот) — значит не учитывать вербальной богодухновенности Слова Божьего [Forrest].

В извечном выборе переводчика — между доступностью для читателя и точностью передачи оригинала — *буквальный перевод делает акцент на точности*. Дж. Макдауэл и Д. Стьюарт пишут, что «даже трудные выражения следует переводить соответствующим образом, иначе получится комментарий вместо перевода. Можно отчасти пожертвовать удобочитаемостью, чтобы избежать парафразирования» [Forrest]. Дональд Карсон предупреждает, что «существует реальная опасность изобрести такой перевод, который окажется проще, чем сам греческий текст» [Forrest].

Сторонники *буквального метода* обвиняют своих противников в том, что их позиция обусловлена не просто какими-то абстрактно-научными или техническими моментами. «Я твердо верю, — пишет Дж. Форрест, — что некоторые люди выступают против *буквального перевода* потому, что не хотят *буквально слушаться* (Библии). Неправильно переводя Библию, они подводят рационалистическую базу под свое непослушание...» Другой причиной он считает определенные богословские пристрастия: не имея реального основания в тексте, эти субъективные богословские толкования создаются на пустом месте, вопреки «ясному замыслу Писания», и всерьез мешают единству церкви [Forrest].

Некоторые из оппонентов допускают функциональную эквивалентность как законный метод, играющий важную роль в церкви,

но предупреждают о его слабостях и критикуют его доминирующую роль. Другие полагают, что функционально эквивалентные переводы Писания недопустимы в принципе. Так, профессор Уитенского колледжа Р.Л. Райкен (Robert L. Ryken) обвиняет их авторов в разрушении текста, упрощении его смысла, удалении богословски важной терминологии, модернизации древних контекстов и лишении переводного текста величественности, тайны и неоднозначности, присущих оригиналу [Strauss, 155].

Вторую группу сторонников буквального метода мы условно назвали «литераторами». Критерием для такого именования служит не столько сфера их профессиональной деятельности, сколько то, как они пишут о цели своих переводов. Если для «евангелизаторов» объектом заботы и тревоги является современный христианин, вычитывающий из Писания лишь то, что ему самому нравится, то для «литераторов» главное — оригинальный библейский текст: как в процессе переложения с одного языка на другой ничего не расплескать из его неоспоримых достоинств? В результате и те, и другие уделяют особое внимание точности воспроизведения текста оригинала, но задачи их все-таки различны: у первых — религиозные, у вторых — литературно-художественные.

В отношении извечной дилеммы переводчика, сформулированной еще Ф. Шлейермахером, — приблизить текст к читателю или читателя к тексту — «литераторы» явно ближе к последнему: как можно меньше менять текст, пусть читатель сам сделает усилие и шагнет в «чуждые пределы».

Вот что пишет Эверетт Фокс (Everett Fox), переводчик псалмов и издатель библейских переводов: «Скорее, чем перевозить (“переводить”) контекст данного текста из одного лингвистического королевства в другое, я пытался вовлечь читателя (а на самом деле слушателя! — О.С.) в опыт отдания долга (источнику), опыт возвращения к источнику и воссоздания в какой-то мере его богатства» (цит. по: [Wendland, 48]).

В отношении псалмов (как и многих книг Ветхого завета) такой подход естественно приводит к мысли о том, что оригинальный текст не был предназначен для чтения. О своем переводе Э. Фокс пишет: «Этот перевод исходит из того принципа, что древнееврейская Библия, как и значительная часть литературы древности, должна была возглашаться вслух и что, следовательно, нужно относиться с особым вниманием к ее ритму и звучанию. Поэтому перевод стремится имитировать, где возможно, специфическую риторику древнееврейского языка, сохраняя такие средства, как повтор,

аллюзия, аллитерация и игра слов. Он, по нашему замыслу, призван быть эхом древнееврейского, возвращая читателя к звуковой структуре и форме оригинала» [Wendland, 48].

В такого рода переводческих проектах участвовали крупные литераторы и философы. Здесь можно вспомнить перевод *Biblia Hebraica* на немецкий Мартина Бубера и Франца Розенцвейга⁶ и не так давно вышедший по-английски сборник их эссе о библейском переводе (см.: [Buber, Rozenzweig]). Их целью было заставить немецкий звучать по-другому, незнакомо: «Они полагали, что задачей переводчика должно быть создание для читателя дистанции, а не наведение мостов» [Batnitzky, 87].

Проблема, с точки зрения М. Бубера, заключается в том, что поток времени превратил Библию в своеобразный палимпсест. На ее оригинальные черты наложился слой *знакомой абстракции* [Batnitzky, 92]. И это напрямую связано с языком перевода. Покончив с «приглаженным, концептуальным языком», желая способствовать тому, чтобы всем давно знакомая Библия вновь открылась как нечто совершенно незнакомое, Бубер и Розенцвейг своим переводом стремились вызвать «шокированное внимание» читателя. Розенцвейг писал об этом так: «Если где-то она (Библия) превратилась в знакомую, привычную нашу собственность, она должна вновь и опять, как чуждый и незнакомый звук, прозвучавший извне, потрясти самодовольную пресыщенность своего псевдохозяина... Библия написана ради читателя, у которого ее отняли» [Batnitzky].

Даже лучшие древние библейские переводы, по мнению Бубера и Розенцвейга, не достигали необходимой цели, потому что стремились донести, каждый для своего религиозного сообщества, лишь содержание Писания, но не его форму, не его оригинальность, выразившуюся в выборе слов, синтаксисе и ритмической артикуляции [Batnitzky, 93].

Через перевод, который есть усилие и шанс возвращения к оригиналу, каждое историческое время имеет возможность вновь задать Писанию вечные религиозные вопросы. Бубер и Розенцвейг считали задачей своего перевода создать условия для такого вопрошания [Batnitzky].

Таким образом, можно констатировать, что в библейском переводе сохраняет значительные позиции буквальный подход,

6. Перевод был начат совместно в 1920-х гг. и завершен в 1961 г. одним Бубером спустя много лет после смерти Розенцвейга.

ориентированный на формальную эквивалентность оригиналу. По всей видимости, можно отметить тенденцию к усилению или даже расцвету этого метода в последние годы.

В самом деле, верность оригиналу проповедают те переводчики, которых мы назвали «евангелизаторами». Они убеждены, что Писание надо переводить «как написано» — потому что и исполнять его надо тоже «как написано», а не так, как нравится читателю постхристианской эпохи. Подобные философско-богословские позиции заставляют их всеми силами противостоять любым интерпретациям в переводе.

Между тем буквалисты-«литераторы», приглашая читателя сделать шаг в незнакомый мир Библии, ожидают от читателя особых усилий. Сглаживание особенностей исходного текста, его подгонка под «свое» приводит к эффекту «знакомой абстракции», тогда как Библия уникальна и интересна именно своей инаковостью. Никогда не возникнет новизны непосредственной встречи, если по другую сторону текста — все то же самое. Читатель не задаст тексту своих вечных вопросов, если они уже предвосхищены однажды кем-то данными банальными ответами. Под накопившимся слоем «абстрактно знакомого» читателю нужно разглядеть иные, пусть незнакомые, но подлинные черты.

Юджин Найда и теория динамической, или функциональной, эквивалентности

Как говорилось выше, теория буквального перевода, на практике обычно соответствующая теории формальной эквивалентности, конкурирует с теорией динамической (функциональной) эквивалентности. Последний термин принадлежит известному библейскому переводчику, лингвисту, организатору перевода Библии на многие десятки больших и малых языков Юджину Найде.

Главный мотив его практической деятельности и научных исследований достаточно прост и формулируется им примерно так. Библия нужна каждому человеку. Но человек ее не понимает! Либо потому, что ее нет в переводе на его родной язык, либо потому, что перевод на родной язык звучит как невразумительный текст на иностранном. Буквализм в переводе приводит к недоступности Библии для миллионов простых людей. Будучи знатком древних языков, Юджин Найда еще в юности был поражен тем, как хорошо, понятно и творчески переведены на английский

античные классики. Он вспоминает: «Я подумал: это трагедия, что Писание мы имеем в такой форме, что большинство людей понимают его неправильно» [Nida, 46]. Найда решил, что читатель Библии как минимум заслуживает не меньшей заботы о себе со стороны переводчиков, чем читатель древнегреческой и римской литературы. Библейские переводчики не должны «поклоняться словам больше, чем они поклоняются Богу. Это “словопоклонство” способствует самоуверенности, но текста люди все равно не понимают» [Nida, 46].

Найда связал процесс перевода с теорией коммуникации. С его точки зрения, переводчик всегда имеет дело с тремя составляющими: язык источника, язык-реципиент и сообщение, которое передается от первого ко второму. Важным и новым было признание сложной природы перевода и ее анализ. В отношении языка библейского источника формулируются следующие предпосылки:

- Библейские языки — такие же языки, как и другие; они имеют свои ограничения.
- Библейские авторы ожидали, что их поймут.
- Перевод должен воспроизводить смысл того или иного отрывка в соответствии с пониманием библейского автора [Porter, 10–11].

В отношении языка-реципиента у Ю. Найды можно выделить следующие общие выводы:

- Каждый язык обладает собственными отличительными чертами.
- Эти черты нужно не столько реформировать, сколько уважать.
- То, что сказано на одном языке, можно выразить и на другом.
- Даже если форму языкового сообщения приходится менять, необходимо сохранить его содержание.

Многое из перечисленного сразу же стало оспариваться и продолжает оставаться предметом дискуссии. Это и очевидный оптимизм в отношении возможности перевода как такового, и готовность пожертвовать формой текста при акценте на содержании (смысле) сообщения.

Термин «функциональная эквивалентность», по всей видимости, предполагает, что для современной аудитории переводной текст должен функционировать так же, как для первоначальных слушателей вел себя оригинальный текст [Porter, 43]. Поэтому так важно различать разнообразные функции языка. Найда выделяет экспрессивную, когнитивную, межличностную, фатическую (контактную), информативную, императивную, перформативную, эмотивную, эстетическую, а также метаязыковую функции [Ваард де, Найда, 28–41].

Вернемся вновь к ситуации англоязычных библейских переводов последних десятилетий. По мнению М. Штраусса, 80-е и 90-е годы XX века могут с полным основанием быть названы периодом распространения и широкого применения на практике теории функциональной эквивалентности. В это время появилось множество смысловых, или идиоматических, переводов Писания. Первой английской версией, вполне и сознательно следовавшей этому методу, была TEV, также известная как Good News Bible, или Good News Translation (GNB = GNT), по-русски «Радостная весть». Штраусс предлагает следующую формулировку подобной «философии языка»: «Передавайте смысл; форму сохраняйте тогда, когда это способствует вашей цели» [Strauss, 157–158], в противовес лозунгу сторонников буквального метода: «Буквально, насколько возможно; свободно, насколько необходимо». Сохранить *форму* оригинала *буквально* на самом деле невозможно, и ни один формально-эквивалентный перевод ее не сохраняет, пишет Штраусс. Получается, что переводчик изо всех сил *пытается* сохранить соответствие «один к одному», но все равно в какой-то момент, во избежание бессмыслицы — т. е. как раз ради передачи *смысла* — это оставляет и *вынужденно* проявляет творческую свободу.

Штраусс критикует метод формальной эквивалентности с лингвистической точки зрения. Он отмечает, что слова — лишь произвольные, условные символы; их значения не содержатся ни в звуковом, ни в визуальном облике слов, как и в лингвистической *форме* вообще, а зависят от смысла, который приписывает тому или иному слову определенное языковое сообщество. Ни лексемы, ни способы связи (синтаксические отношения) между ними не имеют однозначного соответствия в разных языках. Поэтому перевод состоит из двух этапов. Переводчик должен сначала интерпретировать значение слов-символов и отношений между ними в исходном языке. Затем он решает, как наилучшим образом передать их смысл на языке-реципиенте.

Штраусс также пишет, что требование перевести «то, что говорит Библия», проблематично по сути. Библия написана не по-английски, поэтому любой английский перевод меняет *каждое слово* из тех, что *говорит* Библия. «Прямой перевод — минуя интерпретацию — невозможен... Поскольку невозможно получить перевод, который бы *говорил* “то, что говорит Библия”, нам нужны переводы, которые *значат* то же, что *значит* еврейский и греческий» [Strauss, 160].

Абсолютно невозможно и то, что называют однозначным семантическим соответствием (конкордансом)⁷. Это объясняется, в частности, тем, что одно и то же слово оригинала имеет много значений. Этот набор значений у лексемы называется семантическим спектром. Например, как видно из текста Нового завета, греческая лексема *χάρις* значит *благодать* (Еф 2:8, Лк 1:30), *благодарность* (Лк 6:32), *благоволение* (Деян 7:10)⁸. Важно отметить, что:

- Ни одно из этих значений не является буквальным в противовес прочим; все они представляют из себя скорее потенциальные значения внутри семантического спектра, актуализируемые в конкретном узусе.
- В нормальном случае слово в определенном контексте каждый раз имеет лишь одно значение, другие в этом контексте неуместны. Так, было бы неправильно перевести, что Иосиф обрел *благодать*, т. е. незаслуженный дар, у фараона, ведь он работал на него (Деян 7:10). Таким же образом нельзя сказать, что через *благодарность* мы спасены: Богу не за что нас благодарить (Еф 2:8). Было бы ошибкой думать, что *весь* семантический спектр сразу содержится в *каждом* конкретном случае употребления.
- Слова в языке редко бывают полными синонимами. Например, греческие *σάρξ* и *σῶμα* в некоторых контекстах могут означать одно и то же («физическое тело»), как *σάρξ* в Еф 5:29, но в других местах *σάρξ* имеет негативное значение («падшая человеческая плоть»), а *σῶμα* — нет. Другими словами, их семантические спектры пересекаются, но не совпадают полностью. Тем более это относится к сходным по значению словам из разных языков.
- Устойчивые выражения (фразеологизмы) совершенно не совпадают по своему составу в разных языках.
- Любой выбранный лексический эквивалент лишь отчасти передает смысл оригинала. Можно подобрать не одно, а несколько соответствий: какое-то из них будет чуть лучше передавать один нюанс, а какое-то — другой.

Таким образом, считает автор статьи, переводчик постоянно находится в состоянии интерпретирования, стараясь подыскать ту английскую лексему, которая лучше воспроизводит значение греческой или еврейской в каждом конкретном контексте.

7. В 1926 г. А. Нок (А.Е. Knoch) составил «The Concordant Literal New Testament». Чтобы сохранить каждое слово Нового завета как данное самим Богом, он для каждого греческого слова подбирал одно-единственное английское и последовательно использовал его во всех случаях. Результат,

по мнению М. Штраусса, — в лучшем случае нечто маловразумительное, а в худшем — полная тарабарщина [Strauss, 163].

8. Здесь и далее перевод дан по русскому Синодальному переводу.

Еще один аргумент сторонников функциональной эквивалентности в полемике с авторами буквальных переводов можно сформулировать в виде вопроса: как выбирается основное, оно же буквальное, значение из семантического спектра того или иного греческого слова? Обычно это просто наиболее часто встречающееся значение. Или то, которое в первую очередь преподается студентам-первокурсникам и «навек застрекает в головах как основное (а все остальные воспринимаются при этом как производные, т. е. менее точные)» [Strauss, 166].

Столь же невозможно и однозначное соответствие грамматики и синтаксиса: слишком радикально различаются грамматика и синтаксис разных языков. Даже переводы, которые в предисловиях обещают «по сути буквальный перевод», как это делает ESV [Omanson, 97–100], интерпретируют, а затем модифицируют и перестраивают каждое слово, каждую фразу, чтобы выразить то же самое значение по-английски. То, что называют «по сути буквальным переводом», есть не что иное, как миф, считает М. Штраусс [Strauss, 166].

Конечно, функциональный перевод подвержен своим ошибкам и опасностям. Наиболее серьезные из его сторонников, как нам представляется, осознают возможные проблемы, связанные с данной стратегией, и вырабатывают для себя определенные «меры предосторожности». Так, согласно М. Штрауссу:

- Сокращая лингвистическую дистанцию между читателем и текстом (убирая «не по-английски звучащие» идиомы, архаизмы, трудные и неясные выражения), нельзя вырывать текст из его историко-культурного контекста; необходимо постараться перенести современного читателя в древний мир текста.
- Необходимо сохранить литературный стиль и утонченную сложность библейских авторов, а не подгонять текст под единый «облегченный» стиль.
- Следует максимально передавать вербальные и литературные аллюзии — в тех случаях, когда эти аллюзии изначально были важны для понимания смысла текста.
- Нужно сохранять неоднозначность — в тех случаях, когда автор оригинала был намеренно неоднозначен⁹.

9. Штраусс, однако, тут же ссылается на мнение Ю. Найды о том, что неоднозначность текста для нас по большей части обусловлена нашим незнанием культурных и исторических реалий. Ср.: [Waard de, Nida, 39].

- Необходимо воспроизводить метафоры, если эти метафоры были «живыми», т. е. сохраняли для читателей оригинала свою концептуальную образность. При этом вырабатываются критерии для распознавания «живых» и «мертвых» метафор [Strauss, 156–157].

Очень важный вопрос, которого не может избежать ни один переводчик, ответственно берущийся за свое дело, заключается в следующем: на кого рассчитан данный перевод?

Создатели одного из наиболее четко выраженных функционально-эквивалентных переводов, CEV, открыто говорят, что у них свой читатель, вернее, слушатель [Newman et al., 3]. Этот читатель, встретившийся со словом Божьим, скорее всего, впервые, не оценит скрупулезной точности в передаче структуры древнееврейского и греческого языков и жанровых особенностей поэзии двух- или трехтысячелетней давности. Ему нужна понятная, доступная Библия. И ради этого своего читателя-слушателя, неоязычника постхристианской эпохи, переводчики CEV не жалеют усилий — чтобы уже от него потребовалось как можно меньше усилий.

Действительно, будет *насилием* над читателем возлагать на него бремена неудобноносимые, заставляя разгадывать лингвистические и культурно-исторические ребусы, отнюдь не тождественные духовным тайнам слова Божьего. Требование предоставить читателю самому давать интерпретацию тексту нередко означает отсутствие пастырской заботы о нем и просто недостаток реализма. Но тем не менее не нужно ли ожидать от читателя духовного *усилия*, без которого он не поймет действительно духовно глубоких мест Библии? Проблема перевода — не только в дилемме «понятно или непонятно», задача не сводится к тому, чтобы все непонятное немедленно сделать настолько ясным, чтобы никто не мог пожаловаться на недоступность Библии. Создатели CEV в качестве удачного примера прояснения темного места приводят Мф 12:34 [Newman et al., 1]. Они цитируют Лютера, который еще в XVI в., возмущаясь буквальным немецким переводом этого стиха, писал: «Скажите мне, это что же, немецкий язык? Какой немец понял бы подобное? Что такое “избыток сердца”? Ни один немец так не скажет...» Создатели CEV приводят традиционный буквальный перевод на английский и рядом свой, «понятный», который звучит примерно так: «Ваши слова показывают, что у вас в сердце»¹⁰. При этом они совершенно

10. Your words show what is in your hearts (англ.).
В Синодальном переводе: «От избытка сердца
говорят уста...».

не замечают, что цитата из Лютера звучит почти карикатурно, что их «ясный» перевод, хотя и избавился от необычного для обиходной речи выражения, сузил духовный смысл фразы.

Неоспорим огромный вклад Юджина Найды в библейский перевод. В шлейermaхеровской дилемме — читатель или оригинал? — он решительно встал на сторону читателя, никогда не имевшего слова Божьего на родном языке или давно переставшего понимать «библейско-английский». Плодом жизни и деятельности этого ученого стала школа динамического, функционально-эквивалентного перевода, множество простых и ясных переводов Библии на английский и другие языки. Буквальный перевод — это миф, он невозможен с лингвистической точки зрения, несовместим с миссией и чем дальше, тем больше недоступен широкой аудитории, утверждают последователи Ю. Найды.

Однако и эта теория имеет свои ограничения. Да, для CEV целью был английский текст, от которого бы получили удовольствие и который легко поняли бы большинство говорящих на английском языке, независимо от своей религиозной или образовательной базы [Newman et al., 79, 36–37]. Но всегда ли Библия должна доставлять читателю одно только удовольствие?

Человеку можно и нужно помогать войти в Церковь, приобщиться к Писанию. Однако нельзя ему угождать, всячески подлаживаясь под агрессивную посредственность того «простого человека», о котором в советской и постсоветской России, может быть, знают на опыте даже больше, чем на Западе [Седакова, 19–24]. Уход от «словопоклонства» может превратиться в «читателепоклонство». И то и другое далеко от поклонения Богу.

Серьезные сторонники динамических переводов сегодня — это те, кто движим прежде всего миссионерскими целями, их можно условно назвать «миссионерами». Между тем многие серьезные буквалисты — скорее «евангелизаторы»: их усилия направлены на тех, кому слово Божье уже было возвещено, однако не было ими воспринято, оказалось забыто, затерто. Но современный европеец или американец, по характерному выражению комментаторов CEV, «иногда даже не посещавший воскресной школы», нередко абсолютно чужд христианской традиции. По большому счету, это тот же язычник, к тому же нечувствительный ни к библейскому языку, ни вообще к языку образному. Так не один и тот же ли, в конце концов, объект у миссионеров и евангелизаторов — и значит у «буквалистов» и «динамистов»? Нельзя ли в этом увидеть основу для совместных усилий? Передача инаковости Библии,

разбивающей стереотипы «знакомой абстракции», в соединении с пастырской заботой о читателе современной постхристианской эпохи — вот что могло бы, как нам представляется, стать целью перевода Библии сегодня.

Литература

1. *Vaard de, Найда* = Ваард Я. де, Найда Ю. На новых языках заговорят : Функциональная эквивалентность в библейских переводах. СПб., 1998. 271 с.
2. *Седакова* = Седакова О. Посредственность как социальная опасность. Архангельск, 2006. 63 с.
3. *Batnitzky* = Batnitzky L. Translation as Transcendence : A Glimpse into the Workshop of the Buber-Rosenzweig Bible Translation // *New German Critique*. 1997. N 70. P. 87–116.
4. *Blomberg* = Blomberg C.L. Today's New International Version : The Untold Story of a Good Translation // *The Bible Translator*. Technical Papers. July, 2005. V. 56. N 3. P. 191.
5. *Buber, Rozenzweig* = Buber M., Rozenzweig F. Scripture and Translation / Ed. E. Fox. Bloomington : Indiana University Press, 1994. 288 p.
6. *Burer* = Burer M.H. Why So Many Translations? : The Present State of English Bible Translation. URL : <http://bible.org/article/why-so-many-translations-present-state-english-bible-translation> (дата обращения: 01.11.2011).
7. *CEB* = Common English Bible : About the CEB. URL: <http://www.commonenglishbible.com/Explore/AbouttheCEB/tabid/196/Default.aspx> (дата обращения 01.11.2011).
8. *Conte* = Conte R.L., Jr. New American Bible Revised Edition review of inclusive language 1. URL: <http://ronconte.wordpress.com/2011/04/06/new-american-bible-revised-edition-review-of-inclusive-language-1/> (дата обращения 01.11.2011).
9. *Forrest* = Forrest J.N. Why a Literal Translation? URL: <http://web.archive.org/web/20030626112812/http://www.jayforrest.org/cd/literal.htm> (дата обращения 01.11.2011).
10. *MacKenzie* = MacKenzie C. Theology and the Great Tradition of English Bibles // *Concordia Theological Quarterly*. October, 1999. URL: <http://www.mtio.com/articles/aissar46.htm> (дата обращения: 01.11.2011).
11. *NABRE* = USCCB — (NAB) — New American Bible. URL: <http://old.usccb.org/nab/bible/nabre.shtml> (дата обращения: 01.11.2011).
12. *Newman et al.* = Creating and Crafting the Contemporary English Version : A New Approach to Bible Translation / B.M. Newman, C.S. Houser, E.F. Rhodes et al. New York : American Bible Society, 1996. 148 p.

13. *Nida* = Nida E. Interview by David Neff // Christianity Today. October 7, 2002. V. 2. P. 46.
14. *Omanson* = Omanson R.L. Review // The Bible Translator. Practical Papers. April, 2006. V. 57, N 2. P. 97–100.
15. *Porter* = Porter S.E. Eugene Nida and Translation // The Bible Translator. Technical Papers. January, 2005. V. 56. N 1. P. 8–19.
16. *Strauss* = Strauss M.L. Form, Function and the “Literal meaning” : Fallacy in English Bible Translation // The Bible Translator. Technical Papers. July, 2005. V. 56. N 3. P. 153–168.
17. *TEV* = Good News Bible. URL: <http://www.bible-researcher.com/tev.html> (дата обращения 01.11.2011).
18. *Waard de, Nida* = Waard J. de, Nida E. From One Language to Another : Functional Equivalence in Bible Translating : From One Language to Another. Nashville : Nelson, 1986. 156 p.
19. *Wallace* = Wallace D.B. Part IV : Why So Many Versions? March 19–21, 2001. URL: <http://bible.org/seriespage/part-iv-why-so-many-versions> (дата обращения: 01.11.2011).
20. *Wendland* = Wendland E.R. Translating the Literature of Scripture : A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation. Dallas, TX : SIL International, 2004. XXIV, 509 p.

Olga Sushkova

The two trends in the sea of Bible translation: nowadays English translations of the Bible

The article analyses the nowadays situation in the English Bible translation: the enormous number of translations and the two main trends — formal equivalence (literal translation) and functional equivalence (idiomatical translation). Idiomatical translations see their reader as a neo-pagan of the Postchristian time. The aim is to avoid making the text too complicated which might scare the reader off. The literal method seeks translating without any interpretations, distortions or “adjusting”. They mean that the reader doesn’t care about the literary quality or the Evangelic content of the Bible because of the “familiar abstraction” of its translation.

KEYWORDS: formal equivalence, functional equivalence, literal translation, idiomatical translation, modern reader of the Bible.

О.Р. Астапова

«Бог усмотрит Себе агнца...»: опыт прочтения Акеды в историко-религиозной перспективе

В настоящей статье на основе анализа экстрабиблейских религиозно-исторических данных предпринята попытка показать, что рассказ о жертвоприношении Исаака (Быт 22) явился результатом рефлексии библейских авторов над призванием Израиля и спецификой его религиозного пути сравнительно с прочими народами. В центр предложенного понимания Акеды поставлен аспект диалога Бога и человека.

ключевые слова: жертвоприношение Исаака, человеческие жертвоприношения, культ Молоха, заместительная жертва, избранничество Израиля, ритуал, ритуализм, диалог Бога и человека.

В иудейской традиции Акеда (евр. אֶקֶדָה, букв. «связывание Исаака») интерпретируется как замечательный пример самоотречения человека из послушания Божьей воле, страха Божьего и любви, ставший на все века символом мученического подвига веры¹. Многие поколения иудеев обращались к Акеде в кризисные моменты истории в поисках ответа на вопросы о смысле существования Израиля, о судьбах и миссии иудейского народа в мире, с надеждой на чудесное вмешательство спасающего Бога. «Исаак, следуя данному повествованию, не был принесен в жертву. Он прожил многие годы... Но он завещал этот час своим потомкам. Они рождены с ножом в их сердцах», — пишет израильский поэт Хаим Гури (цит. по: [Sagi, 46]). «Историю нашего поколения» видел в Акеде классик ивритской литературы Моше Шамир [Sagi, 45].

И в научной литературе, и в иудейской традиции повествование о жертвоприношении Авраамом Исаака часто соотносится с ханаанейской практикой детских жертвоприношений. Согласно

1. Так, например, в эпоху Крестовых походов родители-иудеи убивали своих детей, чтобы избежать их принудительного крещения [Sagi, 52].

наиболее распространенной точке зрения, смысл данного фрагмента — в отмене детских жертвоприношений и замещении их животными [Green, 14]². Ряд исследователей относит практику детских жертвоприношений к числу культов, легитимных в додевтеронOMICеском яхвизме, но запрещенных реформой Иосии³. Своего рода обоснованием этого запрета и должно было служить повествование о принесении Авраамом в жертву своего сына Исаака.

Другой взгляд на Акеду, присутствующий в литературе, относится к этическому аспекту данного предания, часто — к проблеме соотношения веры, послушания и этики. Вопиющий с этической точки зрения поступок Авраама ставит перед исследователем ряд вопросов. Может ли повеление о человеческом жертвоприношении исходить от Яхве? Может ли Бог нарушить нравственный закон, гарантом которого Он Сам выступает? Или, быть может, урок, извлекаемый из данного предания, состоит в безоговорочном послушании божественным повелениям, которые не вмещаются в наши представления о добре и зле?

По мнению И. Канта, нарушение закона морали, каковым, несомненно, является убийство отцом своего сына, не может быть оправдано ничем, даже божественным волением. Ведь даже если человеку представляется, что откровение низошло ему «от Самого Бога (подобно данному Аврааму повелению зарезать своего собственного сына, как овцу), здесь по меньшей мере имеется большая вероятность ошибки. Но тогда он окажется в опасности свершить нечто такое, что было бы в высшей степени несправедливо и доказывало бы полное отсутствие совести в его поступке» [Кант, 203–204]. В одном из текстов Канта, обнаруженном американским исследователем Дж. Клайвом, немецкий философ высказывает суждение, что ответ Авраама на первоначальное повеление, предположительно исходящее от Бога, мог бы быть таким: «Совершенно ясно, что я не убью моего возлюбленного сына; но я не уверен в том, что ты, явившийся мне, — Бог, даже если бы твой голос прогремел с небес» [Clive, 152].

«Этический урок» извлекает из Акеды и современный американский ученый О. Бозм⁴. По его мнению, к первоначальному преданию следует относить лишь Быт 22:1–10, 13, в то время как

2. О полемике относительно этого вопроса см.: [Boehm 2004].

3. См., например: [Heider, 37–65]; того же мнения придерживался П. Моска, говоривший о «яхвистском ритуале» детских жертвоприношений [Heider, 86].

4. См. его работы: [Boehm 2002; Boehm 2004].

ст. 11–12 и 14–19, содержащие первое и второе обращения Ангела к Аврааму, являются позднейшей интерполяцией [Boehm 2004, 155]. Фокусирование повествования в его последней редакции на Авраамовом послушании вторично и является следствием «внутрибиблейской полемики» двух различных традиций. Первая, более ранняя, находится в русле предания о «споре» Авраама с Богом по поводу судьбы Содома *¹, когда Авраам протестует против неправо судия Судии всей земли (ст. 23–25) [Boehm 2002, 11–12]. Вторая, более поздняя (с вмешательством Ангела), акцентирует момент «слепого послушания» Авраама вопреки очевидной «аморальности» требуемого от него поступка. В ранней традиции мысль, что Бог может творить все, что пожелает, даже преступать этические нормы, неприемлема для Авраама, поздняя же стремится сгладить острые углы в образе «непослушного» Авраама и переносит ответственность за «замену» жертвы на Ангела [Boehm 2002, 3].

*¹ Быт 18:23–33

Боэм проводит также сопоставление Акеды, рассматриваемой в контексте других повествований об Аврааме (Быт 17 и 18), с ближневосточной мифо-ритуальной традицией, справедливо отмечая при этом, что отсылки библейских сюжетов к ближневосточным, во-первых, не предполагают их равнозначности, а во-вторых, являются «говорящими» для древнего ближневосточного читателя. Намеренные аллюзии на известные экстрабиблейские мотивы несут читателю важное сообщение, «считываемое» в зазоре между сходством и различием библейских рассказов с ближневосточными преданиями и ритуальными практиками [Boehm 2004, 152]. Акеда определенно ассоциировалась с финикийской практикой детских жертвоприношений. Боэм, следуя античным источникам, видит смысл этих жертвоприношений в спасении города или народа: правитель в случае опасности, угрожающей народу, приносил в жертву своего сына, дабы умилостивить богов *² [Boehm 2004, 149–150]. Смертью сына правителя спасался народ и город. Авраам тоже спасает будущий народ, но не жертвоприношением сына, а, наоборот, отказом от такого жертвоприношения как противоречащего этическим нормам и не соответствующего с его знанием Бога [Boehm 2004, 156]. Испытание Авраама при таком подходе оказывается (в древнейшем, не подвергнувшись редакции предании) своего рода испытанием его веры в Бога как Праведного Судию, которое Авраам с честью выдерживает.

*² Ср.: 4 Цар 3:27

Ответом на кантианскую интерпретацию Акеды с позиций «религии в пределах только разума» стала книга основателя европейского экзистенциализма С. Кьеркегора «Страх и трепет».

Кьеркегор характеризует историю Авраама как «телеологическое устранение этического»⁵. В сцене жертвоприношения Исаака Кьеркегор видит парадокс веры, состоящий в том, что «любовь к Богу может побудить рыцаря веры придать своей любви к ближнему выражение, совершенно противоположное тому, чего с этической точки зрения требует от него долг» [Кьеркегор, 61]. С этической точки зрения поступок Авраама следовало бы считать убийством. Однако подвиг веры не вмещается в рамки этического, понимаемого как всеобщее, применимое к каждому. Личная вера не может быть введена внутрь всеобщего, а потому рыцарь веры, действуя в соответствии с абсолютным долгом перед Богом, «перешагивает через все этическое и вне его обретает более высокий *τέλος*» [Кьеркегор, 52].

В настоящей статье будет предпринята попытка рассмотрения Акеды в историко-религиозной перспективе. При этом мы будем исходить из того, что, как отмечают исследователи, Быт 22 входит в состав «исторического произведения эпохи плена», сложившегося в результате глубокого осмысления причин происшедшей катастрофы и раздумий о возможных перспективах [Введение, 234]. Перечислим основные вопросы, которые ставились авторами библейских текстов этого времени. В чем суть отступничества Израиля от Яхве — его «первогреха»? Для чего избран Израиль? Что составляет фокус исповедуемой потомками Авраама религии, в отступлении от которой обвиняют их пророки? Какова специфика религиозного пути Израиля сравнительно с прочими народами? В связи с этим кругом вопросов и происходит в Быт 22 обращение к истокам истории Израиля — к праотцу Аврааму. Событие, происшедшее на горе Мория, положило начало выделению израильской религии из комплекса ближневосточных религий. То обстоятельство, что библейские авторы возводят это событие к Аврааму, свидетельствует о том, что они воспринимали его как краеугольный камень яхвизма.

Практика человеческих жертвоприношений была достаточно широко распространена в пуническом мире, хотя из самого Ханаана II–I тыс. до н. э. мы практически не имеем подтверждающих эту практику археологических данных (к таким данным можно отнести лишь обнаруженную в 1993 г. в юго-восточной Турции базальтовую стелу VIII в. до н.э. с надписью на финикийском языке [Cooper, 7134]). Косвенным свидетельством наличия детских

5. От греч. *τέλος* — «цель».

жертвоприношений в Финикии может служить чрезвычайная их популярность в финикийских колониях, прежде всего — в Карфагене, где сохранились и votивные стелы с изображениями и надписями, устанавливаемые на месте погребения (самые ранние датируются VII–VI вв. до н. э.), и тофеты (места, где совершались жертвоприношения, содержащие останки жертв — детей в возрасте одного-двух лет). Согласно археологическим данным, в финикийских колониях (Карфаген, Сардиния, Сицилия) человеческие жертвы приносились регулярно, а не только в чрезвычайных обстоятельствах [Heider, 201]. Если бы жертвоприношения были связаны с какими-либо катастрофическими моментами, они носили бы неравномерный характер — в одно время были бы массовыми, в другое не фиксировались бы вовсе.

В Библии о детских жертвоприношениях говорится, как правило, как о жертвах Молоху (в масоретском тексте — *Молек*, в Септуагинте — *Молох*), приносимых израильянами по образу ханаанеев. Они описываются как «передача», «отдавание» (נתן) своего семени (זרע), своего первенца или своих сыновей и дочерей Молоху^{*1}, в ряде случаев указывается и способ этого «отдавания», осуществлявшегося посредством «проведения» жертвы через огонь (העבר באש)^{*2}. Именно эти культы стали, согласно Библии, главной причиной ненависти Яхве к ханаанеям, которых «свергла земля» по причине их гнусных обычаев^{*3}. Воспроизведение израильянами подобных культовых практик неизбежно должно было привести к отвержению Израиля Яхве:

Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь Бог твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадалец, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего^{6, *4}.

Как показано в исследовании Г. Хайдера, специально посвященном «культу Молоха» [Heider], данный культ в Сиро-Палестинском регионе имел отношение к сфере заупокойных верований — его объектом был *царь* (*mlk*) мира мертвых, известный в различных религиозных традициях как умирающий и воскресающий бог. С этим божеством, чей архетип уходит в глубины доистории, со-

*1 Лев 18:21;
20:2–4;
3 Цар 11:7;
4 Цар 23:10;
Иер 32:35;
Амос 5:26

*2 4 Цар 23:10.
См. также:
Втор 12:31; 18:10;
4 Цар 17:17; 21:6;
Иер 7:31; 19:5;
32:35; Иез 16:20–
21; 20:31; 23:37,
39

*3 См.: Лев 18:24–
30

*4 Втор 18:9–12

6. Здесь и далее цитаты из Библии приводятся в Синодальном переводе.

пряжена идея нисхождения в мир мертвых и выхода из него, т. е. идея превращения смерти в жизнь (или, иными словами, идея жизни, обретаемой через смерть, и смерти, становящейся переходом в жизнь). При этом циклическая повторяемость выхода этого бога из мира мертвых является лишь способом актуализации в историческом времени вневременного мифологического события (как Страстная Седмица и Пасха у христиан представляют собой циклическую актуализацию однажды совершившегося в истории события). Поэтому, на наш взгляд, уместнее говорить об этом божестве как об «умершем и воскресшем».

Умершими и воскресшими богами в Ханаане считались Баал (именуемый также Баалшамемом — «владыкой небес»), отождествлявшийся с Ададом⁷, Эшмун (в Сидоне), Адонис (в Библие), Мелькарт⁸ (*mlk qrt* — «царь града») в Тире, Сарепте, Аскалоне; в Карфагене он известен как Баал-Мелькарт. Библейский Молох мог быть вариантом имени Мелькарта, владыки мира мертвых⁹. Карфагенские votivные стелы, сопровождавшие погребения принесенных в жертву детей, содержали посвятельные надписи Баалу-Аммону и его супруге Танит (тирский «эквивалент» этой пары — Мелькарт-Астарта) [Cooper, 7130, 7132]. Божеством, чье имя соотносимо с библейским Молохом, мог быть эблаитский и аморейский Малик¹⁰, отождествлявшийся с аккадским владыкой мира мертвых Нергалом. Божество по имени *mlk* известно и в Угарите. Здесь оно могло отождествляться с *Рапаитом* (от корня **רפא** — «исцелять»), царем вечным (*rpu mlk ʿlm*), владыкой подземного мира, имеющим власть «исцеления» мертвых¹¹.

Умерший и воскресший бог в различных религиозных традициях так или иначе связан с неподвластной смерти Богом-жизнелателем, часто являясь Его «сыном»¹², но при этом он земнородный,

7. Ассирийские источники IX–VII вв. до н. э. содержат упоминания о предании огню (вероятно, символическом) первенцев обоих полов в жертву Ададу, которому придается эпитет *milki*, а также богине *belet-šeri*, отождествлявшейся с Иштар — «царицей небес» [Weinfeld, 144–145].

8. Существует тирский миф о том, что он был сожжен на горе (в культе сжигалась кукла). Погребение Мелькарта происходило в месяц карар (букв. «холодный», т. е. зимой). Восстание из мертвых — в месяц перити, приходившемся на февраль-март. В храмах его образом был огонь, горящий на алтаре.

9. «Город» (*qrt*) — эвфемизм мира мертвых.

10. Упоминается уже на табличках из Эблы, датирующихся серединой III тыс. до н. э. [Heider, 94–101].

11. В угаритской поэме «О рапаитах» Рапаит, царь вечный (*rpu mlk ʿlm*), отождествляется, судя по параллелизму употребляемых формул, с «рапаитом земным» или «целителем земли» (*r[pu] arš*) (KTU I. 108, Recto, 1; Verso, 23–24), где под «землей», возможно, следует понимать подземный мир и его обитателей.

12. «Род» египетского Осириса восходит к Богу-Творцу Атуму, греческий Дионис — сын Зевса, ханаанейский Баал — сын Илу, Отца богов, Творца созданий, Думузи/Таммуз — супруг Инанны/Иштар, дочери небесного Ана, Творца богов и людей, Отца, первопредка всех богов.

смертный. На это божество, являющее собой воплощение божественной жизни в смертном, возлагались надежды адептов его культа на бессмертие через приобщение его бого-человеческой сущности. Проходящее через смерть по причине соединенности со смертным божественное открывает смертному путь из смерти в бессмертную жизнь. Именно по причине обретения им *власти* над смертью умерший и воскресший бог, владыка жизни неразрушаемой, и почитался в различных традициях, как отмечалось выше, *царем* мира мертвых (Осирис, Таммуз, Мардук-Нергал, Дионис, ведийский Яма)¹³.

Култ умершего и воскресшего бога обнаруживает типологическое сходство в различных культурах (в Месопотамии, Ханаане, Греции, Малой Азии). Повсюду этот «персонаж» соединяет в себе Небо, Землю и Преисподнюю, проходя через два рождения¹⁴: рождение *в смерть* и рождение *из смерти*, причем второе рождение предваряется добровольной мучительной смертью¹⁵. Последний момент хотелось бы отметить особо.

Осуществленное в умершем и воскресшем боге взаимопроникновение столь разнородных реальностей, каковыми являются друг по отношению к другу божественный, земной и подземный миры в древних религиях¹⁶, не может произойти некатастрофично. Оно предполагает онтологическую метаморфозу, непременно сопряженную со страданием и смертью. В крито-минойской культуре,

13. Характерна присущая различным культурам амбивалентность, свойственная образу царя мира мертвых. Эта амбивалентность ярко представлена в образе ведийского царя и владыки предков Ямы, чье имя означает «близнец». Будучи «первым смертным», он стал владыкой всех, управляющихся во чрево земли, в «земляной дом» (РВ 7. 89. 1). Но в то же время Яма является и властелином *блаженных умерших* (РВ 10. 14. 3–7; 10. 16. 4), открывателем пути в высшее небо, мир богов, царство вечной жизни, основанное им для праведников. Смерть — это дорога Ямы, но для него самого смерть стала путем в жизнь нескончаемую. Для всякого, вставшего на дорогу смерти, открываются две альтернативы: путь в «земляной дом», мир мертвых, или же путь в мир богов, на «дальнюю окраину неба» (РВ 9. 113. 8) (отсюда позднейшее представление о Яме как *судии* мертвых; вершителями посмертного суда становятся и египетский Осирис, и месопотамский Таммуз). Второй путь Яма открывает тем, кто при жизни следовал «пути правды» (*ритасья пандха*). Великая тайна тождества Гадеса — царя

мира мертвых — и Диониса — сына Неба и Земли — лежала в основе греческих мистериальных культов (см.: [Кереньи 2000, 62–63]). Смерть при определенных условиях может стать (но может и не стать!) концом лишь *смертного* состояния, выходом в бессмертную жизнь.

14. Греческий Дионис носил эпитеты «дважды рожденный» или «дитя двойных дверей».

15. Момент добровольности смерти умершего-воскресшего бога явно присутствует в угаритском эпосе о борьбе Баала и Муту (см. рус. пер. И.Ш. Шифмана: О Ба'лу : Угаритские поэтические повествования. С. 143–156), в шумерском предании о нисхождении Инанны в подземный мир, в преданиях о Дионисе (см. об этом: [Кереньи 2007, 128–129]).

16. Крайнюю редукцию этих верований можно наблюдать в шаманизме. Представление об инаковости друг по отношению к другу небесного, земного и подземного миров здесь стерто, однако идея «мистического путешествия» по Мировому древу шамана, владеющего соответствующей методикой, сохраняется и является центральной.

к которой, скорее всего, восходит греческий образ страдающего Диониса, Диониса-Пенфея¹⁷, основным способом соединения божественного и человеческого являлись так называемые «игры» с диким быком. Бык в минойском Крите, как и повсюду на древнем Ближнем Востоке, являлся излюбленным жертвенным животным и символическим образом верховного Бога, Бога-Творца, Жизнедателя, Бога в аспекте Его креативной мощи. Критские «игры» заканчивались, как правило (скорее всего, даже всегда), гибелью не только приносившегося в жертву по их окончании быка, но и вступавших с ним в противоборство людей, передающих «быку» свою жизненную силу, максимально аккумулированную в момент «игр»¹⁸. Соединение Бога, Чьим образом мыслился бык, и человека происходило через взаимную жертву, взаимное страдание, взаимную смерть¹⁹. Мясо принесенного в жертву быка оказывалась «быко-человеческой» плотью, которую вкушали царь и присутствовавший во время этого действия народ Крита. Отголоски критской традиции, центром которой являлась тема «вхождения» Небесного Бога в земной мир и преобразования человека в бога, слышны в позднейших греческих преданиях, сохранивших память не только о мучительной смерти, но и о сопряженном со страданиями рождении Соединителя божественного и земного²⁰.

В русле этой логики следует понимать повсеместно связанную с культом умершего-воскресшего бога идею *заместительной жертвы*. Эта жертва, заменяющая самого жертвователя, приносилась с целью соединения последнего с божеством, «трансцендирования» человека, умирающего в человеческом²¹ и рождающегося в бого-человеческом статусе, свойственном умершему и воскресшему богу, или, говоря в греческих терминах, — с целью

17. От греч. *λένθος* — «скорбь, страдание».

18. См., например, изображения «трагического» исхода «игр» (fig. 157–159): [Evans, 224–226].

19. Мысль, что соединение божественного и человеческого происходит через страдания, является центральной в мистериальных греческих культах, связанных с Дионисом. «Здравствуй, о ты, перенесший страданье, какого раньше не ведал: богом стал ты из человека, козленком пал в молоко», — гласит надпись на одном из золотых листов, сопровождавших погребения посвященных в орфические мистерии [Кереньи 2007, 162]. Ритуал варения жертвенного козленка в молоке своей матери, известный из дионисийских мистерий, имел в основе своей идею сопряженности соединения человеческого и божественного, происходящего в утробе Матери-Земли, со страданиями. Мать-Земля

принимает в себя своих чад, но и дает им новое, бессмертное, рождение.

20. Имеется в виду миф о рождении недоношенного Диониса от испеленной огнем Зевса смертной Семелы и последующем вынашивании Диониса самим Зевсом, переносящим страдания вынашивания и родов «бога, ставшего по виду человеком» (Еврипид. Вакханки. 1–9, 88–98, 286–297). Страдания Зевса — это страдания бога, входящего в земной мир, ведь Дионис и Зевс суть одно.

21. Во время Малых мистерий в Аграх и Элевсинских мистерий совершались действия с аллюзией на известные из доисторического времени погребальные ритуалы — посвящаемый символически уподоблялся семени, умирающему в земле и рождающемуся для новой жизни [Taylor-Perry, 82].

замещения жизни *bios* (жизни конечной, смертной) на жизнь *zoe* (жизнь вечную, не подпускающую к себе смерть) [*Кереньи 2007, 19–22*]. В Месопотамии жертвователю, желая обретения сколь возможно полной соединенности с божеством, выходящим из царства смерти (Думузи-Таммузом), приносил в жертву его символический субститут — ягненок или козленок, символизировавшего и умершего-воскресшего бога, и самого жертвователя, которого, собственно, и замещало животное. В ребенке, плоти от плоти жертвователя, это тождество должно было бы реализовываться всего полнее, стало быть, такая жертва мыслилась наиболее сильным, предельным вариантом заместительной жертвы²². Впрочем, такая практика неизвестна ни в Месопотамии, ни в Эбле, ни в Мари, ни в Угарите [*Heider, 100–101, 113, 142–143, 149*].

К другому варианту заместительной жертвы можно отнести жертву по принципу «часть за целое». Такими жертвами были обрезание у рапайтов (см. ниже), самокастрация жрецов Атаргатиды (Астарты) в сирийском Иераполе, бичевание или скарификация миста во время Малых мистерий в Аграх, ритуальное бритье головы, совершавшееся, согласно Лукиану^{*1}, в культе Адониса. Множество ритуальных бритв найдено в пунических могилах [*Cooper, 713f*]. Одним из вариантов заместительной жертвы были в ряде случаев и стелы с изображением детского жертвоприношения. Одиннадцать подобных стел, но без человеческих останков, найдены при раскопках храма Эшмуна в Сидоне [*Odell, 110*]. Анализ содержания погребальных урн Карфагена и Сусса показывает, что человеческие жертвоприношения могли заменяться животными, однако с течением времени в пуническом мире прослеживается тенденция уменьшения процента животных жертвоприношений и увеличения человеческих (своего пика эта практика достигает к IV–III вв. до н. э.) [*Heider, 200*], что служит указанием на стремление к усилению действенности данного культа.

Что касается практики проведения жертвы через огонь, то в ее основе, вероятно, лежит идея, на которую проливает свет сюжет из Гомерова гимна Деметре. Богиня, дабы превратить человека в бога и тем самым даровать ему бессмертие, помещала Демифонта, сына Келея и Метаниры, в огонь^{*2}. Этой же цели

*1 Лукиан.
О сирийской
богине. 6

*2 Гомер. Гимн
Деметре. 237–241

22. Ср. Мих 6:6–7, где жертва первенцем рассматривается как «замещающая» жертвоприношение в тысячу овнов или несчетных потоков елей: «С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли пред Ним со все-

сожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или неисчетными потоками елей? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей?»

служил известный с палеолита обычай проведения через огонь умерших. С эпохи неолита умершие уподоблялись зерну, прошедшему через огонь, возносящий помещенную в него «жертву» с земли на небо, в божественный мир. В Месопотамии 28 числа месяца Ду'узу на восходе солнца культовый образ умершего и воскресшего бога Думузи посыпали прожаренным на раскаленных камнях зерном и погружали в пиво. Это действие должно было способствовать восхождению Думузи в вышние обители [Scurlock, 60–63]²³. Этот же смысл, вероятно, вкладывали в свои действия и обитатели раннединастического Ура, подвергая обжигу черепа некоторых умерших, погребенных в Урском некрополе. Новое рождение миста как Зевсова сына (Диониса), рождение в бессмертие, совершалось в огне в Элевсинских мистериях.

В Ханаане детские жертвоприношения могли быть связаны с культом рапаитов. По крайней мере, долина сыновей Гинномовых, где, согласно Библии, располагались тофеты, находилась на краю долины Рапаитов²⁴. Представление о рапаитах, судя по угаритским текстам, было двояким.

Во-первых, это так называемые «обитатели загробного мира» [Шифман 1987, 81], точнее — исцеленные от смерти умершие, предки, обретшие божественный статус (ср. египетское употребление *ntr* (бог) по отношению к воскресшим умершим)²⁵, подданные Рапаита, Царя вечного. «Тогда он исцелит вас, пастырь дарует вам жизнь», — гласит обращенный, по-видимому, к рапаитам сильно поврежденный текст, повествующий о деянии Баала по возвращении из царства Муту^{*1} [Segal, 116].

Во-вторых, это «рапаиты земные», образовавшие культовое сообщество (*hbr*)^{*2}, члены которого участвовали в ритуальных трапезах и подвергались обрезанию^{*3}, а возможно, приносили и другие заместительные жертвы, что позволяло им, подобно участникам греческих мистерий, приблизиться к сообществу богов уже при жизни [Шифман 1987, 80–81]²⁶. В Библии рапаиты рассматриваются

*1 КТУ I. 21,
2. 5–6

*2 КТУ I. 108, 5

*3 КТУ I. 108,
23; 25

23. Ср. ведический обряд посыпания костей умершего жареными зернами ячменя, смешанными с черным сезамом, с целью обретения непреходящей жизни на высшем небе (АВ 18. 4. 26; 32).

24. «Отсюда предел идет вверх к долине сына Енномова с южной стороны Иевуса, который [есть] Иерусалим, и восходит предел на вершину горы, которая к западу против долины Енномовой, которая на краю долины Рефаимов к северу» (Нав 15:8); «И устроили высоты Тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сжигать сыновей своих и доче-

рей своих в огне, чего Я не повелевал и что Мне на сердце не приходило» (Иер 7:31); «И осквернил он Тофет, что на долине сыновей Еннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь Молоху» (4 Цар 23:10).

25. Слова *gpm*, *ilnym*, *ilm*, *mtm* употреблялись в угаритских текстах синонимично, обозначая умерших предков — не только правителей, но и простых людей [Lewis, 601].

26. См. также: Шифман И.Ш. Угаритский эпос. М.: Восточная литература, 1993. С. 160, 290.

как одна из народностей, населявших древнюю Палестину^{*1}, что свидетельствует об отнюдь не маргинальном характере этого сообщества. Как существа полубожественные, рапайты вызывали священный трепет у израильтян домонархической эпохи, характеризовавших их как «людей высокорослых», «исполинского рода», в глазах которых израильтяне были «как саранча»^{*2}.

*1 Быт 15:19–21

*2 Числ 13:33–34

Таким образом, стремление к предельно полной жертве, полному само-жертвоприношению, целью которого являлось «трансцендирование» человека, его участие в неподверженной разрушению божественной жизни ради достижения бессмертия, и породило идею человеческой жертвы в культе умершего и воскресшего бога, широко практиковавшегося в доизраильском Ханаане. Детское жертвоприношение было избрано здесь как наиболее действенный вариант заместительной жертвы.

В связи с этим необходимо отметить, что по распространенной в научной литературе точке зрения библейские «жертвы Молоху» следует понимать не как жертвы, посвященные одному из языческих богов, но как термин для обозначения определенного типа жертвоприношений, распространенных в сиро-палестинском регионе — так называемых *mlk*-жертвоприношений, адресуемых божественному Царю (исходно — царю мира мертвых, о чем речь шла выше), т. е. как обозначение собственно заместительной жертвы. В этом случае запрет таких жертвоприношений трактуется не только как запрет поклонения «иному» (т. е. не Яхве) богу, но и как запрет перенесения на Яхве способа почитания богов соседними народами²⁷.

Как отмечает Г. Хайдер, в Библии содержатся ясные указания на то, что израильтяне часто (если не всегда) следовали культовым практикам ханаанеев, в том числе детским жертвоприношениям, под эгидой культа Яхве [Heider, 268–269]. Свидетельством тому может служить рассказ об удалении Иосией из Храма Господня всех вещей, сделанных для Ваала и Астарты и всего воинства небесного^{*3}. В той же книге говорится о царе Манассии, который соорудил жертвенники в доме Господнем и во дворах дома Господня^{*4}. На искоренение такой практики и была направлена девтерономическая реформа.

*3 4 Цар 23:4–12

*4 4 Цар 21:4–5

27. Ср.: «Когда Господь, Бог твой, истребит от лица твоего народы, к которым ты идешь, чтобы взять их во владение, и ты, взяв их, поселишься в земле их, тогда берегись, чтобы ты не попал в сеть, последую им, по истреблении их от лица твоего, и не искал богов их, говоря: “Как служили народы

сии богам своим, так буду и я делать”; не делай так Господу, Богу твоему, ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сжигают на огне богам своим» (Втор 12:29–31).

Итак, в контексте сиро-палестинской религиозной традиции божественное повеление, обращенное к Аврааму, могло иметь в виду принесение им полной, предельной жертвы, что для ханаанеев означало приношение в жертву сына. Однако для Авраама вопрос о жертве остается открытым («Где же агнец для всесожжения? — Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой»). Этот же вопрос выдвигается на первый план в эпоху Плена: какую жертву «усмотрел» Яхве для Своего народа? Для какого жертвоприношения этот народ был избран? Именно отказ народа принести *усмотренную Яхве* жертву или, иными словами, отказ от той формы отношений народа с Богом, которая составляла специфику яхвизма, привел Израиль к катастрофе.

Но все-таки что же за жертву усмотрел Яхве для Своего народа?

Предположение о замене детской жертвы на животную как основном смысле Акеды несостоятельно, на наш взгляд, по нескольким причинам.

Во-первых, такая замена, как отмечалось выше, была хорошо известна в пуническом мире и не могла восприниматься как некое новое откровение, в то время как Акеда содержит явные указания на чрезвычайный характер происшедшего на горе Мориа. Бог *искушает, испытывает* (נִסָּו) Авраама: «И было, после сих происшествий Бог (*Элохим*) искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я»^{*1}. Судя по контексту употребления этого слова в Библии^{*2}, речь идет о некоей неординарной ситуации, в которой «испытываемый» ставится перед экзистенциальным выбором — выбором, по сути, между жизнью и смертью. Три дня пути к месту жертвоприношения интерпретируются комментаторами как период приготовления к чему-то чрезвычайно важному^{*3} [Westermann, 358–359]. Авраам, пишет Э. Ценгер, «в продолжение мучительного пути к месту жертвоприношения не перестает надеяться на “усматривающего” Бога» [Введение, 142]. Суть «испытания» Авраама состояла в том, чтобы услышать, какую именно жертву усмотрел для него Бог.

Во-вторых, основной смысл девтеронимической реформы и проповеди пророков, которым более-менее современен библейский рассказ о жертвоприношении Авраама, состоял в запрещении для Израиля богопочитания по образу соседних народов. Детские жертвы — лишь предельная форма этого богопочитания, и применительно к Израилю речь должна идти не о его смягчении, но о принципиальном его изменении, ведь все, что связано с культом, относилось к наследию добиблейской культуры

*1 Быт 22:1

*2 См., например: Исх 15:25, 16:4, 20:20; Втор 13:3

*3 Ср.: Исх 3:18; 5:3

и само по себе отнюдь не выделяло Израиль из среды прочих народов. Пророки переориентируют Израиль в первую очередь с культового способа осуществления связи с Богом на «экзистенциальный» диалог с Ним, на Боговедение:

Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений^{*1}.

^{*1} Ос 6:6

...Отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую заповедь дал им: «Слушайте глас Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите по всякому пути, который Я заповедую вам, чтобы вам было хорошо»^{*2}.

^{*2} Иер 7:22–23

Культ имел смысл в Израиле только как способ выражения слова человеческого, обращенного к Богу. Если же этого слова нет, а имеется лишь внешняя форма культа, то Бог не слышит, и диалога не происходит:

К чему Мне множество жертв ваших? — говорит Господь. — Я пресыщен всесожжениями овнов и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови^{*3}.

^{*3} Ис 1:11–12,
14–15

Заколающий вола — то же, что убивающий человека; приносящий агнца в жертву — то же, что задушающий пса; приносящий семидал — то же, что приносящий свиную кровь^{*4}.

^{*4} Ис 66:3

Сам язык Библии подчеркивает *диалогичность отношений* Бога и человека, для выражения которых всегда используется образ *разговора*, взаимной обращенности друг к другу, взаимного *слышания* (слышание и слушание гласа Божия со стороны народа и слушание Богом гласа человеческого):

И не было такого дня ни прежде, ни после того, в который Господь [так] слушал бы гласа человеческого^{*5,28}.

^{*5} Нав 10:14

Интересно, что в период складывания Мишны Акеда вспоминалась во время особой общественной молитвы в дни постов

28. Ср.: «Если они будут поститься, Я не услышу вопля их; и если вознесут всесожжение и дар, не приму их» (Иер 14:12).

как первое в череде других библейских событий, когда Господь услышал вопиющих к Нему:

Пусть Тот, Кто ответил Аврааму, отцу нашему, на горе Мориа, ответит вам и услышит голос молений ваших сегодня *¹.

*¹ Таанит. 2. 4

Именно диалогический характер отношений с Богом выделяет Израиль из среды прочих народов, делает его «исшедшим из Египта»:

И сказал: если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и делать угодное пред очами Его, и внимать заповедям Его, и соблюдать все уставы Его, то не наведу на тебя ни одной из болезней, которые навел Я на Египет *². Слышал ли [какой] народ глас Бога [живого], говорящего из среды огня, и остался жив, как слышал ты? *³

*² Исх 34:26

*³ Исх 34:33

Если ты, когда перейдете [за Иордан в землю, которую Господь Бог ваш дает вам], будешь слушать гласа Господа Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его, которые заповедую тебе сегодня, то Господь Бог твой поставит тебя выше всех народов земли *⁴.

*⁴ Втор 28:1

В этом слышании гласа Божьего и ответе на него — залог *жизни* Израиля как народа Божьего, в противном случае Израиль становится неотличимым от прочих народов и тем самым *умирает*:

Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих *⁵.

*⁵ Втор 30:20

Как народы, которые Господь [Бог] истребляет от лица вашего, так погибнете и вы за то, что не послушаете гласа Господа, Бога вашего *⁶.

*⁶ Втор 8:20

И останется вас немного, тогда как множеством вы подобны были звездам небесным, ибо ты не слушал гласа Господа Бога твоего *⁷.

*⁷ Втор 28:62

Ибо сыны Израилевы сорок [два] года ходили в пустыне [потому многие и не были обрезаны], доколе не перемер весь народ, способный к войне, вышедший из Египта, которые не слушали гласа Господня и которым Господь клялся, что они не увидят земли, которую Господь с клятвой обещал отцам их, дать нам землю, где течет молоко и мед *⁸.

*⁸ Нав 5:6

Отступничество Израиля, приведшее к катастрофе, состоит в замещении диалогизма ритуализмом, означающим, в предельном своем выражении, превращение ритуала в «гарантированный» способ установления отношений с Богом, соединения с Ним:

Признай только вину твою: ибо ты отступила от Господа Бога твоего и распутствовала с чужими под всяким ветвистым деревом, а гласа Моего вы не слушали, говорит Господь *¹.²⁹

*¹ Иер 3:13

Из пророческих писаний и исторических книг Библии можно заключить, что Израилю запрещалось все то, что вело к усилению культовой составляющей, конституирующей определенный характер взаимоотношений человека с Богом, неприемлемых для Израиля: ритуалы, направленные на достижение бессмертия, учреждение монархии и даже строительство Храма. Не сфера культа и даже не этические предписания, но живая динамика отношений народа с Яхве должна была являться фокусом и краеугольным камнем яхвизма, постоянно отвергаемым большинством народа, весьма тяготевшим к привычным религиозным формам:

Всякий день простирал Я руки Мои к народу непокорному, ходившему путем недобрым, по своим помышлениям, — к народу, который постоянно оскорбляет Меня в лице, приносит жертвы в садах и сожигает фимиам на черепках, сидит в гробах и ночует в пещерах; ест свиное мясо, и мерзкое варево в сосудах у него *².

*² Ис 65:2–4

Пещеры и сады служили в Ханаане местами, где совершались культы, связанные с умершим и воскресшим богом (Баалом, Таммузом-Адонисом), во время этих ритуалов вкушалось свиное мясо. Все эти культы категорически осуждались пророками³⁰.

Повествование о жертвоприношении Исаака с самого начала задает ситуацию диалога Авраама с Богом. Бог нечто *сказал*, Авраам *услышал*, и это центральный момент рассказа. На горе, о которой говорится, что там был узрен Яхве (אֵלֶיךָ יְהוָה), праотец Израиля вступил с Богом в диалог. Авраам в библейской традиции — это прежде всего человек, *разговаривающий* с Богом (вспомним Быт 18:23–33). *Полной жертвой* (но не внешней, а внутренней), принесенной Авраамом в течение трех дней пути к горе, стало его *вслушивание*, вхождение в состояние открытости к диалогу с Богом. Агнец же для всесожжения был дан *после* того,

29. Деревья или деревянные шесты (*ашеры*), устанавливавшиеся на горах или искусственных холмах, являлись культовыми образами ханаанейской богини, типологически подобной месопотамской Инанне-Иштар. Горы же служили местом почитания Баала, «жилищем» которого была, согласно угаритской мифологии, гора Цапану — первообраз любого святилища этого божества.

Возможно, культы под ветвистыми деревьями, произрастающими на высотах, имели отношение к священному браку Баала и Анат (Астарты, Ашеры) — неслучайно они часто характеризуются как «блудодейния» (от глагола זָנַן — «блудодействовать») (см., например: Иер 2:20, 3:6; Ос 4:13–14).

30. См., например: 3 Цар 18:18; Иез 8:14–18; Ос 2:13, 11:2.

как Авраамом была принесена усмотренная Яхве полная, предельная жертва. Именно она, а не агнец, запутавшийся рогами в ветвях, и стала «заменой» Исаака.

Существенно, что момент Акеды оказывается высшей точкой диалогических отношений Авраама с Яхве. Как замечает Р. Моберли, в «Авраамовом цикле» после Акеды (Быт 22:20–25:11) нигде более не возникает ситуация *разговора* Яхве и Авраама [Moberly, 322]. Фрагмент Быт 22:15–18, содержащий последние обращения к Аврааму слова Господа и характеризуемый данным автором как древнейший канонически признанный теологический комментарий на Акеду [Moberly, 314, 323], придает событию на горе Мориа характер поворотного момента истории спасения Израиля, который «обязан своим существованием не только Яхве, но и Аврааму» [Moberly, 321]. Не что иное, как слышание гласа Божия и следование ему, ставится здесь в заслугу Аврааму: «И благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего (שמעת בקולי)»^{*1}.

*1 Быт 22:18

Последующая «этизация» яхвизма стала неизбежной вследствие страха народа слышать глас Божий из среды огня: «И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть»^{*2, 31}. Вследствие этого страха смерти и был дан Израилю Закон. Этизацией, возводимой традицией к Моисею, был побежден (в ходе апеллирующей к Моисею девтеронимической реформы) ритуализм, но в основании «религии Моисея», где истинная жертва — это исполнение закона, лежит полная жертва Авраама, его согласие на ту смерть, которой впоследствии испугался Израиль, но через которую народу Божьему была дана жизнь³².

*2 Исх 20:19

Само рождение Израиля стало возможным благодаря тому, что Авраам услышал ответ на свой (и своего сына) вопрос: где же агнец для всесожжения? В противном случае народа не было бы (если бы Исаак был принесен в жертву). Всякий раз, когда Израиль

31. Ср.: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте, так как ты просил у Господа Бога твоего при Хориве в день собрания, говоря: да не услышу впредь гласа Господа Бога моего и огня сего великого да не увижу более, дабы мне не умереть» (Втор 18:15–16).

32. Как показано в известной работе Р. Отто, проливающей свет на проблему генезиса религии как таковой, «священное», понимаемое в религиозных традициях как *благо* или *добро*, представляет собой

результат *этизации* и *рационализации* переживания нуминозного (от лат. *numen* — божественная сила, проявление божества) как всецело совершенно Иного, возвышающегося над всяким творением [Отто, 206]. Само нуминозное полностью иррационально, невыразимо в понятиях и не поддается определению. Поэтому содержание нуминозного могут раскрыть лишь «знаки» и «символы». Таким «символом» и является, на мой взгляд, предание о жертвоприношении Авраама, указывающее на то переживание, что составляет внутреннее ядро яхвизма.

строит взаимоотношения с Яхве по образу прочих народов, в жертву приносится Исаак, выбирается альтернативный, сравнительно с предназначенным Израилю, путь жертвоприношения, ведущий к смерти Израиля как народа.

Таким образом, смысл Акеды не ограничивается изменениями в ритуальной сфере или нравственной проблематикой, он лежит много глубже — там, где коренятся сами основания ветхозаветной этики и культа. Библейские авторы, включившие Акеду в историю о праотцах, возводят к самим истокам израильской религии откровение о той жертве, что усмотрел для Своего народа Яхве. Это откровение об исконном смысле его избранничества, о пути его жизни, — неслучайно в иудейской традиции земля Мориа, где совершилось жертвоприношение, давшее жизнь Израилю, отождествляется с горой, на которой Соломон построил Храм^{*1}. Не предельной ритуальной жертве, но диалогу с Богом приписывается в яхвизме сила, позволяющая человеку соучаствовать в Божественной Жизни, сила трансцендирования человека, входящего в непосредственные отношения с «совершенно Иным» Богом.

*1 2 Пар 3:1

Во всех религиях предание о том, как человеку была дана жизнь, содержит сообщение и о пути жизни для человека. Израиль будет идти *путем жизни* тогда, когда будет приносить ту жертву, которой ему была дарована жизнь. И эта жизнь сообщается народу Божьему не отказом Авраама от *полной жертвы* (как полагает О. Бозм [Боейт 2004]), но наоборот, согласием на нее.

Свидетельством того, что жертва, усмотренная Яхве, все же была принесена Израилем, стало событие рождения Иисуса Христа — Того, в Ком преодолена чаемая многими народами, в том числе и ханаанеями, отчужденность Бога и человека, и тем самым лишена своего жала смерть. Это событие стало плодом не ритуальной, хотя бы и предельно полной жертвы, но той жертвы — взаимной жертвы Бога и человека, жертвы-умирания, — без которой невозможен богочеловеческий диалог.

Источники

- Атхарваведа : Избранное / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М. : Восточная литература, 1995. 406 с.
- О Ба'лу : Угаритские поэтические повествования / Пер. И.Ш. Шифмана. М. : Восточная литература, 1999. 536 с. (Памятники письменности Востока; вып. 105, 2).
- Ригведа : Мандалы V–VIII / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М. : Наука, 1999. 743 с.

- Ригведа : Мандалы IX–X / Пер. Т.Я. Елизаренковой. М. : Наука, 1999. 559 с.
- Угаритский эпос / Пер. И.Ш. Шифмана. М. : Наука; Восточная литература, 1993. 339 с. (Памятники письменности Востока; вып. 105, 1).
- Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit : Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits / Red. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. Teil 1. Kevelaer : Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1976. (Alter Orient und Altes Testament; 24/1).

Литература

1. *Введение* = Введение в Ветхий Завет / Под ред. Э. Ценгера. М. : ББИ, 2008. 802 с.
2. *Кант* = Кант И. Религия в пределах только разума // Он же. Собрание сочинений : В 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 5–222.
3. *Кереньи 2000* = Кереньи К. Элевсин : Архетипический образ матери и дочери. М. : Рефл-бук, 2000. 288 с.
4. *Кереньи 2007* = Кереньи К. Дионис : Прообраз неиссякаемой жизни. М. : Ладомир, 2007. 319 с.
5. *Кьеркегор* = Кьеркегор С. Страх и трепет. М. : Республика, 1993. 383 с.
6. *Отто* = Отто Р. Священное : Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. 272 с. (Профессорская библиотека).
7. *Шифман 1987* = Шифман И.Ш. Культура Древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н. э.). М. : Наука, 1987. 236 с.
8. *Boehm 2002* = Boehm O. The Binding of Isaac : An Inner-Biblical Polemic on the Question of “Disobeying” a Manifestly Illegal Order // *Vetus Testamentum*. 2002. Vol. 52. Fasc. 1. P. 1–12.
9. *Boehm 2004* = Boehm O. Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel // *Vetus Testamentum*. 2004. Vol. 54. Fasc. 2. P. 145–156.
10. *Clive* = Clive G. The Romantic Enlightenment. New York : Meridian Books, 1960. 219 p.
11. *Cooper* = Cooper A.M. Phoenician Religion // *Encyclopedia of Religion*. Second Edition : 15 Voll. / Editor in chief L. Jones. Detroit : Macmillan Reference USA, 2005. Vol. 10. P. 7128–7133.
12. *Evans* = Evans A.J. The Palace of Minos at Knossos. London : Macmillan and Co., 1930. Vol. 3. 525 p.
13. *Green* = Green R.M. Abraham, Isaac and The Jewish Tradition : An Ethical Reappraisal // *The Journal of Religious Ethics*. Spring, 1982. Vol. 10. No. 1. P. 1–21.
14. *Heider* = Heider G.C. The Cult of Molek : A Reassessment. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1985. 446 p.

15. *Lewis* = Lewis T.J. The Ancestral Estate in 2 Samuel 14:16 // Journal of Biblical Literature. 1991. Vol. 110. N 4. P. 597–612.
16. *Moberly* = Moberly R.W.L. The Earliest Commentary on the Akedah // Vetus Testamentum. 1988. Vol. 38. Fasc. 3. P. 302–323.
17. *Odell* = Odell M.S. Ezekiel. Macon : Smith & Helwys Publishing, 2005. 565 p.
18. *Sagi* = Sagi A. The Meaning of the “Akedah” in Israeli Culture and Jewish Tradition // Israel Studies. 1998. Vol. 3. N 1. P. 45–60.
19. *Taylor-Perry* = Taylor-Perry R. The God Who Comes. New York : Algora Publishing, 2003. 204 p.
20. *Scurlock* = Scurlock J.A. К 164 (BA 2, P. 635) : New Light on the Mourning Rites for Dumuzi? // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. 1992. Vol. 86. P. 53–67.
21. *Segal* = Segal A.F. Life After Death : A History of the Afterlife in the Religions of the West. New York : Doubleday, 2004. 866 p.
22. *Weinfeld* = Weinfeld M. The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background // Ugarit-Forschungen. 1972. Bd. 4. P. 133–154.
23. *Westermann* = Westermann C. Genesis 12–36 : A Commentary. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1985. 604 p.

Список сокращений

AB	Атхарваведа
PV	Ригведа
KTU	Тексты Угарита (Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit)

Olga Astarova

“God will provide himself a lamb...”: An attempt of reading of the Akedah from the historico-religious perspective

The present article providing the evidence derived from the extra-biblical sources attempts to show that the story of the Binding of Isaac, the Akedah (Gen. xxii) resulted from the Biblical author's reflections on the Israel's mission and the peculiarity of its religious way compared to other nations. A focal point of the present interpretation of the Akedah is the dialog between God and man.

KEYWORDS: the sacrifice of Isaac, human sacrifices, the cult of Molek, the substitute sacrifice, the chosenness of Israel, ritual, ritualism, dialog between God and man.

Работы
студентов СФИ
по кафедре
Священного писания
и библейских дисциплин

Вячеслав Зыков

Проблемы интерпретации слова אָדָם (хаадам) из библейских отрывков о сотворении человека (Быт 1:27, 2:7) в литературе эпохи Второго храма

Данная работа посвящена исследованию проблем интерпретации древнееврейского слова «хаадам» из стихов Быт 1:27, 2:7, где говорится о сотворении человека, в литературе эпохи Второго храма. В статье рассматриваются тексты, авторы которых в своей трактовке стихов о сотворении человека либо сохраняют лексику оригинала, либо используют близкие по смыслу выражения, либо же вводят имя собственное Адам. Также прослеживается влияние богословских взглядов авторов текстов и переводов упомянутого периода на формирование соответствующей лексики и тенденций в экзегезе — от Адама первого к Адаму последнему (1 Кор 15:45), Иисусу Христу.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: человек, Адам, Бытие, экзегеза, эпоха Второго храма.

Известно, что древнееврейское слово אָדָם имеет такие значения, как «человечество», «человеческий род», «человек», а также значение имени собственного «Адам». При имени собственном артикль не используется (אָדָם в значении «Адам»), его употребление возможно только при имени нарицательном (אָדָם אֱמִתִּי). В тексте первых глав Септуагинты древнееврейскому אָדָם соответствуют греческое слово ἄνθρωπος («человек») и имя собственное Ἀδάμ.

В данной работе исследуется лексика фрагментов МТ, LXX, Сир, Юб, Прем, 1 Кор, трактатов Филона и других текстов эпохи Второго храма, а также раввинистических источников, связанных с темой сотворения человека (Быт 1–2). Перечислим некоторые из рассматриваемых вопросов: какие из тенденций экзегезы упомянутой темы Быт 1–2 в вышеуказанных текстах выражает лексика, используемая для интерпретации אָדָם אֱמִתִּי (Быт 1:27; 2:7)? Какие из тенденций и традиций экзегезы упомянутой темы Быт 1–2 присутствуют в рассматриваемых текстах периода Второго храма?

Как с появлением новозаветной церкви изменилось предание, связанное с исследуемой темой?

Проблемы интерпретации слов אָרָם и אָרָם (Быт 1–5, МТ) в LXX

Обозначим некоторые начальные условия, в свете которых будут рассматриваться фрагменты LXX и МТ, объединенные упомянутой темой. Эти условия связаны с установкой на то, чтобы текст интересующих нас первых пяти глав книги Бытия был воспринят в русле единой традиции. В силу этого проблемы источников и литературной истории Пятикнижия в нашей работе затрагиваться не будут.

Итак, в данном разделе работы будет исследована проблема употребления в Быт 1–5 (LXX, МТ) следующей лексики: в LXX — ἄνθρωπος и Ἀδάμ¹ (и то и другое — с артиклом мужского рода или без него); в МТ — אָרָם и אָרָם. При сопоставлении интересующих нас фрагментов Быт 1–5 по LXX и МТ можно выделить три основных группы текстов, в которых для вышеуказанной лексики LXX и МТ в семантическом плане наблюдается либо соответствие, либо отсутствие такового. К упомянутым группам текстов можно отнести:

- 1) Отрывки Быт 1:26, 27 и Быт 2:5, 7, 8, 15, (18) (соответствие лексики LXX и МТ).
- 2) Быт 2:16, 19а, 19б, 20а, 21, 22а, 22б, 23а, 25; 3:8, 9, 12, 20, 22, 24; 4:1 (расхождение лексики LXX и МТ)².
- 3) Быт 4:25; 5:1–5 (относительное соответствие лексики LXX и МТ)³.

Оставляя за рамками данной работы обсуждение причин указанных расхождений LXX и МТ по обозначенным выше отрывкам Быт 2–4, а также ряд других вопросов⁴, примем положение,

1. В некоторых случаях имена Ἀδάμ, Σημ, Σηθ приводятся нами без ударения и придыхания — в соответствии с их формой в авторитетном издании Септуагинты под редакцией А. Ральфа.

2. При этом в границы данного корпуса текстов попадает такой пример лексического соответствия LXX и МТ, как Быт 2:18 (τὸν ἄνθρωπον, אָרָם), а также три контекста, в которых, на наш взгляд, для МТ предпочтительным является толкование, не совпадающее с толкованием соответствующего стиха LXX: Быт 2:20б (τὸ δὲ Ἀδάμ, אָרָם); 3:17 (τὸ δὲ Ἀδάμ, אָרָם); 3:21 (τὸ Ἀδάμ, אָרָם). В этой связи можно упомянуть об эмendaциях (אָרָם) и אָרָם), предлагаемых рядом ученых для стихов

Быт 2:20б; 3:17, 21. См: [Westermann, 185, 229; Maass, 77; Koehler, Baumgartner, 14].

3. При этом следует учесть проблематичность согласования указанной лексики LXX и МТ в Быт 5:1–2.

4. Например, следующих: с чем может быть связано данное отличие LXX от МТ — со стилистикой перевода или с другим древнееврейским Vorlage? Каково соотношение Vorlage LXX и протомасоретского консонантного текста? И наконец, возможно ли вообще корректное сопоставление интересующих нас фрагментов книги Бытия в контексте упомянутой темы по LXX и МТ?

согласно которому сопоставление интересующих нас фрагментов LXX и МТ при некотором допущении оказывается возможным. Результат такого сопоставления текстов LXX и МТ может быть представлен следующим образом.

В масоретском тексте в стихах Быт 1:26, 27, так же как и в Быт 2:5, 7, сначала обозначается общий замысел Бога о человеке, или человечестве (אָדָם, Быт 1:26; 2:5), а затем говорится о сотворении человека, или человечества (אָדָם־בְּרִיאָה, Быт 1:27; 2:7). При этом в интервале Быт 2:8–4:1⁵ (как и в Быт 1:27; 2:7) используется слово אָדָם־בְּרִיאָה, а в Быт 4:25 и далее в Быт 5:1–5 используется лексема אָדָם.

Обратившись к соответствующим фрагментам LXX, отметим характерные для этого перевода особенности интерпретации древнееврейского консонантного текста Бытия. Сначала, когда в книге Бытия говорится о человеке в замысле Божьем (Быт 1:26, 2:5) и человеке сотворенном (Быт 1:27, 2:7), в тексте LXX используется существительное мужского рода ἄνθρωπος, употребляемое, соответственно, либо без артикля (Быт 1:26, 2:5), либо с артиклем (Быт 1:27, 2:7)⁶. Затем, незадолго до начала рассказа о создании помощницы-жены, в связи с произнесением Господом Богом слов заповеди для сотворенного человека, у переводчика, как можно предположить, возникает потребность в персонификации человека (ὁ ἄνθρωπος), образ которого в предыдущих стихах трактуется отвлеченно и обобщенно. По-видимому, именно в этой связи в тексте LXX и появляется греческое Ἀδάμ (Быт 2:16–4:25; Быт 5:1b–5, LXX). Таким образом, начиная с Быт 2:16, когда в Септуагинте в первый раз употребляется имя Ἀδάμ, и до Быт 5:5, где говорится о смерти Адама, это имя регулярно используется в тексте LXX⁷. В данном случае также важно указать на проявление в Быт 5:1 (LXX) тенденции, сходной с вышеизложенным, касательно Быт 1:26, 2:5 и Быт 1:27, 2:7 (МТ, LXX). В Быт 5:1 (LXX) в связи с генеалогией

5. Исключением является Быт 2:24. Стихи Быт 2:20b, 3:17, 21 в силу возможности эмендаций, упомянутых в одном из предыдущих примечаний, в перечне исключений из ряда Быт 2:8–4:1 по признаку употребления слова אָדָם־בְּרִיאָה нами не упоминаются.

6. Nom. S., с артиклем (2:7b, LXX); Acc. S., с артиклем (1:27a; 2:7a; LXX).

7. Перечислим исключения из упомянутого ряда (соответственно, по LXX и МТ): Быт 2:18a: ὁ ἄνθρωπος (в Acc. S.), אָדָם־בְּרִיאָה; 2:23b: ὁ ἄνθρωπος (ἐκ τοῦ ἄνδρός), אָדָם (אָדָם־בְּרִיאָה); 2:24a: ἄνθρωπος, אָדָם. Приведем также перечень отрывков из Т. Онк. (Быт 1–5), в которых используется слово אָדָם: Быт 1:27;

2:7 (дважды), 8, 15, 16, 18, 19 (дважды), 20 (дважды), 21, 22 (дважды), 23, 25; 3:8, 9, 17, 20, 21, 22, 24; 4:1, 25; 5:1 (дважды), 2, 3, 4, 5. Помимо этого отметим случаи упоминания имени Адам по русскому переводу Таргума Онкелоса: Быт 1:27; 2:7 (дважды), 8; 3:20; 4:1, 25; 5:1, 3 (дважды), 4, 5 (см. пер. с араб. А.К. Лявданского в изд.: Классические библейские комментарии : Книга Бытия : Сборник переводов с древнеевр., арамейского и средневекового иврита. М. : Олимп, 2010. С. 26–86). Особым образом при этом упомянем примеры употребления в ревизиях LXX имени ὁ Ἀδάμ (Быт 2:7a, Acc. S.; σ'; θ') и выражения Ἀδάμ ἄνθρωπος (Быт 2:7b, σ'; θ') вместо ὁ ἄνθρωπος (Acc., Nom. S.) в LXX (Быт 2:7a, 7b).

вначале упоминается человек в свете общего замысла о нем, а затем говорится о сотворении первого человека — Адама⁸.

Возвращаясь к отрывкам Быт 1:26–27 и Быт 2:5, 7, следует выделить два общих подхода к интерпретации данных фрагментов первой и второй глав книги Бытия. С одной стороны, можно видеть смысловое единство указанных отрывков и, таким образом, интерпретировать это как вариативное повторение рассказа в рамках данных фрагментов. С другой стороны, можно акцентировать их различие и связанное с этим последовательное развитие темы сотворения человека.

При исследовании текста Быт 5:2 по LXX и МТ необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство. Имя «Адам» (אָדָם) в своем привычном для нас виде, т. е. в виде имени собственного мужского рода, употребляется в первых главах Бытия, по всей видимости, только в Быт 4:25; 5:3–5 (МТ). Это означает, что имя «Адам» (אָדָם) вводится в МТ несколько позже, чем имя «Ева» (חַוָּה, МТ, Быт 3:20; 4:1)⁹.

Итак, с одной стороны, мы видим внутреннюю логику повествования масоретского текста, свидетельствующую скорее о непроявленном и до некоторой степени имперсональном характере описания сотворенного Богом человека (אָדָם, Быт 1:27), Адама (אָדָם, Быт 4:25), праотца всех людей, праотца Авраама. С другой стороны, в Септуагинте мы видим совсем иной характер описания Адама — рационалистически осмысленный и в то же время более образный и личностный. Ἀδάμ в глазах александрийского иудея — это первая личность, первый гражданин мира¹⁰. Помимо этого необходимо отметить, что в нарративе Быт 1–4 (МТ) «Адам» генеалогии (אָדָם) сменяет «Человека» мифа (אָדָם) в Быт 4:25¹¹, тогда как для LXX характерно другое соотношение, и граница между (ὁ) ἄνθρωπος и (ὁ) Ἀδάμ может быть проведена намного раньше, чем в МТ. В Септуагинте «Человек» мифа (ὁ ἄνθρωπος) сменяется «Адамом» истории (ὁ Ἀδάμ) в стихе Быт 2:16¹².

8. Быт 5:1а: אָדָם (МТ); ἄνθρωπος (LXX, Gen. Pl.) — «люди», «человек» как «человечество», «человеческий род». Быт 5:1б: אָדָם (МТ); ὁ Ἀδάμ (LXX, Ass. S.). Аввила в стихе Быт 5:1а (א') для перевода древнееврейского слова אָדָם (*адám) использует имя собственное Ἀδάμ (без артикля). — В.З.

Здесь и далее знаком «*» (без номера) обозначается реконструированная лексика и/или транскрипция. — Прим. ред.

9. Имя Е῰α в LXX встречается только в Ass. S. и без артикля (Е῰α; Быт 4:1, 25; Тов 8:6). Следует отметить, что в Быт 3:20 (LXX) используется

вариант имени Ζωή, тогда как в МТ (Быт 3:20) употребляется имя חַוָּה. Помимо этого можно упомянуть выражение כּוֹל בְּנֵי חַוָּה (*кол бенé хавvá) («все сыны Евы») из кумранского фрагмента 4Q418 (4QInstruction^d) (Frgs. 122 col. II + 126 col. II). (Перевод на русский язык автора данной работы. Здесь и далее, включая Сир, реконструкция транскрипции неогласованных еврейских текстов вводится автором данной работы.)

10. Orif. 142. Ср.: [Levison, 72].

11. См.: [Селезнев, 193].

12. См.: [Селезнев, 194].

Проблемы интерпретации слов אָדָם и אָדָם (Быт 1–2) в Сир

Обратимся теперь к одному из отрывков Сир¹³, в котором говорится о создании Богом человека: αὐτὸς ἐξ ἀρχῆς ἐποίησεν ἄνθρωπον *1; «Он [Господь] от начала сотворил человека...» (Сир 15:14)¹⁴. Приведем также фрагмент одного из вариантов текста данного стиха на еврейском языке: אָדָם בָּרָא מֵרֵאשִׁית *2. Исходя из сопоставления еврейского и греческого текстов Сир 15:14, мы можем выделить необходимую для дальнейшего анализа пару лексем: אָדָם (*адám) и ἄνθρωπος (в Асс. S.).

*1 Сир 15:14
(LXX)

*2 Сир (евр.)
15:14

Рассмотрим словосочетание אָדָם בָּרָא (*барá адám)¹⁵ — «сотворил человека». В качестве одной из возможных параллелей нами будет рассматриваться текст Втор 4:32¹⁵. При этом сопоставление выражений ἔκτισεν... ἄνθρωπον (Втор 4:32, LXX) и ἐποίησεν ἄνθρωπον (Сир 15:14, LXX) позволяет увидеть совпадение в переводе еврейского אָדָם (*адám), передаваемого греческим ἄνθρωπος (Асс. S., без артикля).

*3 Сир (евр.)
15:14

Обратимся к отрывку Сир 17:1–3 (LXX). Мы можем предположить, что данный фрагмент представляет собой мидраш, в который последовательно включены некоторые тексты Быт: 2:7; 3:19, 22–23; 6:3; 1:26, 28; 1:27. В упомянутом отрывке Сир 17:1–3 наше внимание привлекает чередование единственного и множественного числа, употребляемое по отношению к слову ἄνθρωπος. Подобного рода чередование прослеживается и в исходном тексте Быт 1:26–28 в связи со словами אָדָם и אָדָם (MT), и, соответственно, ἄνθρωπος и ὁ ἄνθρωπος (LXX). По нашему мнению, отрывок Сир 17:1–3 являет собой пример интерпретации рассказов о сотворении человека первой и второй глав Бытия. В рамках указанного отрывка (Сир 17:1–3) наблюдается согласование стихов Быт 1:27 и 2:7. При этом могут быть поставлены некоторые вопросы: вправе ли мы предполагать, что существительное

13. Относительно авторства и датировки данной книги необходимо отметить следующее. Согласно существующему мнению, автором ее был палестинский иудей по имени Йехошуа Бен-Сира. Оригинальный текст Сир на еврейском языке (книга Бен-Сира) был закончен автором, по-видимому, не позднее 175 г. до н. э., тогда как перевод на греческий стал известен после 117 г. до н. э. См.: [Di Lella, 932].

14. Здесь и далее, где это специально не оговорено, для цитат на русском языке используется синодальный перевод Библии (сокращенно «син. пер.»).

15. Для подтверждения возможности сопоставления упомянутых фрагментов Сир и Втор помимо факта наличия в текстах словосочетания אָדָם בָּרָא (*барá адám) можно упомянуть о присутствии близких по значению выражений מֵיָמֵינוּ אָדָם («прежние времена», Втор 4:32, MT) и מֵרֵאשִׁית (мерóш, «от начала», Сир (евр.) 15:14). Помимо этого следует отметить, что рассматриваемые отрывки из Сир и Втор употребляются в сходном контексте, подразумеваемом, с одной стороны, увещания и заповеди для народа Израильского (Втор 4:32) и, с другой стороны, нравственные наставления и рассуждения о мудрости (Сир 15:14).

ἄνθρωπος (Сир 17:1, LXX, Асс. S.) является переводом древнееврейского *אָדָם (*адам), и, с другой стороны, является ли обозначенный подход (при котором происходит согласование стихов Быт 1:27 и 2:7) примером авторской экзегезы (экзегезы автора Сир), или же это пример традиционной экзегезы периода Второго храма, опирающейся на предание ветхозаветной церкви? И если для ответа на вопрос о еврейском Vorlage существительного ἄνθρωπος (Сир 17:1, LXX, Асс. S.) будет достаточно ограничиться принятием реконструкции *אָדָם (*адам), то для ответа на оставшиеся вопросы потребуется обобщение материалов Сир, Юб и других источников. Перейдем далее к тексту Сир 33:10.

וְכָל אִישׁ מִכְּלֵי חֶמֶר וּמִן עֶפֶר נִוצַר אָדָם¹⁶

*1 Сир 33:10
(LXX)

καὶ ἄνθρωποι πάντες ἀπὸ ἐδάφους, καὶ ἐκ γῆς ἐκτίσθη Ἀδὰμ.^{*1}
И все люди из праха, и Адам был создан из земли...^{*2}

*2 Сир 33:10
(син. пер.)

В данном случае мы можем констатировать, что в стихах Сир 33:10–13 (LXX) нет явного присутствия чередования единственного и множественного числа по отношению к имени Ἀδάμ, соотносимого с примером чередования числа по отношению к существительному ἄνθρωπος (Сир 17:1, LXX, Асс. S.). Вместе с тем следует отметить, что в отрывках Сир 17:1–3 и Сир 33:10–13 наблюдается определенное сходство в связи с присутствием общих стилистических и композиционных приемов, употребляемых автором Сир (евр.). Кратко касаясь особенностей лексики Сир 33:10, мы можем обратить внимание на то, как в рамках связанных синонимичным параллелизмом полустигий данного стиха используется семантическое поле слова אָדָם (*адам), подразумевающее некую переключку смыслов — «люди», «человечество»¹⁷, Адам.

В стихе Сир 33:10 дважды звучит тема сотворения человека из праха земного. На наш взгляд, сам факт употребления имени Ἀδάμ (Сир 33:10b) в контексте, связанном прямой аллюзией с темой Быт 2:7а¹⁸, дает ключ к пониманию техники интерпретации, использованной Бен-Сирой и автором греческого перевода Сир.

16. Vattioni F. *Ecclesiastico : Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*. Naples : Oriental Institute, 1968. (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica. 1). Цит. по: [Levison, 41, 196–197].

17. Ср.: כָּל אִישׁ (*кол иш, Сир (евр.) 33:10a), ἄνθρωποι πάντες (Сир 33:10a, LXX) — «все люди». Укажем также два случая употребления слова אָדָם (*адам) в отрывке Сир 13:15–16: во-первых,

в составе выражения כָּל אָדָם (*кол адам, Сир (евр.) 13:15), πᾶς ἄνθρωπος (Сир 13:15, LXX) — «всякий человек», и, во-вторых, в Сир 13:16, в контексте, аллюзией связанном с Быт 2:24. Но если в Быт 2:24 (MT) употребляется существительное אִישׁ (ἄνθρωπος, Быт 2:24, LXX — «человек»), то в Сир (евр.) 13:16 — אָדָם (*адам; Сир 13:16 (LXX): ἀνὴρ — «человек», «мужчина»).

18. См.: [Levison, 41].

Предполагаемый процесс интерпретации Бен-Сирой Быт 2:7 и последующего перевода данного пассажа на греческий может быть описан следующим образом. Сначала слово אָדָם из Быт 2:7 (MT) в Сир (евр.) 33:10b было замещено словом אָדָם (*адám), а затем вместо существительного ὁ ἄνθρωπος (Быт 2:7, LXX) в качестве интерпретации вышеупомянутого אָדָם (Сир (евр.) 33:10b) в Сир 33:10b (LXX) было вписано имя Ἀδάμ¹⁹. Другим важным примером употребления лексемы אָדָם в качестве имени собственного может послужить стих Сир 49:16, в котором говорится о прославлении Адама (אָדָם (*адám); אַדָּם) и где приводятся также и другие имена, например, Сима и Сифа: וְשֵׁם וְשֵׁם וְשֵׁם (*вешём вешёт)^{*1}; Σημ καὶ Σηθ^{*2, 20}.

В результате компаративного анализа еврейского и греческого текста Сир нами могут быть обозначены предполагаемые тенденции в употреблении лексики, связанной с темой сотворения человека. Таким образом, на наш взгляд, в «первой»²¹ части книги преобладает такое значение אָדָם (*адám), как ἄνθρωπος (15:14; 17:1 в Асс. S.), а во «второй» части используется значение אָדָם (*адám) — Ἀδάμ (33:10b; 49:16). При определенном допущении мы также можем утверждать, что вышеуказанные тенденции, заложенные автором Сир, отражают принцип, характерный для Быт (LXX): сначала в Сир фигурирует אָדָם / ἄνθρωπος (Быт 1), а затем אָדָם / Ἀδάμ (Быт 2–5). При этом в греческом тексте сходных по контексту стихов 17:1 и 33:10b, связанных с Быт 2:7, при переводе слова *אָדָם (*адám) используется как существительное ἄνθρωπος (в Асс. S.; 17:1; *אָדָם), так и имя собственное Ἀδάμ (אָדָם; 33:10b). Помимо этого необходимо отметить, что в рассмотренных стихах Сир употребляется только слово אָדָם (*адám), тогда как *אָדָם (хаадám) в соответствующих фрагментах не встречается.

Особым образом следует упомянуть случай употребления אָדָם (*адám; ἄνθρωπος, Асс. S., Сир 15:14) в контексте, сходном с Втор 4:32. Причина, по которой автор Сир обратился здесь к тексту, отличающемуся от Быт (1:27; 2:7), не совсем ясна.

19. Приведем еще один фрагмент Сир (LXX), в котором упоминается имя Адам: καὶ ζυγὸς βαρὺς ἐπὶ υἱοῦς Ἀδάμ, «...и тяжело иго на сынах Адама» (Сир 40:1). Как это видно из текста, выражение υἱοὶ Ἀδάμ («сыны Адама») является калькой с еврейского אָדָם בְּנֵי אָדָם (*бенé адám) — «сыны Адама», «люди» (Сир (евр.) 40:1).

20. Примером для сопоставления с ветхозаветными текстами в данном случае может послужить фрагмент с начальными именами из 1 Пар 1:1:

וְשֵׁם אָדָם וְשֵׁם אֵתָם (MT, Дивре ха-йамим. Кн. 1); Ἀδάμ Σηθ Ἐνώς (LXX); «Адам, Сиф, Енос». В качестве новозаветной параллели здесь может быть упомянут фрагмент родословия Господа Иисуса Христа: τοῦ Ἐνώς τοῦ Σηθ τοῦ Ἀδάμ τοῦ Θεοῦ — «Еносов, Сифов, Адамов, Божий» (Лк 3:38) (NTG, син. пер.).

21. В данном случае имеется в виду гипотеза о двухчастном составе Сир со следующим делением по главам: 1–23 и 24–51 [Хузнецова, 22].

*1 Сир (евр.)
49:16

*2 Сир 49:16
(LXX; син. пер.)
Сир 49:18

В дополнение к сказанному следует отметить, что и для стихов Быт 1:26–28 в Сир находятся вполне узнаваемые отголоски (например, Сир 17:2–3). При этом темы Быт 1:26–28 и Быт 2:5, 7 в отрывке Сир 17:1–3 оказываются совмещенными таким образом, что אָדָם Быт 1:27 совпадает с אָדָם Быт 2:7, будучи представленным в Сир именем существительным אָדָם (*адám; ἄνθρωπος в Асс. S., Сир 17:1).

Проблемы интерпретации слов אָדָם и אָדָם (Быт 1–2) в Юб

Обратимся далее к некоторым из кумранских отрывков Юб на еврейском языке²². Особый интерес может вызывать наиболее древний фрагмент 4Q Jub^a, содержащий тексты из первой и второй глав Юб²³. Один из отрывков 4Q Jub^a связан с рассказом о сотворении Богом человека в шестой день (после создания зверей и других земных существ): [... $\text{בַּיּוֹם הַשֵּׁשִׁי}$ *1; «[После всего этого] Он создал человека — мужского пола и жен[ского создал Он их...]» *2, 24. Другой отрывок из 4Q Jub^a содержит следующий текст: [... מִיְיָנוּ *3; «[Двадцать два патриарха (было. — В.З.)] от Адама до него²⁵ и двадцать (два) ро[да творений было создано к седьмому дню]» *4.

Таким образом, на основании приведенных фрагментов кумранского списка Юб мы можем с достаточной уверенностью определить изначальную лексику автора Юб, относящуюся к теме сотворения человека. Это прежде всего известное из Быт 1:27а и Быт 2:7аb слово אָדָם (*хаадám) с предлогом прямого дополнения לְ (*эт) при глаголе עָשָׂה (*асá), знакомом нам по Быт 1:26а; 5:2b²⁶. Другое важное для нас слово из оригинала Юб — это אָדָם (*адám), имя праотца, употребляемое в Юб (Jub) 2–6.

22. Касаясь авторства и датировки Юб, можно отметить следующее. По мнению О. Уинтермьюта, автор Юб — живший в Палестине иудей, который, возможно, происходил из священнической семьи и мог принадлежать к таким течениям иудаизма, как «хасидим» или ессеиство [Wintermute, 45]. Согласно мнению Дж. Вандеркама, полный вариант Юб на еврейском языке датируется 160–150 гг. до н.э. [VanderKam, 434–435]. Считается, что оригинальный еврейский текст был переведен на греческий, с которого и был выполнен перевод на ге'эз [VanderKam, 435].

23. Согласно существующему мнению, фрагмент 4Q216 (4Q Jub^a) представляет собой образец самой ранней копии, выполненной с какой-либо из частей Юб. Предполагается, что датировка данного фрагмента может заключаться в интервале 125–100 гг. до н. э. [VanderKam, 434].

24. Здесь и далее в цитатах, переведенных автором с английского языка, квадратные скобки представлены в возможном соответствии с реконструированным еврейским оригиналом и английским переводом источника.

25. То есть до Иакова (Юб (Jub) 2:23).

26. Глагол עָשָׂה имеет значения «делать», «создавать» и т. д.

Обратимся далее к текстам другого кумранского фрагмента Юб — 11Q Jub, датируемого по отношению к вышеупомянутому более поздним временем²⁷. В данном фрагменте наше внимание может привлечь, с одной стороны, стих о том, как Адам и Ева четыре недели оплакивали Авеля, а с другой стороны, строка, где упоминается о девяти детях, рожденных впоследствии Адамом и Евой^{*1}. В связи с этим на основании текстов 11Q Jub с именами Евы (אָוָה, *хавва́) и Авеля (אָבֵל, *хевел), употребляемыми автором Юб, мы вправе утверждать, что слово אָדָם (*адам) в оригинальном тексте Юб в определенных случаях могло быть интерпретировано в качестве имени собственного (*Αδάμ)²⁸.

*1 11Q12 (11Q Jub)

Далее на основании анализа кумранских фрагментов и текста перевода Юб с ге'эза (Юб (Jub)) нами могут быть представлены некоторые выводы. В ходе нашего исследования была определена лексика, используемая в Юб. Она включает в себя существительное «человек» (אָדָם, *хаадам, 4Q Jub^a) и имя собственное Адам (אָדָם, *адам, 4Q Jub^a). Сначала автор Юб употребляет слово «человек» (אָדָם, *хаадам) (4Q Jub^a). И это тот человек, о котором сказано, что «...мужского пола и женского создал Он их»^{*2}. Отметим при этом, что чередование единственного, множественного и вновь единственного числа в словах, употребляемых в этом отрывке по отношению к сотворенному человеку, достаточно точно отражает соответствующие детали МТ. Повествование Юб (Jub) 2:14 о сотворении человека (אָדָם, *хаадам, 4Q Jub^a) по аналогии с рассказом Быт 1:27 завершает описание шестого дня творения. После этого, в связи с переходом к повествованию о создании жены, предваряемому рассказом о наречении имен животным (Юб (Jub) 3:1–2), в описание событий, в которых задействован сотворенный Господом Богом человек, автором Юб вводится имя Адам (*אָדָם, *Αδάμ)²⁹.

*2 Юб (Jub) 2:14

27. Согласно существующему мнению, датировку данного фрагмента (11Q12 (11Q Jub)) относят к интервалу 30 г. до н. э. — 70 г. н. э. [VanderKam, 435].

28. В качестве примера здесь можно привести две цитаты из фрагмента 11Q12 (11Q Jub):
...אָדָם וְאִשְׁתּוֹ [אָדָם וְאִשְׁתּוֹ...] ([*вехайу́] а́дам веиштó;
«[...и] Адам и его жена...»); ...אָדָם [אָדָם] (*веадá[м];
«и Ада[м]...»).

29. Кратко касаясь содержания Юб (Jub) 2–3, отметим следующее. Указанные главы содержат переложение таких тем Быт 1–2, как сотворение Богом человека (представленное в общем контексте

парафраза на Быт 1) и создание для Адама помощницы-жены (согласно Быт 2). Упомянутые тексты Юб (Jub) имеют некоторые особенности. С одной стороны, можно увидеть, что рассказ автора Юб о сотворении Господом зверей, птиц и рыб (а также и других живых существ) соответствует описанию Быт 1. С другой стороны, мы можем обнаружить, что повествование Быт 2 о создании из земли животных и птиц Господом Богом (Быт 2:19), так же как и рассказ Быт 2:7 о создании человека из праха земного (равно как и Быт 5:1–2), в тексте Юб (Jub) отсутствует.

Проблемы интерпретации אָדָם и אָדָם (Быт 1–5) в Прем, у Филона, в Gen. Rab. и 1 Кор

Обратимся теперь к одному из стихов книги Премудрости Соломона³⁰, в котором упоминается сотворенный Богом человек: αὐτή πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν. «Она [Премудрость] сохраняла первозданного отца мира, который сотворен был один...»^{*1, 31}

*1 Прем 10:1 (LXX); Прем 10:1 (син. пер.)

Из литературы известна неоднозначность подходов к толкованию выражения μόνον κτισθέντα (Прем 10:1). В качестве примеров для рассмотрения двух возможных вариантов экзегезы указанного выражения, по мнению Д. Уинстона, могут быть предложены фрагменты из сочинения Филона Александрийского и Мишны [Winston 1979, 213]. В данном случае имеется в виду, с одной стороны, отрывок из трактата Филона, в котором упоминается ὁ πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος, «первый созданный человек»³², и, с другой стороны, текст мишны: לפיכך נברא אדם יחיד — «затем и создан Адам единым»³³. Пример из трактата «О сотворении мира согласно Моисею», по мнению Д. Уинстона, позволяет акцентировать отличия Адама от его потомков и подчеркнуть его особые, уникальные по отношению к представителям рода человеческого качества, тогда как указанная мишна дает возможность переместить акцент в истолковании μόνον κτισθέντα на то обстоятельство, что был сотворен один (единственный) человек [Winston 1979, 213].

Рассмотрим слово ὁ πρῶτος из стиха Сир 24:28 (LXX), где говорится о познании Премудрости. «Первый человек (ὁ πρῶτος)

30. Отметим, что, согласно существующему мнению, время написания Прем может быть отнесено к интервалу 220 г. до н. э. — 50 г. н. э. [Winston 1979, 20; Winston 1992, 122].

31. Пример использования выражения πατήρ κόσμου (Прем 10:1, Асс. С.) связан с определенным литературным приемом, характерным для некоторых произведений грекоязычной литературы, авторство которых принадлежало евреям рассеяния. Суть упомянутого приема состояла в том, что библейский персонаж (в данном случае Адам) мог упоминаться без прямого употребления имени [Winston 1979, 139–140]. В качестве параллели для выражения πατήρ κόσμου можно упомянуть эпитет ב' דם («отец человечества») из текстов Рас-Шамры [Maass, 77].

32. Ὁ μὲν πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος (Orif. 140). Отметим, что, когда в Orif. 149 речь идет о речении человеком имен животным (Быт 2:19–20), Филон употребляет имя Адам (τὸν Ἀδάμ). Сходным образом в «Иудейских древностях» имя Адам (Ἀδάμιος) вводится после того, как пересказываются (с употреблением τὸν ἄνθρωπον) стихи Быт 1:27, 2:7 (Иосиф Флавий. Иудейские древности. 1.2–2.3).

33. М. Санх. 4:5. Цит. по: В. Т. Санх. 37а (Талмуд : В 7 т. / Крит. пер. Н. Переферковича. М. : Изд. Л. Городецкий, 2006–2009. Т. 4. 2007. С. 264). Приведем также огласованный текст данной мишны и другой ее перевод: לפיכך נברא אדם יחיד — «для того-то сотворен человек только одним» (М. Санг. 4:5. Цит. по: Мишна : Трактат Сангедрин / Пер. с иврита Й. Векслера. Иерусалим : Амана, 2003. С. 96–97).

не достиг полного познания ее; не исследует ее также и последний (ὁ ἕσχατος)»^{*1}. Известно мнение, согласно которому это ὁ πρῶτος является отсылкой к библейским нарративам о творении, и, в частности, к рассказу об Адаме из Быт 2³⁴. С другой стороны, существует мнение, что данные строки Сир связаны с одним из контекстов книги Иова (15:7–8) [Levison, 46]. Развивая данную мысль, мы вправе поставить вопрос о возможном влиянии выражения *אָדָם הָרִאשׁוֹן из книги Иова (15:7, МТ) на формирование целого круга образов и таких близких друг другу понятий, как уже упоминавшиеся ὁ πρῶτος (Сир 24:28), πρωτόπλαστος (Прем 7:1, Gen. S.; 10:1, Acc. S.)³⁵, ὁ πρῶτος διαπλασθεὶς ἄνθρωπος^{*2}, а также ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ (1 Кор 15:45, NTG). Вместе с тем правомерен вопрос о взаимосвязи вышеуказанного круга понятий и образов (ὁ πρῶτος и т. д.) и известного выражения אָדָם הָרִאשׁוֹן (адám харишон, «первый человек»). Наконец, нельзя исключать и того, что упомянутая лексика (ὁ πρῶτος и т. д.) является свидетельством некой древней, предположительно устной традиции (или традиций). К сожалению, обозначенные вопросы остаются открытыми, поскольку для ответа на них потребовалось бы провести исследование, выходящее за границы данной работы. В силу этого нам приходится ограничиться здесь лишь общей постановкой указанных проблем.

Рассмотрим далее оборот אָדָם הָרִאשׁוֹן. Сопоставление вопросительного по своей форме выражения אָדָם הָרִאשׁוֹן (Иов 15:7, МТ) с известным из более поздних текстов понятием אָדָם הָרִאשׁוֹן не может не наводить на мысль о возможной взаимосвязи *אָדָם הָרִאשׁוֹן из книги Иова (15:7, МТ) и אָדָם הָרִאשׁוֹן Мишны, Талмуда и Мидраша. При этом, исходя из правил употребления артикля в древнееврейском языке, нам следует указать на равнозначность выражений אָדָם הָרִאשׁוֹן и הָאָדָם הָרִאשׁוֹן.

Таким образом, в случае употребления понятия אָדָם הָרִאשׁוֹן в связи с общим значением существительного אָדָם («человек») подразумевается конкретный человек, «первый из человеческого рода» — Адам (Адаμ, LXX). При этом выражение אָדָם הָרִאשׁוֹן соотносится, по-видимому, именно с контекстом Быт 2:7, а не Быт 1:27 (что следует, например, из 1 Кор 1:45, 47, NTG)^{*3}.

*1 Сир 24:30
(син. пер.);
Сир 24:28 (LXX)

*2 Orif. 140

*3 См. также
М. Санх. 4:5

34. Sheppard G. Wisdom as a hermeneutical construct : A study in the sapientializing of the Old Testament. Berlin : Walter de Gruyter, 1980. P. 70–71. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 151). См.: [Levison, 46, 201–202, 239].

35. Следует также упомянуть выражение «ho prōtoplastos Adam», используемое в Завете Авраама (A, 11) [Winston 1979, 163].

Вместе с тем мы можем отметить следующее. Существует мнение о том, что в определенные моменты своего творчества Филон мог опираться на представления, согласно которым изначально сотворенное человеческое существо было андрогинном, и творчество Филона в этом смысле могло являть собой пример неосознанной рецепции мифа об андрогинах из «Пира» Платона [*Levison*, 75–76, 211]. Возможно, что в полустииши *καὶ ἐλῶνόμεεν τὸ ὄνομα αὐτῶν* Адам, «и нарек им имя Адам» (Быт 5:2b, LXX) также имеется в виду андрогин. О том же свидетельствует ряд раввинистических текстов³⁶. В качестве примера здесь можно привести фрагмент из Мидраша «Берешит Рабба»: «...в час, когда Святой, да Благословен Он, создал первого человека, Он сотворил андрогина...»³⁷ В данном фрагменте мы видим пример последовательной интерпретации, во-первых, слова אָדָם , представленного словосочетанием $\text{הָרִאשׁוֹן הָאָדָם}$ (Gen. Rab. 8:1), и, во-вторых, упомянутого $\text{הָרִאשׁוֹן הָאָדָם}$ (Gen. Rab. 8:1), преобразованного из אָדָם (Быт 5:2b, MT), т. е. זָכָר וְנִקְבָּה (Быт 5:2a, MT; «мужчину и женщину»), в אָנְדְרוֹגִינוֹס (*андрогинос, Gen. Rab. 8:1). В дополнение к сказанному следует отметить, что, согласно существующему мнению, ни Матфей, ни Марк в перикопах о разводе не использовали вышеуказанную концепцию изначального андрогинного человека [*Keener*, 464; *Daube*, 83–84].

Далее нам следует перейти к теме сотворения человека у Филона и апостола Павла (в 1 Кор). Как известно, Быт 1:27 в трактовке Филона — это рассказ о человеке идеальном, небесном (*οὐράνιος ἄνθρωπος*, Leg. 1. 31), сотворенном по образу Божию³⁸, а Быт 2:7 — рассказ о человеке земном (Адаме), созданном по подобию небесного^{*1, 39}.

Иначе представлена тема двух Адамов у апостола Павла. Вполне очевидно, что выражения *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ* («первый человек Адам», 1 Кор 15:45, NTG) и *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός* («первый человек — из земли, перстный», 1 Кор 15:47, NTG) содержат явные аллюзии на Быт 2:7. При этом выражение *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* («первый человек», 1 Кор 15:45, 47; NTG), представляющее собой пример интерпретации слова אָדָם (Быт 2:7),

*1 Orif. 134–140; Leg. 1. 31

36. Авот де-рабби Натан (ARN 37, § 94 B); трактат Берахот Вавилонского Талмуда (b. Ber. 61a); Gen. Rab. 8:1; 14:7. См.: [*Keener*, 464].

37. Цит. по: [*Каспина 2001*, 19].

38. «...Некий вид по образу Божию, или род, или печать, умопостигаемый, бестелесный, еще ни мужского, ни женского пола, по природе нетленный» (Orif. 134).

39. См.: [*Шенк*, 130–131; *Levison*, 80–81, 81–82, 84–85, 86–88].

включается в эсхатологический мессианский контекст нового творения. Господь Иисус Христос предстает у ап. Павла в образе ὁ ἔσχατος Ἀδάμ («последний Адам», 1 Кор 15:45, NTG) и ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (1 Кор 15:47, NTG; «второй Человек — с неба»^{*1}). В связи с вышеизложенным необходимо упомянуть предположение о возможности влияния на ап. Павла богословских идей раннехристианского гимна, приводимого им в Флп 2:6–11. Речь там, в частности, идет о том, что непослушание Адама было восполнено Христом. Последний, эсхатологический Адам, Воскресший Господь Иисус Христос положил начало новому человечеству (1 Кор 15:20–23, 45) [Данн, 173–175, 255–256, 450–451; Dunn, 203, 281–289, 291].

В связи с упомянутой лексикой ап. Павла могут быть обозначены некоторые проблемы. Так, например, если в 1 Кор 15:47 (NTG) соответствие оборота ὁ πρῶτος ἄνθρωπος еврейскому אָדָם הָרִאשׁוֹן вполне очевидно, то в случае упоминаемого в 1 Кор 15:45 (NTG) выражения ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ прямого соответствия древнееврейской лексике нет. В связи с этим требуется прояснение синтаксиса текста указанного отрывка⁴⁰. В то же время нельзя не отметить и органичной связи Павловых понятий с тем общим полем лексикой, которое было характерно для палестинского иудаизма и иудаизма диаспоры рассматриваемого периода.

В качестве дополнения к представленным выше материалам может быть упомянуто предположение, высказываемое некоторыми учеными. Согласно данному мнению, в литературе раннего иудаизма до ап. Павла, а также в литературе раввинистической практически отсутствуют явные проявления учения о грехопадении Адама⁴¹. В связи с обозначенной проблемой мы можем отметить следующее. На основании анализа употребляемой лексики в рассмотренных нами фрагментах МТ, LXX, Сир, Юб и Прем составить однозначное суждение относительно присутствия темы грехопадения Адама в указанных источниках, на наш взгляд, не представляется возможным.

40. В данном случае имеется в виду возможность сопоставления ὁ πρῶτος ἄνθρωπος (1 Кор 15:45, NTG) с אָדָם הָרִאשׁוֹן, а Ἀδάμ (1 Кор 15:45, NTG), соответственно, — с אָדָם (Ἀδάμ, ἄνθρωπος). При этом, исходя из существующих разночтений (рукопись В и др.; NTG), чтение ὁ πρῶτος Ἀδάμ (1 Кор 15:45, NTG), по нашему мнению, не может быть воспринято в качестве прямого перевода выражения אָדָם הָרִאשׁוֹן. Для сопоставления здесь также следует упомянуть выражение «primus Adam» — «первый

Адам» из 3 Езд 3:21 (4 Esdras 3:21 — согласно нумерации, принятой в Вульгате).

41. Дж. Левисон высказывает мнение, согласно которому в Сир, Прем, Юб и у Филона отсутствуют проявления учения о грехопадении Адама [Levison, 155–159]. Известно также высказывание Г. Вермеша о том, что указанные тенденции практически полностью отсутствуют в литературе раннего иудаизма до ап. Павла [Vermes, 223–224]. См. также: [Каспина 2002, 33–46].

*1 1 Кор 15:47, пер. под ред. еп. Кассиана (Безобразова)

Заключение

Проведенный анализ лексики Быт 1–5 (MT) свидетельствует скорее о непроявленном и до некоторой степени имперсональном характере описания сотворенного Богом человека (אָדָם), Адама (אָדָם), праотца всех людей, праотца Авраама. В качестве имени собственного слово אָדָם используется только в Быт 4:25; 5:3–5 (MT). Контекст употребления в раввинистической литературе выражения אָדָם הָרִשׁוֹן («первый человек»), в свою очередь, также подразумевает определенным образом окрашенную тенденцию имперсональности.

В LXX описание Адама имеет совсем другой характер — рационалистически осмысленный и в то же время более образный и личностный. В глазах александрийского иудея Ἀδάμ — это первая личность, первый гражданин мира. Для лексики Быт 1–5 по LXX характерно значительное расхождение с MT. Совпадая в Быт 1:26, 27; 2:5, 7 (LXX, ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος), она расходится с MT, начиная с Быт 2:16 (LXX, (ὁ) Ἀδάμ). Затем, начиная с Быт 4:25 и далее, в Быт 5:1–5 (LXX, (ὁ) Ἀδάμ), в целом, вновь соответствует MT. Не исключено, что персонификация, проявившаяся в тексте Быт 2:16 (LXX) с введением имени Ἀδάμ, могла быть обусловлена контекстом упомянутого стиха в связи с произнесением Господом Богом слов заповеди для сотворенного человека, образ которого в предыдущих стихах перевода Быт (LXX) трактовался более отвлеченно и обобщенно.

В книгах Сир и Юб трактовка темы сотворения человека последовательно разворачивается от אָדָם / *ἄνθρωπος к אָדָם / *Ἀδάμ, как это видно из текста Юб, или же от אָדָם / ἄνθρωπος в Сир (что почти совпадает с אָדָם / ὁ ἄνθρωπος) также к אָדָם / Ἀδάμ. Таргум Онкелоса, в общих чертах подтверждая указанную картину, существенно отличается тем, что в нем переход от существительного «человек» к имени «Адам» (אָדָם) происходит предположительно в стихах Быт 1:27; 2:7 (Т. Онк.)⁴². На наш взгляд, факт появления имени Ἀδάμ в стихе Быт 2:16 (LXX) — это свидетельство в пользу определенной самостоятельности данной традиции по отношению к MT и Т. Онк., в которых слово אָדָם начинает употребляться в качестве имени собственного, соответственно, со стихов Быт 4:25 (MT) и Быт 1:27; 2:7 (Т. Онк.).

42. אָדָם — «человек» (Быт 1:26, Т. Онк.); אָנָשׁ — «люди» (Быт 2:5, Т. Онк.). Русский перевод рассматриваемой лексики приводится по изд.: Таргум Онкелоса / Пер. с араб. А.К. Лявданского //

Классические библейские комментарии : Книга Бытия : Сборник переводов с древнеевр., арамейского и средневекового иврита. М. : Олимп, 2010. С. 26, 38.

Стих Тов 8:6 (LXX; В, А), подобно Сир 33:10 (LXX), может быть отнесен к достаточно ранним релевантным примерам употребления лексемы *אָדָם в качестве имени собственного (Ἀδάμ). При этом соответствующая лексика Тов 8:6 (Ἀδάμ: В, А; τὸν Ἀδάμ: S), так же как и лексика Сир 33:10b (Ἀδάμ, LXX), определяется экзегезой стиха Быт 2:7 (MT). Помимо этого следует упомянуть и другие, более поздние примеры интерпретации אָדָם (Быт 2:7, MT) в качестве имени собственного: τὸν Ἀδάμ (Быт 2:7a; σ', θ'), Ἀδάμ ἄνθρωπος (Быт 2:7b; σ', θ').

Известная экзегетическая схема, согласно которой рассказ Быт 1:27 трактуется как общее описание сотворения человека и человечества, а Быт 2:7 понимается как сотворение человека Адама, находит свое подтверждение у Филона (Orif. 134–140), а также в σ' и θ'. Септуагинта и Юбилеи дают смешанную картину. Несмотря на совпадение лексики двух рассказов в LXX (ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος), появление в тексте имени Ἀδάμ (Быт 2:16, LXX) свидетельствует, по-видимому, о попытке гармонизации двух вышеупомянутых трактовок (общего описания и описания сотворения Адама). В Юб, при сохранении указанной схемы, второй рассказ опускается, при том что далее (Юб (Jub) 3:1), так же как в LXX, у Филона (Orif. 149) и Иосифа Флавия (Иуд. древн. 1.2–2.3), вводится имя Адам. Не исключено также, что и в Прем отражена схема, включающая последовательное изложение Быт 1:26, 27 (ἄνθρωπος, Прем 9:2, LXX) и Быт 2:7 (Прем 10:1, где подразумевается Ἀδάμ). Вместе с тем в отдельных фрагментах Сир наблюдается тенденция сведения воедино нескольких рассказов о сотворении человека (при определенном предпочтении Быт 2).

Тенденция, связанная с предположительным влиянием идеи андрогина на сочинения Филона, присутствует также и в раввинистической литературе, примером чего является употребление слова אנדרוγίνος (*андрогинос) в Gen. Rab. 8:1. При этом, согласно существующему мнению, ни Марк, ни Матфей в соответствующих перикопах о разводе не использовали традиционных иудейских толкований об андрогинности изначального человека. Полнота всех совершенств, Адам остается в центре внимания формирующегося раввинистического иудаизма⁴³. Мессия в этом контексте — лишь подобие Адама и не может Адама превзойти⁴⁴.

43. Gen. Rab. 8:10; 17:4; Бава Батра 58a и др. См.: [Каспина 2001, 21].

44. Gen. Rab. 12:6; Бамидбар Рабба 13:12; Рут Рабба 8:3 и др. См.: [Каспина 2002, 44–46; Уизерингтон III, 833].

В христианской традиции, представленной у апостола Павла, Христос, последний Адам, превосходит и восполняет согрешившего Адама первого, открывая людям путь в новое, возроденное человечество, новый Израиль, Церковь.

Выражение ὁ πρῶτος ἄνθρωπος («первый человек», 1 Кор 15:45, 47; NTG), являющееся примером интерпретации Быт 2:7, включено в эсхатологический мессианский контекст нового творения. Господь Иисус Христос предстает у апостола Павла в образе ὁ ἔσχατος Ἀδάμ («последний Адам», 1 Кор 15:45; NTG) и ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ («второй Человек — с неба», 1 Кор 15:47; NTG). В данном контексте оказывается актуальным предположение о возможности влияния на ап. Павла христологических мотивов, нашедших свое отражение в раннехристианском гимне Флп 2:6–11, и, в частности, мотивов, связанных с непослушанием первого Адама, восполненного послушанием Христа.

Преломившись через призму эллинистической культуры, полисемантическое древнееврейское слово אָדָם претерпевает своеобразную метаморфозу и при транслитерации становится именем собственным Ἀδάμ. Представ по-новому в преображающем свете Христова Воскресения, образ Адама обретает черты, известные нам из богословских прозрений апостола Павла. Именно через Богочеловека Господа Иисуса Христа универсализм слов ἄνθρωπος и Ἀδάμ находит свое полное раскрытие и конечный смысл.

Источники

- Иосиф Флавий. Иудейские древности : В 2 т. М. : АСТ; Ладомир, 2004. Т. 1 : Книги 1–12. 784 с.
- Мишна : Трактат Сангедрин / Комментарии раби П. Кегати; Пер. с иврита текста трактата и комментариев Й. Векслера. Иерусалим : Амана, 2003. 287 с.
- Мудрость Иисуса Сираха / Введ., пер., комм. В.Н. Кузнецовой. М. : Фонд имени Александра Меня; Общедоступный православный ун-т, основанный прот. Александром Менем, 2006. 174 с. (Ветхий Завет : Перевод с древнегреческого).
- Талмуд : В 7 т. / Крит. пер. Н. Переферковича. М. : Изд. Л. Городецкий, 2006–2009. Т. 4. 2007. IV, 648 с.
- Таргум Онкелоса / Пер. с арам. А.К. Лявданского // Классические библейские комментарии : Книга Бытия [: Сборник переводов с древнеевр., арамейского и средневекового иврита]. М. : Олимп, 2010. С. 2–700.

- Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею / Пер. и комм. А.В. Вдовиченко // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–113.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. LV, 1574 p.
- Jubilees (Second Century B.C.) / Transl. O.S. Wintermute // The Old Testament Pseudepigrapha : 2 voll. / Ed. J.H. Charlesworth. New York et al. : Doubleday, 1983–1985. Vol. 2. 1985. (The Anchor Bible Reference Library). P. 52–142.
- Novum Testamentum Graece. 27 Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1996. 89, 810 p.
- Patrologiae cursus completus / Accurante J.-P. Migne. Series Graeca : 161 t. Parisiis : S. n., 1857–1866. T. 15 : Origenis opera omnia : Tomus quintus : Hexaplorum quae supersunt. 1857. Col. 1–1442.
- Septuaginta : Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs : duo volumina in uno. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. LXIX, 1184, 941 p.
- The Babylonian Talmud : Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud / Ed. I. Epstein. New York : M.P. Press, Inc., s. a. Vol. 21 : Seder Nezikin : Sanhedrin / Transl., notes, glossary J. Shachter, H. Freedman. S. a. 226, 133, 132 p.
- The Bible in Aramaic : Based on old manuscripts and printed texts : 4 voll. / Ed. A. Sperber. Leiden et al. : E.J. Brill, 1992. Vol. 1 : The Pentateuch according to Targum Onkelos. XXII, 357 p.
- The Book of Ben Sira : Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary. Jerusalem : The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973. XIX, 16, 517 p.
- The Dead Sea Scrolls Study Edition : 2 voll. / Ed. F.G. Martínez, E.J.C. Tigchelaar. Leiden et al. : E.J. Brill; Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000. XXIII, V, 1361 p.

Литература

1. *Данн* = Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете : Исследование природы первоначального христианства. М. : ББИ, 1997. 526 с.
2. *Каспина 2001* = Каспина М. Парафраз сюжетов об Адаме и Еве в раввинистических текстах // *Judaica Rossica*. Вып. 1 : [Сб. статей]. М. : РГГУ, 2001. С. 9–27.
3. *Каспина 2002* = Каспина М. Последствия грехопадения Адама и Евы. На материале постбиблейской еврейской традиции // *Judaica Rossica*. Вып. 2 : [Сб. статей]. М. : РГГУ, 2002. С. 33–48.

4. *Кузнецова* = Кузнецова В.Н. Введение // *Мудрость Иисуса Сираха* / Введ., пер., комм. В.Н. Кузнецовой. М. : Фонд имени Александра Меня; Общедоступный православный ун-т, основанный прот. Александром Мелем, 2006. С. 5–23.
5. *Селезнев* = Селезнев М.Г. От «Человека» мифа к «Адаму» генеалогий // *Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института*. 2011. Вып. 4. С. 189–197.
6. *Шенк* = Шенк К. *Филон Александрийский : Введение в жизнь и творчество*. М. : ББИ, 2007. 275 с.
7. *Уизерингтон III* = Уизерингтон Б. III. *Христос* // *Словарь Нового Завета* : В 2 т. М. : ББИ, 2010. Т. 2 : *Мир Нового Завета*. С. 831–838.
8. *Daube* = Daube D. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. Peabody, MA : Hendrickson Publishers, s. a. VIII, 460 p.
9. *Di Lella* = Di Lella A.A. *Wisdom of Ben-Sira* // *The Anchor Bible Dictionary* : 6 voll. New York et al. : Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 931–945.
10. *Dunn* = Dunn J.D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998. XXXVI, 808 p.
11. *Keener* = Keener C.S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. XXI, 1040 p.
12. *Levison* = Levison J.R. *Portraits of Adam in early Judaism : From Sirach to 2 Baruch*. Sheffield : JSOT Press, 1988. 254 p. (*Journal for the study of Pseudepigrapha supplement series*; 1).
13. *Koehler, Baumgartner* = Koehler L., Baumgartner W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* : 4 voll. / Transl., ed. M.E.J. Richardson. Leiden et al. : E.J. Brill, 1994–1999. Vol. 1. 1994. CV, 365 p.
14. *Maass* = Maass F. אָדָהם 'ādhām // *Theological Dictionary of the Old Testament* : 15 voll. / Ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren; Transl. J.T. Willis. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1997–2006. Vol. 1. 1997. P. 75–87.
15. *VanderKam* = VanderKam J.C. *Jubilees, Book of* // *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* : 2 voll. / Eds. in chief L.H. Schiffman, J.C. VanderKam. Oxford et al. : Oxford University Press, 2000. Vol. 1. P. 434–438.
16. *Vermes* = Vermes G. *Genesis 1–3 in Post-Biblical Hebrew and Aramaic Literature before the Mishnah* // *Journal of Jewish Studies*. 1992. N 43. P. 221–225.
17. *Westermann* = Westermann C. *Genesis 1–11 : A Commentary* / Transl. by J. Scullion. Minneapolis : Augsburg Publishing House, 1984. XII, 636 p.
18. *Winston 1992* = Winston D. *Solomon, Wisdom of* // *The Anchor Bible Dictionary* : 6 voll. New York et al. : Doubleday, 1992. Vol. 6. P. 120–127.

19. *Winston 1979* = Winston D. *The Wisdom of Solomon : A New Translation with Introduction and Commentary*. New York : Doubleday, 1979. XXIV, 359 p.
20. *Wintermute* = Wintermute O.S. *Jubilees (Second Century B.C.) : A New Translation and Introduction // The Old Testament Pseudepigrapha : 2 voll. / Ed. J.H. Charlesworth*. New York et al. : Doubleday, 1983–1985. Vol. 2. 1985. XLIX, 1006 p. (The Anchor Bible Reference Library). P. 35–50.

Список сокращений

MT	масоретский текст (Biblia Hebraica Stuttgartensia. 4 ed., emend. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.)
LXX	Септуагинта (Septuaginta. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.)
NTG	Novum Testamentum graece. 27 Aufl., rev. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
B	Ватиканский кодекс
S	Синайский кодекс
A	Александрийский кодекс
α'	перевод Аквилы
σ'	перевод Симмаха
θ'	перевод Теодотиона (Феодотиона) (Быт 1–5 (α', σ', θ') по изд.: <i>Patrologiae cursus completus / Accurante. J.-P. Migne. Series Graeca [=PG] : 161 t. Parisiis : [S. n.], 1857–1866. T. 15 : Origenis opera omnia : Tomus quintus : Hexaplorum quae supersunt. 1857. Col. 143–188.</i>)
Сир (евр.)	Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова на еврейском яз. (The Book of Ben Sira : Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary. Jerusalem : The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, 1973.)
Юб	Книга Юбилеев
Юб (Jub)	<i>Jubilees (Second Century B.C.) / Transl. O.S. Wintermute // The Old Testament Pseudepigrapha : 2 voll. / Ed. J.H. Charlesworth</i> . New York et al. : Doubleday, 1983–1985. Vol. 2. 1985. P. 52–142.
4Q216 (4Q Jub ^a)	1-й свиток Юбилеев из 4-й кумранской пещеры (The Dead Sea Scrolls Study Edition : 2 voll. / Ed. F.G. Martínez, E.J.C. Tigchelaar. Leiden et al. : E.J. Brill; Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000. Vol. 1. P. 458–465.)
11Q12 (11Q Jub)	свиток Юбилеев из 11-й кумранской пещеры (The Dead Sea Scrolls Study Edition : 2 voll. / Ed. F.G. Martínez,

- E.J.C. Tigchelaar. Leiden et al. : E.J. Brill; Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K. : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2000. Vol. 2. P. 1204–1207.)
- Leg. Legum allegoriae (Philo); «Аллегии законов» (трактат Филона Александрийского)
- Opif. De orificio mundi (Philo) (Филон Александрийский. О сотворении мира согласно Моисею // Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000. С. 51–92.)
- М. Санх. Мишна трактата Санхедрин
- В. Т. Санх. Вавилонский Талмуд, трактат Санхедрин (The Babylonian Talmud : Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud / Ed. I. Epstein. New York : M.P. Press, Inc., s. a. Vol. 21 : Seder Nezikin : Sanhedrin.)
- Т. Онк. Таргум Онкелоса (The Bible in Aramaic : Based on old manuscripts and printed texts : 4 voll. / Ed. A. Sperber. Leiden et al. : E.J. Brill, 1992. Vol. 1 : The Pentateuch according to Targum Onkelos.)
- Gen. Rab. Мидраш Берешит Рабба

V. Zikov

Problems of interpretation of the word אָדָם (ha'adam) from the Biblical Passages on the Creation of Man (Gen 1:27, 2:7) in the Literature of the Second Temple Period

The research is concentrated on the problems of interpretation of the Hebrew word «ha'adam», found in the passages of Genesis 1:27, 2:7 dedicated to the Creation of Man, in the literature of the Second Temple period. The article analyses the texts where authors either keep the original vocabulary in their interpretations of the verses on the creation of man, use expressions close in meaning, or introduce the name of Adam. The article traces the influence of theological views of the authors of the texts and translations of the given period on formation of respective vocabulary and exegetical tendencies — from the first Adam to the Last Adam, Jesus Christ.

KEYWORDS: man, Adam, Genesis, exegesis, the Second Temple period.

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 לְשֵׁטֶן (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 לְשֵׁטֶן 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 לְשֵׁטֶן 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 исследование Б. Ландсбергера [*Greenberg, 43*]), который утверждает, что аккадское слово *elmešu* может быть родственным древнееврейскому לְשֵׁטֶן : 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 душой (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 философов : 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** (тарши́ш), т. е. выражения **שֵׁמֶל תְּרִשִׁישׁ כְּעֵיִן** (кеэн тарши́ш).

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, Мпельман, 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 эфode священника. Вдобавок, как отмечает В. Бобылев, как бы нам ни хотелось видеть в этом эфode 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 производствам 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: קִלְלֵל (киллэл). Несколько в ином виде и с артиклем הַקִּלְלֵלִי (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 הַשְּׂמַל (хашмáл):

Одни думают, что это слово сложное, образовавшееся из двух халдейских слов: הַשְּׂמַל נֶחָשֵׁת «медь» и הַשְּׂמַל מְלָל «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 הַקִּלְלֵל (калál) за ошибку переписчика или редактора и заменить его на הַמְלָל (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 הַקִּלְלֵל 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 הַקִּלְלֵל הַשְּׂמַלִּי имел в виду «медь огненную» — минерал халькопирит. Косвенное подтверждение этого — «искрящиеся (הַשְּׂמַלִּי) 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** (ракиа), «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 פְּקִדָּן как «алмаз», исходя лишь из того, что и лед, и алмаз имеют кристаллическую структуру, а значит, для передачи значения פְּקִדָּן 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 הַנִּירָא (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 קֶרַח (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 $\text{וַיֵּינֹוּ כְּעֵיִן}$ любопытную игру слов — «вид его... как появление...», поскольку עֵיִן может означать «глаз», «вид» или «появление» [Sherwood, 154].

В библейском контексте слово עֵיִן , кроме значения «глаз» (как орган зрения человека, животного или даже идола), имеет еще несколько значений. Оно может, например, метафорически означать «глаз земли», «лицо земли» (עֵיִן 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 עֵיִן (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 הַקַּרַח 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 — פָּרַח (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» — **דְּמֹוּת** (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 iuxta 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.rsu.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.

Вероника Поникаровская

Разделения в Коринфской общине: богословские партии

В эллинистической философии большой акцент ставился на личности основателя той или иной школы. Под влиянием этого обычая коринфские христиане стали ориентироваться на того или иного авторитетного апостола. В их общине появились «партии»: «Павлова» — со свободой от Закона, «Кифина» — с большим пиететом к иудеохристианству, «Аполлосова» — с уважением к эллинистической иудейской мысли. Настаивая на верности «правильному» авторитету, «общинники» повышали и собственный статус. В статье показано, что в качестве ответа на этот вызов ап. Павел предлагает ценностную переориентацию — к мудрости и славе Божьей взамен мудрости и славы мира, а партиям противопоставляет «партию Христа», ставя во главу угла христоцентричность, перед которой меркнет значимость даже самых авторитетных человеческих учителей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Первое послание к коринфянам, риторика, богословские партии, христоцентричность.

В данной статье исследуются основные богословские группы («партии») в коринфской общине времен написания I Кор. Сначала мы коснемся вопроса об источниках Павловой информации (это покажет степень информированности апостола), затем предложим экзегезу I Кор 1:12 в контексте греко-римской риторики и, наконец, обсудим реакцию Павла на общинные разделения в Коринфе.

Источники Павловой информации

Насколько надежна информация об общинных разделениях, которую сообщает Павел? Для оценки этого разберем вопрос о ее источниках. По-видимому, основных источников было два: первый — это письмо из коринфской церкви, где содержалась просьба общинников объяснить неясные для них моменты, а второй — «(люди) Хлоины», от которых Павел и узнал о наличии в коринфской общине своего рода партийности.

В стихе 1 Кор 7:1 Павел прямо указывает происхождение вопросов (Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, «о котором же вы написали...»¹), на которые далее отвечает в своем послании *¹. Письмо из Коринфа привезли Павлу Стефанас, Фортунат и Ахаик *², от которых Павел мог получить дополнительную информацию о состоянии дел в местной общине [Dunn, 788–789].

*¹ 1 Кор 7:1; 7:25; 8:1; 12:1; 16:1; 16:12

*² 1 Кор 16:17

В 1 Кор 1:11 Павел показывает, что ему известно о ситуации в Коринфе больше, чем было рассказано в письме. При этом он ссылается на надежного свидетеля — «(людей) Хлоиных», чтобы аудитория не оспорила базовую предпосылку, то есть наличие разделений [Witherington III, 98–99].

ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν, ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Χλόης ὅτι ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσίν.

*³ 1 Кор 1:11

Ибо люди Хлои сообщили мне, братья мои, что среди вас есть раздоры *³.

О том, кто такие «(люди) Хлои», еще в древности существовали разные мнения. Обзор их мы находим в комментарии Амвросиаста на Павловы послания [Bray, 13]. Первые два упомянутых им толкования выглядят экзотически. Толкование аллегорическое: «люди Хлои» — это те, кто «плодоносят в вере Христовой». Видимо, соответствующие комментаторы не считали Хлою реальной женщиной, а усматривали в данном выражении метафору, ключ к которой дает значение имени «Хлоя», «молодые побеги». Согласно другому толкованию, «Хлоя» — это топоним, и, соответственно, речь идет о «хлойцах», жителях города Хлоя². Третье толкование, упомянутое Амвросиастом, современными комментаторами считается наиболее очевидным: перед нами обычное греческое имя Хлоя, прославленное, в частности, романом Лонга «Дафнис и Хлоя». Мы также согласны с данной интерпретацией.

О Хлое ничего не известно. Правдоподобна, хотя и не доказана, гипотеза, что она была богатой деловой женщиной [Кинер, 388], хорошо известной в коринфской общине, раз Павел ссылается на нее.

Неизвестно, были ли эти «люди Хлои» ее рабами или зависимыми членами ее семьи [Fitzmyer, 141; Schnabel, 100]; более предпочтительна первая точка зрения [Hays, 21; Witherington III, 99].

1. Здесь и далее, где это специально не оговорено, перевод автора.

2. Возникает, однако, вопрос: какое отношение гипотетический топоним Хлоя имел к Коринфу?

Если бы они были ее детьми, а не слугами, то были бы названы по имени своего отца, даже если он уже умер [*Theissen*, 57]. Вряд ли они могли быть просто членами домашней церкви Хлои, так как Павел использует фразу, наводящую на мысль о принадлежности людей Хлое [*Witherington III*, 99]. Тем более что в античном обществе рабы могли выполнять самые разные функции, их в том числе могли посылать в деловые поездки [*Witherington III*, 99].

Скорее всего, «люди Хлои» — члены коринфской общины, которые знают о ситуации из первых рук. Если бы сообщение было передано через них от самой Хлои, то вряд ли Павел стал упоминать посторонних, а просто сказал бы: «Хлоя мне написала...»

Судя по всему, Хлоя и ее посланники были преданны Павлу [*Witherington III*, 99] и специально нашли его в Эфесе для разговора. Можно предположить, что они относили себя к «Павловой партии» и пожаловались на неуважение к Павлу в других группах коринфской церкви *¹. Если бы «Хлоины» были из другой «партии» и встретили Павла в Эфесе случайно, они вряд ли стали бы выкладывать известному и уважаемому в общине человеку, что предпочитают другого (разве что невольно «выдав» себя критикой Павлова учения с позиции его оппонентов?).

*¹ 1 Кор 1:12; 9:2

По-видимому, Павел хорошо знает «людей Хлоиных» и доверяет им, иначе он, не зная ситуации лично, вряд ли бы стал сразу обличать общину, но, скорее, попытался бы лучше разобраться в обстоятельствах конфликта. Также вполне вероятно, что у Павла уже были сведения о разделениях из других (не раскрытых в послании) источников, а от «Хлоиных» он получил лишь очередное подтверждение, которое дало повод высказаться о наблевшем (ему нужно было ответить на письмо коринфян).

Употребленное Павлом выражение (ἐδηλώθη) «открылось, сделалось известным», обозначает разоблачение чего-то скрытого. В этой формулировке кроется нечто вроде упрека: «Почему вы, как община, не сообщили мне об этом?» [*Браун*, 31].

Вполне возможно, что сами коринфяне не видели в сложившейся ситуации особой проблемы. Прения об учителях и о риторике были тогда нормой окружающей жизни. Подобные споры для коринфян могли быть моментом, не заслуживающим особого внимания. К примеру, намного большее значение они придавали спорам из-за духовных даров. Это видно из вопросов, заданных коринфянами в письме Павлу. Так как письмо от общины составлялось, видимо, сообща всеми ее членами (Павел отвечает всей общине, а не группе лиц), значит, авторитет Павла

для коринфян в целом не был потерян и имевшиеся разделения не являлись катастрофичными.

Описание партий: экзегеза 1 Кор 1:12, греко-римский контекст

Полученную от «людей Хлои» информацию о разделениях Павел считает столь важной, что с нее начинает основную часть письма. Ситуацию он описывает следующим образом:

λέγω δὲ τοῦτο ὅτι ἕκαστος ὑμῶν λέγει ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ, ἐγὼ δὲ Κηφᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ.

Я говорю это, поскольку каждый из вас говорит: «Я — Павлов», «я — Аполлосов», «я — Кифин», «я — Христов»^{*1}.

*1 1 Кор 1:12

В античности существовал своего рода жанр речей, связанных с призывом к единству и согласию, — «омонойя». В них обличались расколы и разделения. Очень возможно, что в своей риторике Павел ориентировался на нормы этого жанра [Mitchell, 60–78].

ПАРТИЯ ПАВЛА

Что представляла собой партия Павла? В Деян 18 описывается, как Павел в течение полутора лет проповедует в Коринфе и создает там общину. В 1 Кор 4:14–16 он называет коринфских христиан своими любимыми детьми, а себя — их отцом во Христе. Несомненно, в общине были люди, верные Павлу: как минимум это Крисп, Гаий и Стефан^{*2} [Dunn, 790]. Можно предположить, что эта группа состояла в основном из языкохристиан и придерживалась учения Павла об оправдании через веру во Христа в его наиболее принципиальной и бескомпромиссной форме, подобной той, которую сам Павел использовал в Послании к галатам. Павел считал, что соблюдение «дел Закона» (календарные праздники^{*3}, обрезание^{*4}) необязательно для спасения, с чем могли не соглашаться христиане более традиционной иудейской направленности.

*2 1 Кор 1:14, 16

*3 Гал 4:10

*4 Гал 5:2–3

ПАРТИЯ АПОЛЛОСА

*5 Деян 18:27–19:1

Аполлос пришел в Коринф позже Павла^{*5} и продолжил начатое им дело. В Деян 18:24 он именуется александрийцем и «мужем красноречивым» (ἀνὴρ λόγιος). Понятие «красноречивый»

здесь может указывать как на обученность риторике (дисциплине, в то время составлявшей первую ступень высшего образования), так и просто на широкую образованность [*Левинская*, 377]. Впрочем, широкая образованность так или иначе предполагала знакомство с риторикой. Если верить кодексу Безы (D), красноречие Аполлоса стало причиной следующего события: «Некоторые коринфяне, которые находились в Эфесе и услышали его, пригласили пойти с ними на их родину. Когда он согласился, эфесяне написали коринфским ученикам, чтобы они его приняли»^{*1}. По наблюдению Б. Мецгера, ситуация с приглашением проповедника из одной церкви в другую для той поры очень необычна [*Metzger*, 415; *Левинская*, 379]. Неясно, однако, насколько достоверны сведения кодекса D. Зато информация об александрийском происхождении Аполлоса выглядит надежной и обращает на себя внимание: ведь Александрия — основной культурный центр эллинизма, сыгравший огромную роль в диалоге иудейской и эллинистической культур. Старшим современником Аполлоса был, в частности, Филон Александрийский (ок. 25 г. до н. э. — 40 г. н. э.), который разработал метод аллегорического толкования Писания, во многом восприняв наследие античных языческих авторов. Мы не знаем, разделял ли Аполлос взгляды Филона, но, во всяком случае, он был пропитан атмосферой александрийской культуры и наверняка стремился выразить богословские истины на языке понятном и близком греческим интеллектуалам. Этот культурный багаж Аполлос использовал в миссионерско-катехизаторских целях, сообщая своим слушателям последние достижения иудейской эллинистической мысли, «упакованные» в изящную риторическую обертку.

Можно предположить, что события развивались следующим образом. Аполлос прибыл в Коринф вскоре после отъезда Павла и «полил»^{*2} поле Павловой миссии, на котором семена уже дали пышные всходы. Отчасти благодаря первоначальному наставлению от Павла, отчасти вследствие греческой любви к красноречию, знания Аполлоса снискали широкий интерес. Более того, некоторым общинникам такое «христианство для интеллигенции» более пришлось по нраву, чем Павлова безыскусность³. Соответственно, «Аполлосовы» — это, видимо, интеллектуалы коринфской общины, любители красивых речей и сложных богословских построений.

3. Хотя Павел и сам был из еврейской интеллигенции, но в проповеди коринфянам старался говорить простым языком — см., например, 1 Кор 2:1.

*1 Деян 18:27; пер. И. Левинской

*2 1 Кор 3:6

Бенн Уизерингтон III [*Witherington III, 130*] полагает, что Аполлос не сразу разобрался в ситуации: попав в Коринф, он не знал, что Павел в своей проповеди избрал курс на простоту и безыскусность, а потому невольно поспособствовал размежеваниям. Это не исключено, хотя возможен и другой вариант: между апостолами изначально существовала договоренность, что образованный александриец расскажет общинникам более сложные в богословском плане вещи, чем Павел, который непременно начинал с азов. Уизерингтон также считает, что Аполлос был солидарен с Павлом, причем его нежелание вносить раздор явствует из 1 Кор 16:12:

А что до брата Аполлоса, я очень просил его, чтобы он с братьями пошел к вам; но никак не хотел он идти ныне, а придет, когда ему будет удобно *1.

*1 1 Кор 16:12

Уизерингтон исходит из того, что здесь Аполлос отказывает *коринфянам*, которые просили его прийти: формулировка «...а что до...» во второй части 1 Кор регулярно отсылает к темам из письма коринфянам к Павлу. Возникает, однако, естественное возражение: отказывая коринфянам, Аполлос отказывает и *Павлу!* И почему тогда Аполлос не принял участие в составлении письма? Почему мы не находим в 1 Кор призывов типа: «Мы с Аполлосом призываем вас прекратить размежевания...»? Трудно уйти от мысли, что Уизерингтон недооценивает противоречия между Павлом и александрийским учителем. И все-таки Павел дружелюбно называет Аполлоса «братом» [*Fitzmyer, 622*], а из самого диалога между ними создается впечатление, что их позиции действительно близки. Допуская некоторые богословские (и пастырские?) расхождения Павла с Аполлосом, мы все же склонны согласиться с Амвросиастом и Дидимом Слепцом в том, что Аполлос отложил поездку в Коринф именно из-за раздоров, рассуждая примерно так: пусть коринфяне сначала установят единство между собой [*Bray, 264–265*].

ПАРТИЯ КИФЫ

Хотя некоторые коринфские христиане называли себя «Кифиньми», у нас нет ясных свидетельств проповеди Петра в Коринфе [*Fitzmyer, 144*]. Когда Павел говорит о миссионерской деятельности в Коринфе, он говорит только о служении своем и Аполлоса *2. Молчит на сей счет и книга Деяний апостолов. Поэтому

*2 1 Кор 3:4–6;
4:6; 16:12

ученые обсуждают две основных гипотезы того, что представляла собой «партия Кифы»:

1. Христиане из Иудеи, обращенные Петром и переехавшие в Коринф. Они могли склониться к своему пониманию христианства часть коринфян [Браун, 31].
2. Люди, уважавшие традиционную иудейскую линию в христианстве (и, соответственно, иудеохристианских учителей и апостолов) [Де Боор, 3].

Нам представляется несколько более правдоподобной вторая версия (с той оговоркой, что для решительных выводов данных недостаточно). Против нее иногда высказывается то соображение, что в 1 Кор — в отличие от Послания к галатам — ничто не выдает присутствия в коринфской церкви иудействующих [Fee, 57]. Действительно, ситуация в Коринфе не была такой же острой, как в Галатии. Однако один из критиков второй версии, Г. Фи, сам же признает, что эту тематику так или иначе отражает спор о вкушении идоложертвенного! *¹ Фи парирует эту несогласованность предположением, что спор об идоложертвенном имел место среди язычников *², — видимо, полагая, что языкохристианская богословская группа не могла быть названа Павлом «Кифиной». Однако этот довод неубедителен. Языкохристианство бывало разным: с большим или меньшим пиететом к заповедям Ноевым (ср. Деян 15:19–20), к традициям иудаизма и иудеохристианства. Мы знаем, что в Антиохии Петр и Павел разошлись именно по галахическому вопросу, связанному с общими трапезами: Петр стал уклоняться от трапез с необрезанными, т. е. больше блюсти ритуальную чистоту, — в то время как вся антиохийская ситуация разворачивалась в языкохристианском контексте (Гал 2). Отголоски подобных споров могли достигнуть и Коринфа, причем еще одним намеком на них может быть фраза в 1 Кор 15:56: «Сила греха — закон». По-видимому, в коринфской общине были люди, которым Павел считал нужным напомнить о необязательности иудейских постановлений для языкохристиан.

*¹ 1 Кор 8–10*² 1 Кор 8:7

ПАРТИЯ ХРИСТА

Относительно того, что представляла собой «партия Христа», существует несколько гипотез. В приведенном ниже обзоре мы преимущественно опираемся на их описание, приведенное в комментарии Э. Тизлтона на 1 Кор [Thiselton, 129–133], но оцениваем их несколько отлично от него.

1. Группа иудеохристиан, жестко ориентированных на исполнение Закона. Поскольку Иисус соблюдал заповеди Закона, все христиане, по их мнению, также должны соблюдать эти заповеди. В XIX веке Ф.Х. Баур отождествил эту группу с партией Кифы и полагал, что она не признавала Павлова антииудейского богословия свободы от Закона, а самого Павла не считала апостолом (ведь он не был учеником земного Иисуса!). По мнению А. Робертсона и А. Пламмера, они были «зелотами в отношении Закона». От Кифиных их отличало особое рвение в исполнении Закона. Георг Хайнрики соотносит «партию Христа» с радикальными сторонниками иудеохристианства. На наш взгляд, все это сомнительно: почему в таком случае полемика о Законе занимает мало места в 1 Кор (особенно по сравнению с Гал)?

2. «Ультрадуховные» гностики. Еще одна версия была предложена В. Лютгертом и другими учеными, которые полагают, что «партия Христа» состояла из духовных гностиков, не признающих власти и никакого другого источника откровения, кроме непосредственно Христа. Например, Х. Вендланд пишет о них: «...духовные, кто испрашивает для себя особого прямого откровения от Христа по сравнению с другими группами» [*Thiselton, 131*]. Тизлтон и отчасти Фицмайер [*Fitzmyer, 145*] благосклонно относятся к данной гипотезе, но нам кажется, что версия о существовании в коринфской церкви подобного рода духовных «анархистов» не находит подтверждения в остальной части послания (ср. 1 Кор 11:2, где подчеркивается верность коринфян полученному преданию).

3. Ошибка переписчика: вместо Χριστοῦ («Христов») изначально стояло Κρίσπου («Криспов» — см. 1 Кор 1:14). Мы склонны согласиться с Тизлтоном, что проблема с этим толкованием состоит не только в том, что подобное предположение — чистый домысел. Например, Первое послание Климента^{*1} упоминает лишь три группы: Петра, Павла и Аполлоса. О группе Криспа ничего не сказано, хотя его имя упоминается наравне с указанными именами на протяжении всего первого столетия [*Thiselton, 129–132*].

4. Такой группы вообще не было. Старые аргументы Иоханнеса Вайса по-прежнему выглядят убедительно. Во-первых, Христос несообразно перечислен в одном ряду с Павлом, Аполлосом и Кифой, причем на последнем месте. Следующий стих (μεμέρισται ὁ Χριστός^{*2}), показывающий абсурдность разделения тела Христа, также наводит на мысль, что отдельной группы «Христовых» не существовало. Вдобавок если бы такая партия существовала, то

*1 Clem. Rom.
Ep. I ad Cor. 47. 3

*2 1 Кор 1:13а

Павел мог бы похвалить этих людей за то, что они не привязываются к лидерам фракций, или поставить их в пример остальным общинникам, но в тексте этого нет [Weiss, 15–17].

В русле четвертой гипотезы мы полагаем, что «я Христов» — ответ Павла тем, кто выбирает принадлежность тем или иным человеческим руководителям. Тогда стих 1 Кор 1:12 нужно понимать следующим образом: «А говорю я это, потому что каждый из вас говорит: “Я — Павлов”, “я — Аполлосов”, “я — Кифин”. Но я (Павел) — Христов!» В пользу этого толкования говорит и 1 Кор 3:22–23, где упоминаются только три группы: «...и Павел, и Аполлос, и Кифа, и мир, и жизнь, и смерть, и настоящее, и будущее — это все ваше, но вы принадлежите Христу, а Христос — Богу». Формулировка 1 Кор 3:23 ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ («вы — Христовы») сопоставима со словами Павла ἐγὼ δὲ Χριστοῦ («я — Христов») из 1 Кор 1:12 [Schnabel, 95].

Откуда же взялось рассматриваемое соперничество? Разделения, связанные с приверженностью разным учителям, были характерны для греческой античности вообще и для Коринфа в особенности.

Дион Хризостом, греческий оратор I в. н. э., так описывает Коринф времен Диогена:

В ту пору всякий мог слышать возле храма Посейдона, как орут и переругиваются толпы жалких софистов, как сражаются между собой их так называемые ученики, как множество писак читают вслух свои нелепые сочинения, множество поэтов распевают свои стихи и как слушатели восхваляют их... *¹

*¹ Диоген, или О доблести. VIII. 9

Дион подчеркивает, что привел этот пример, поскольку дела в Коринфе не изменились к лучшему и ему хотелось бы подтолкнуть читателей в ином направлении — к ἀρετῇ (добродетели) [Witherington III, 101].

Философы поощряли эмоциональную привязанность учеников к себе, считая это неотъемлемым элементом их нравственного и интеллектуального возрастания [Dunn, 388]. Вероятно, коринфские христиане повели себя так, как часто вели себя любители красноречия, выбиравшие себе в наставники знаменитых софистов и риториков [Witherington III, 101]. Чем более уважаемым и популярным был учитель, тем выше был статус его учеников. Но подобные устремления членов коринфской общины очень расстраивали Павла.

Реакция Павла: риторика и пастырский подход

Какова же реакция Павла на разделения среди коринфских верующих?

РИТОРИКА

Павел возмущен: всю абсурдность ситуации он выражает в риторических вопросах:

μεμέρισται ὁ Χριστός μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;

Разделен Христос?! (Неужели) Павел был распят за вас, или во имя Павла вы были крещены? *1

*1 1 Кор 1:13

Апостол регулярно прибегал к риторическим вопросам, и когда такой вопрос начинается с *μή*, как в 1 Кор 1:13б, он предполагает отрицательный ответ. В 1 Кор Павел также использует риторические вопросы в качестве фигур речи. Подобные приемы широко использовались в античном красноречии⁴. К примеру, на них подробно останавливается римский оратор и учитель риторики Квинтилиан в своих «Наставлениях оратору». Он проводит грань между обычными вопросами (напр., «кто вы и с каких берегов прибыли?») и риторическими (напр., «доколе, Катилина, ты будешь злоупотреблять нашим терпением?»). Квинтилиан так объясняет этот прием:

Вопрос содержит фигуру, когда она используется не для получения информации, а чтобы подчеркнуть мысль... Цель состоит в том, чтобы усилить аргумент *2.

*2 Institutio
Oratoria. 9. 2. 7

Автор анонимного трактата «К Гереннию» напоминает читателю, что «не всякое *interrogatio*⁵ внушительно или изысканно, но лишь такое, которое, когда доводы против оппонентов уже подведены, усиливает приведенный аргумент...» *3 Хотя аргументов в полном смысле этого слова в 1 Кор еще нет, даже здесь эти вопросы резюмируют и усиливают протест Павла [*Witherington III, 104*].

*3 Cicero.
Rhetorica ad
Herennium.
4. 15. 25

4. При всех расхождениях Павла с Аполлосом относительно значимости риторики в христианской проповеди Павел не полностью дистанцировался от риторического мастерства!

5. *Interrogatio* (лат.) — здесь: «вопрос». — Прим. ред.

Стих 1 Кор 1:13а вообще звучит как восклицание ужаса: «Разделился Христос?!» [Браун, 33].

ПАСТЫРСТВО: ЦЕННОСТНАЯ ПЕРЕОРИЕНТАЦИЯ

Амвросиаст, комментируя 1–2 Кор, говорит, что Христа «разделяют» ищущие славы люди, создающие много церквей по своим именам и несправедливо присваивающие Его благодать и благословение [Bray, 14].

Павел не защищает «свою» партию и не подчеркивает ее превосходство. Не вдается он и в богословские дискуссии (в отличие от Послания к Галатам!), не пытается отстоять правоту собственной богословской линии, к примеру, перед более иудейским подходом партии Кифы. Напротив, он обращается к собственной партии и показывает *на ней* всю ошибочность излишней привязанности к какому-либо учителю. «Разве Павел был распят за вас?!» Какое бы значение ни имел свидетель Иисуса, каким бы духовно сильным и живым он ни был, какие бы удивительные дела ни творил и каким бы влиянием ни пользовался, спасения на Кресте (единственного, что имеет подлинную силу) он не совершал. Это совершил только единый Господь наш Иисус Христос, Сын Божий.

Далее Павел добавляет: «...или во имя Павла вы были крещены?!» «Крестить во имя» связано с употребительным тогда в коммерческих делах выражением: «Записать на чье-либо имя, записать на чей-либо счет» [Браун, 33–34]. Также в некоторых мистериальных греческих культах посвященный называл того, кто ввел его в этот культ, «отцом» [Кинер, 388]. Отрывок 1 Кор 1:14–17 часто наводил ученых, знающих о ритуалах посвящения в греко-римских мистериальных религиях, на мысль, что коринфяне понимали крещение в русле магизма. С учетом 1 Кор 15:29 законно предположить, что как минимум некоторым коринфянам подобное восприятие вполне могло быть присуще [Witherington III, 102].

Павел категорически не согласен с таким пониманием роли крещающего и в 1 Кор 3:23 напоминает коринфянам: «Вы же Христовы» (ср. 1:12!). Значимо только имя, которое призывается при крещении, и это имя Христа, кто же совершает крещение — безразлично [Райт, 9].

В 1 Кор 1:14–17 Павел отвергает не само крещение, а преувеличение коринфянами важности личности крестившего и момента крещения. В такой ситуации Павел рад, что не крестил многих.

Немыслимо, чтобы Павел сказал: «Слава Богу, я не *обратил* многих из вас», но о крещении он именно так и говорит. Для него ключевой момент состоит не в крещении, а в проповеди слова Божьего (и действии Духа Святого). Поэтому главную задачу он видит в проповеди благовестия, а не в том, чтобы крестить как можно больше людей [*Witherington III, 103*].

Поскольку коринфяне придавали большое значение философской мудрости, вплоть до того, что эта мудрость стала их разделять, Павел считает необходимым иначе расставить приоритеты, предложить иную шкалу ценностей.

Если коринфяне уважают философскую мудрость, то Павел противопоставляет ей мудрость Бога, который говорит: «Погиблю мудрость мудрых и разум разумных отвергну» (ср. Ис 29:14). Павел обращает внимание коринфян на то, что если возвещать Радостную весть языком человеческой мудрости, то крест Христов лишится силы ^{*1}, т. е., с точки зрения этого мира «проповедь о Распятом — глупость». Но это лишь «для тех, кто идет путем погибели» ^{*2}. Уже обозначив, где кому место, Павел снова прибегает к риторическим вопросам: «И где этот мудрец? Где тот знаток? Где теперь мыслитель этого века?» ^{*3} *Мудрецом* здесь, скорее всего, называется философ [*Кинер, 389*], *знатоком* — учитель, знаток Закона Моисея, *мыслителем* (συζητητής, дословно «совопросник», «спорщик»), возможно, профессиональный ритор [*Кинер, 389*].

Сам Павел был обучен эллинистической риторике и одновременно получил воспитание у Гамалиила, а значит, был фарисеем и человеком сведущим в Законе ^{*4}. Павел не отказывается от знаний, но и не ищет через них славы. Риторика и знание Писания для Павла не самоцель, но лишь средство, которым он пользуется для служения Богу. Сравнивая красноречие Павла и Аполлоса, коринфяне отдавали недолжное внимание средству, забывая о цели.

Павел далее говорит: «Поскольку... мир своей мудростью не познал Бога, Он пожелал спасти верующих “глупостью” Вести» ^{*5}. «Божья “глупость” мудрее людей, и Божья “слабость” сильнее людей!» ^{*6}

В 1 Кор 1:26–28 он напоминает коринфянам их состояние на момент призвания, которое незавидно по мирским меркам, — но таких избрал Бог, чтобы посрамить мудрых. Намекая на похвалы коринфян друг перед другом, Павел заключает: «Так пусть никто не хвалится перед Богом!» ^{*7}, а «кто хочет похвалиться, пусть хвалится Господом!» ^{*8}

^{*1} 1 Кор 1:17

^{*2} 1 Кор 1:18

^{*3} 1 Кор 1:20

^{*4} Деян 16:37–38;
21:39; 22:3;
22:25–29

^{*5} 1 Кор 1:21

^{*6} 1 Кор 1:25

^{*7} 1 Кор 1:29, ср.
1 Кор 3:18; 4:7

^{*8} 1 Кор 1:29; ср.
Иер 9:24

На пастырский подход Павла к проблеме коринфских «партий» проливают свет и некоторые последующие части I Кор, особенно главы 2–4.

Видя, сколь высоко коринфяне ценят риторику, Павел напоминает им, как они вдохновлялись его первоначальной скудной в риторическом плане проповедью [Dunn, 795]. Он пришел «не с блеском и мудростью речей»^{*1}, а «слабый, в страхе и трепете»^{*2}. «В моих речах и проповедях были не убеждающие слова человеческой мудрости, а наглядное доказательство силы Духа, чтобы вера ваша была не от человеческой мудрости, а от Божьей силы», — говорит Павел в I Кор 2:4–5.

Далее^{*3} Павел говорит коринфянам, что этот Дух должен помочь им постичь мудрость Божью и подлинные ценности. Но Божья мудрость возвещается только зрелым людям^{*4}, а коринфянам Павел не мог ее возвещать, так как они еще младенцы во Христе и люди плоти^{*5}. Зная, как коринфяне высоко ценили свободу и независимое положение, Павел этими словами пытается задеть их за живое, сравнивая их с детьми, которые этими качествами не обладают, а также развенчивает самомнение коринфян об их высокой духовности: «Раз среди вас есть соперничество и раздоры, разве это не значит, что вы плотские и ведете себя как люди этого мира?»^{*6} Здесь опять коринфяне сравниваются с соревнующимися учениками софистов.

Павел описывает общину как здание Божье. Павел заложил в нем фундамент^{*7}, но этот фундамент — распятый Христос, а не сам Павел или кто-либо из человеческих учителей, сколь угодно значимых. Однако судить проповедников также не подобает: судить их может лишь Господь^{*8}. Соответственно, Павел не отделяет себя от других апостолов, но даже подчеркивает общность их судьбы^{*9}. Это очевидный намек коринфянам: если едины апостолы — Павел, Петр, Аполлос, то едиными должны быть и их ученики, тем самым став в первую очередь не «Павловыми», «Кифиными» или «Аполлосовыми», а «Христовыми». Лишь опираясь на Христа как на единственное прочное основание, община может устоять.

ПАСТЫРСТВО: «ПОДРАЖАНИЕ» ПАВЛУ

Пастырская стратегия Павла включает еще один аспект, который, как может показаться, входит в противоречие с предыдущими рассуждениями. Он связан с тем, что Павел не только

*1 I Кор 2:1

*2 I Кор 2:4

*3 I Кор 2:6–16

*4 I Кор 2:6

*5 I Кор 3:1

*6 I Кор 3:3

*7 I Кор 3:10

*8 I Кор 4:1–5

*9 I Кор 4:9–13

подчеркивает свою особую роль в духовной жизни коринфян — ведь он принес им Радостную весть и родил их для Христа, — но и говорит о подражании себе: «Подражайте мне, как я подражаю Христу»^{*1}.

*1 1 Кор 11:1

Эта идея не вполне обычная. Правда, она имеет ясные параллели в греко-римской античности. Например, Дион Хризостом пишет об ученичестве:

Стало быть, если этот человек последователь, то тем самым он будет и учеником. Ведь последователь, конечно, хорошо знает того человека, кому он следует, и, подражая его делам и словам, он старается казаться похожим на него. А это как раз то же самое, что делает ученик, ведь он перенимает мастерство, внимательно глядя на учителя и подражая ему^{*2}.

*2 О Гомере и Сократе. 4. 5

Однако британский гебраист Г. Вермеш считает, что для библейской/иудейской традиции это новшество, причем едва ли не революционное. В иудаизме существовала концепция подражания *Богу*, Павел же выстраивает систему посредников: коринфяне подражают Павлу, Павел — Христу (а Христос — Богу?). С точки зрения Вермеша, это усиливало расхождение путей между иудаизмом и христианством [Vermes, 51].

Возможно, до некоторой степени Вермеш прав, но противоречия с основной пастырской линией, направленной на умаление человеческих учителей, мы здесь не видим. Павел как бы говорит адресатам: вы хотите подражать мне как своему учителю (следуя античной практике подражания)? Если так, знайте: это подражание будет состоять в подражании *Христу* (ср.: Иоанн Златоуст. Беседы на Первое послание к Коринфянам. 13. 3). Новшество по отношению к иудаизму следует видеть, скорее, не в «цепочке посредников», а в *христоцентричности* Павла и его пастырской стратегии: если кто-то хочет подражать Павлу, то подражание ему состоит в подражании Христу.

Таким образом, существующим в коринфской общине богословским партиям Павел противопоставляет своего рода «партию Христа» — т. е. ставит во главу угла христоцентричность, снижающую значение сколь угодно уважаемых и авторитетных учителей. Более того, именно на примере своих сторонников Павел показывает ошибочность отхода от христоцентричности.

Источники

- Дион Хризостом. Речь VIII : Диоген, или О доблести / Пер. М.Е. Грабарь-Пассек // Антология кинизма. М. : Наука, 1996. С. 279–285.
- Дион Хризостом. Речь LV : О Гомере и Сократе / Пер. О. Смыки // Античность в контексте современности. М. : Изд-во МГУ, 1990. С. 185–191.
- Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский. Беседы на Первое послание к Коринфянам. URL: <http://paraklit.org/sv.otcy/Zlatoust/Zlatoust.Korinfnjanam-1.Besedi.htm> (дата обращения: 01.11.2011).
- Cicero. Rhetorica ad Herennium / Trans. H. Caplan. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1954. 496 p. (Loeb Classical Library).
- Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 812 p.
- Quintilian. Institutio Oratoria : In 3 voll / Ed. H.E. Butler. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1965. Vol. 3. 458 p. (Loeb Classical Library).

Литература

1. Браун = Браун Р. Введение в Новый Завет : В 2 т. М. : ББИ, 2007. Т. 2. 571 с.
2. Де Боор = Де Боор В. Первое послание ап. Павла к Коринфянам : Комментарий. Корнталь : Свет на Востоке, 1989. 330 с.
3. Кинер = Кинер К. Библейский культурно-исторический комментарий : В 2 ч. СПб. : Мирт, 2005. Ч. 2. 733 с.
4. Левинская = Левинская И.А. Деяния апостолов : Главы 9–28 : Историко-филологический комментарий. СПб. : Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. 664 с.
5. Райт = Райт Н.Т. Павел. Послания к Коринфянам : Популярный комментарий. М. : ББИ, 2010. 430 с. (Читая Библию).
6. Bray = Bray G. 1–2 Corinthians. Downers Grove : InterVarsity Press, 2007. 349 p.
7. Dunn = Dunn J.D.G. Christianity in the Making : In 2 voll. Christianity in the Making: Beginning from Jerusalem. Vol. 2. Grand Rapids : Eerdmans, 2009. 1347 p.
8. Fee = Fee G. The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids : Eerdmans, 1987. 880 p.
9. Fitzmyer = Fitzmyer J.A. First Corinthians : A new translation with introduction and commentary. New Haven, CT; London, U.K. : Yale University Press, 2008. 660 p. (The Anchor Yale Bible).
10. Hays = Hays R. First Corinthians. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 1997. 299 p.

11. *Metzger* = Metzger B.M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 696 p.
12. *Mitchell* = Mitchell M.M. Paul and the Rhetoric of Reconciliation : An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 2010. 380 p.
13. *Schnabel* = Schnabel E.J. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Wuppertal : R. Brockhaus Verlag, 2006. 1134 p.
14. *Theissen* = Theissen G. The Social Setting of Pauline Christianity : Essays on Corinth. Philadelphia : Fortress, 1982. 210 p.
15. *Thiselton* = Thiselton A. The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids : Eerdmans, 2000. 1446 p.
16. *Vermes* = Vermes G. Jesus in his Jewish Context. London : SCM Press, 2003. 198 p.
17. *Weiss* = Weiss J. 1 Korinther. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1910. 388 p.
18. *Witherington III* = Witherington B. III. Conflict and Community in Corinth : A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians. Grand Rapids : Eerdmans, 1995. 492 p.

Veronika Ponikarovskaya

Divisions Within the Corinthian Community: Theological Parties

In ancient philosophy, the role of a teacher was traditionally emphasized. Under the influence of this tradition, Corinthian Christians thought it essential to follow the line of a particular authoritative apostle. This led to creation of divisions within the Community: “Paul’s party” insisted on the law-free gospel, “Cephas’ party” was more traditionally Jewish; “Apollos’ party” was fascinated by Hellenistic Jewish wisdom. Insisting on their adherence to the “proper” authority, the Corinthians also sought to elevate their own status. Paul suggests a value reorientation — God’s wisdom and glory instead of human wisdom and glory — and adherence to the “party of Christ”. This is a radical Christ-centeredness, which relativizes the importance of any human teacher.

KEY WORDS: First Corinthians, rhetoric, theological parties, Christ-centeredness.

Ольга Цкитишвили

Иоанн Предтеча и его служение

Иоанн Креститель был последним ветхозаветным пророком. По-видимому, он долгое время жил среди ессеев и отчасти воспринял их идеи, но он отделился от них, так как был призван «глаголом Божиим». Согласно евангелиям, Иоанн Креститель видел цель совершаемого им крещения в подготовке людей для встречи Господа. Сам Иисус пришел к нему креститься, чтобы начать Свое служение, и Иоанн засвидетельствовал, что Он Мессия. Своей проповедью и действиями Иоанн утверждал радостную новость о том, что Царство Божие приблизилось. Иисус Христос говорил, что «от дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Мессия, Иоанн Креститель, ессеи, крещение покаяния, служение.

Когда в долине Иордана появился аскет-назорей, своим внешним видом напоминавший древних израильских пророков, народ откликнулся на его призыв к покаянию, признав в нем истинного пророка *¹, пришедшего в духе и силе великого пророка Илии *².

Служение Иоанна Предтечи начинается еще до его рождения: «...взыграл младенец во чреве ее... и Елизавета исполнилась Святого Духа», исповедав Господом Младенца во чреве Марии *³. Он — дитя обетования; священник Захария получает откровение о рождении сына во время своего служения у каменного жертвенника: «Не бойся, Захария, ибо услышана молитва твоя...»^{1, *4} Само имя младенца, которым нарекает его Господь, означает «дар Божий» или «милость» — оно возвещает о милости Бога к Своему народу *⁵ и само по себе является свидетельством. Удивительно, что и мать Иоанна настаивает именно на этом имени своему сыну, вопреки сложившейся семейной традиции, а письменное подтверждение со стороны Захарии и вовсе делает ситуацию загадочной и даже страшной для присутствующих:

*¹ Мф 3:5; Лк 7:29

*² Мф 11:14

*³ Лк 1:41–45

*⁴ Лк 1:13а

*⁵ Лк 1:13б

1. Здесь и далее, где это специально не оговорено, цитаты из Священного писания по-русски приводятся в Синодальном переводе.

*1 Лк 1:66

«Что будет младенец сей?» *1 И тогда отец Иоанна пророчествует, исполнившись Духа Святого:

...Ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему... просветить сидящих во тьме и тени смертной, направить ноги наши на путь мира *2.

*2 Лк 1:76–77; ср.:
Ис 40:3; Мал 3:1;
Мф 3:3

*3 Исх 13:2, 22:29

*4 Лк 1:6

Первенцы в Израиле по Закону принадлежали Богу, Господь сказал о них: «Мои они» *3. Захария и Елизавета, конечно, исполнили закон, так как были праведны *4, но посвящение Богу Иоанна имело свои особенности: он не был искуплен, потому что был потомком Левия, а был только представлен в Храм, чтобы имя его было внесено в список потомков Аарона и чтобы за ним утвердились права его служения перед алтарем после получения им священного помазания по достижении 25-летнего возраста *5. Родители Иоанна вскоре умерли, он остался сиротой в самом раннем детстве, и вся его жизнь вплоть до начала служения окутана тайной. О месте его пребывания и об образе жизни в этот период существует много версий. Опираясь на сведения Иосифа Флавия, что ессеи охотно усыновляли детей и подростков *6, многие исследователи предлагают понимать евангельский текст о пребывании Предтечи с детства «в пустыне» *7 как то, что он принадлежал к общине ессеев [Мень 1993, 74]. Но наступает момент, когда Иоанн появляется на берегах Иордана, призывая народ к покаянию.

*5 Чис 8:24

*6 Иуд. война.
2. 8. 2

*7 Лк 3:2

Все четыре евангелиста придают исключительное значение выходу на проповедь Иоанна Предтечи. Он пророк и аскет, и то, что именно с него в определенном смысле *все* и начинается, очень хорошо акцентировано у евангелиста Марка: «начало» евангелия в Мк — это именно проповедь Иоанна. С чем связан такой подробный рассказ о родителях Иоанна и повествование о его рождении, едва ли не более подробное, чем рассказ о Рождестве Спасителя, у евангелиста Луки? Попытаться ответить на эти вопросы можно, обратившись к Кумранским текстам. Несмотря на довольно запутанные и неопределенные мессианские представления кумранитов *8, из них следует, что сначала придет Мессия «от Аарона», а после него — Мессия «от Израиля», который будет иметь большую власть и которого иногда именуют «Сыном Божиим» [Palumbo, 76]. В этом случае становится понятно, почему явление Иоанна — это необходимое знамение, от которого отсчитывается мессианское время, причем не от Рождества

*8 4Q 174;
1QS 9. II; 1Q 28a
[1QSa]; CD I. 7

Христова и не от начала Его проповеди, а именно от момента выхода на проповедь Иоанна Предтечи, который был призван «глаголом Божиим»^{*1}, услышал этот призыв и ответил на него. Со слов Предтечи уже предначинается Царство Божие, так что в его проповеди соединяются и приготовление к встрече Царства, и само его пришествие [Булгаков, 64]. Однако все вышесказанное, по-видимому, не могло быть воспринято вне пределов узкого круга предания. В ессейских кругах с образом Мессии были связаны свойства некоей метаисторической надвременности (отсюда ассоциации с Мелхиседеком), согласно которым ему предстоит не родиться, а *явиться* в этот мир. Однако это вовсе не означало его небесного предсуществования, так как часто утверждалось, что он уже рожден на земле, но вынужден скрываться из-за грехов народа [Аверинцев, 134]. Пауль Холленбах, ссылаясь на пророка Иеремию^{*2}, напоминает, что среди пророков древнего Израиля вообще существовала традиция обособления, отделения от традиционной жизни [Hollenbach, 892]. Интересно апостольское свидетельство о важности происходящего: синоптические Евангелия описывают начало служения Предтечи именно как *явление*^{*3} из пустыни, служившей ему до времени местом скрытого пребывания^{*4}.

*1 Лк 3:2

*2 Иер 15:17

*3 Мк 1:4

*4 Лк 3:2

Внешний вид пророка вызывал у всех ассоциации с древним пророком Илией, с древней традицией ветхозаветного назорейства. Иоанн с самого детства и до смерти — назорей^{*5} и «был в пустынях до дня явления своего Израилю»^{*6}.

*5 Лк 1:15

*6 Лк 1:80

Точная датировка выхода на проповедь Иоанна Крестителя исчисляется по пятнадцатому году правления Тиберия (Лк 3:1), что соответствует 29 г. н. э. Согласно апокрифической традиции, Иоанну в это время было около 30 лет (символический образ полного совершеннолетия).

Иосиф Флавий пишет, что Иоанн Креститель был святой человек, который учил евреев добродетели, справедливости и благочестию^{*7}, но такая характеристика, по мнению Ч. Додда, представляется уж очень пресной и неполной [Додд, 100–102], хотя в своих этических призывах Иоанн, несомненно, подобен многим древним пророкам. Пророческая проповедь нередко содержит призывы к отвращению от греха и послушанию Богу, с этими призывами связана угроза суда. Для получения Божьего прощения постятся, раздирают свои одежды, облакаются во вретиче^{*8}; возникают специальные покаянные жертвоприношения и обряды, составляются сборники уставного плача, иногда прибегают

*7 Иуд. древн. 18. 5. 2

*8 Суд 20:26; Иона 3:5–8 и др.

*1 Исх 32:30;
Иер 14:1-15:4
и др.

к заступничеству вождя или пророка ^{*1}. Получив после плена значительное развитие, эти обычаи могли оставаться чисто внешними, не затрагивая сердца человека и не принося плодов в реальных делах. Греховному ограничению покаяния поверхностной обрядовостью пророки противопоставляют свой призыв к истинному покаянию и обращению к Богу. Именно эти пророческие призывы, по-видимому, и вдохновили членов Кумранской общины на ведение аскетической жизни в пустыне, чтобы искренне обратиться к Закону и «приготовить путь» Богу, хотя их стремления во многом носят печать законничества.

Из евангельского текста видно, что Предтеча в начале своего служения говорил народу о трех различных вещах: о покаянии, о крещении и о Царстве Небесном; можно предположить, что каждой из этих тем соответствовала собственная проповедь.

Святитель Филарет Московский пишет, что «крещение покаяния, как бы ни толковали сие выражение, дает разуметь, что покаяние в учении Иоанна Крестителя составляло главную черту, необходимую потребность, как объясняет Евангелие само себя, когда всю проповедь Иоанна заключает в следующих словах: “Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное”»². И действительно, этическая составляющая проповеди пророка существенна и в основе своей традиционна:

Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову ^{*2}.

*2 Ис 1:16-17

...Раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся ^{*3}.

*3 Ис 58:7

Пророки Иеремия, Иезекииль, Даниил говорили о том, что соблюдение обрядового закона не есть путь к небу, покаяние должно быть наполнено Духом, а это свершится, когда придет Мессия ^{*4}; об этом говорил и пророк Иоиль ^{*5}. До пришествия Христа отпущение грехов было неизвестно, «когда еще ни жертва не была принесена, ни Дух Святой не сходил, ни грехи не были заглажены, ни вражда не пресеклась, ни проклятие не уничтожилось» ^{*6}. Таким образом, Иоанн Креститель первый говорит о *прощении* грехов через покаяние, и эта весть о всепрощении производила впечатление на народ, толпа людей вокруг него росла.

*4 Ин 4:25

*5 Иоил 2:12-14

*6 Иоанн Златоуст. Толкования на Евангелие от Матфея. 10

2. Цит. по: [Вишняков, 113].

Иудеи знали об исповедании грехов, поскольку в законе существует соответствующая заповедь *¹. Эта традиция поддерживается и другими текстами — Сир 4:24–30, Пс 140:4 и др. Таким образом, Иоанн не требовал ничего необычного. Современные Предтече фарисеи исказили и извратили заповедь об исповедании грехов, принося вместо покаяния оправдание и тщеславие *², осуждая при этом других *³, а от фарисеев эта практика перешла и на народ. Иоанн же возродил смысл происходящего покаяния, к которому он и призывал *⁴.

*¹ Лев 5:5;
Чис 5:6, 7

*² Сир 4:25 и сл.

*³ Лк 18:10–14

*⁴ Мф 3:6

Интересно, что тех, кто пришел креститься без должного покаяния, Иоанн называл «порождения ехиднины» *⁵, иначе говоря, «сыны дьявола» (заметим, что Иисус тоже употребляет это определение — Мф 12:34). Точно такая же фраза встречается и в одном из кумранских благодарственных гимнов *⁶, т. е. язык Иоанна (и Иисуса!) обогащен кумранскими образами [*Betz, 212*].

*⁵ Мф 3:7

*⁶ 1QH

Закон был дарован людям именно для того, чтобы они могли распознать свои грехи (об этом говорит и ап. Павел в послании Римлянам *⁷). Поэтому этические призывы Иоанна адресны и предельно конкретны (и, по-видимому, не случайно так близки практике личностного покаяния у ессеев). Не исключено, что исповедание грехов сопровождалось некоей покаянной формулой, подобной той, что была принята в кумранской общине *⁸.

*⁷ Рим 7:5–7

*⁸ 1QS I, 24–2. 2

Слова Предтечи, адресованные религиозным вождям народа:

...Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния... Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь *⁹,

*⁹ Мф 3:7–10

обличают лицемерие, но указывают и решение проблемы: «Сотворите же достойный плод покаяния». Это тоже непосредственно связано с практикой ессеев, которые отвергали официальную религию Израиля, осквернившую святыню и извратившую Закон, полагая свое движение последним оплотом истинной веры. Но если для ессеев их собственное избранничество предрешиено, также как предрешиено и отвержение всех остальных — «Бог не избрал их» *¹⁰ и поэтому для них нет надежды, — то, по словам Иоанна, *каждый* имеет возможность стать «избранным», если его покаяние не останется бесплодным *¹¹. При этом важно не медлить: «Уже и секира при корне дерев лежит...» *¹² Но фарисеи и саддукеи не услышали пророческого призыва, и Сам Господь обличает их в этом: «Вы не поверили ему...», и даже увидев

*¹⁰ CD 2:7

*¹¹ Мф 3:8

*¹² Мф 3:10

*1 Мф 21:32

*2 Мф 23:23–39

*3 Лк 3:10

*4 Лк 3:11

чужую веру, «не раскаялись после, чтобы поверить ему»^{*1}. Официальная традиционная религия, по-видимому, действительно была не способна воспринять призывы пророка^{*2}, и поэтому есеейское обособление было в определенном смысле обоснованным и даже вынужденным.

«И спрашивал Его народ: что же нам делать?»^{*3} Этические требования Иоанна готовят народ к принятию этики Христа, он говорит о милости и сочувствии к ближним: «У кого две одежды, тот дай неимущему; и у кого есть пища, делай то же»^{*4}. Иоанну Предтече было предназначено «заложить в народе хотя бы самые начатки любви, без чего совершенно невозможно было бы услышать и воспринять проповедь грядущего Христа» [Вишняков, 159], поэтому Иоанн требовал жертвы, реально выражающей покаянное настроение духа.

*5 Мф 25:31–46

Призыв к благотворительности — которая, по словам Спасителя^{*5}, есть основание для Суда — тоже имеет свои аналогии в есеейской практике. Филон пишет, что ессеи заботятся о стариках и «больные не остаются у них в небрежении», поскольку для ухода за ними предусмотрена определенная статья общинного бюджета³. В «Дамасском документе», не предусматривавшем общего ведения хозяйства и общности имущества, тем не менее содержатся определенные указания на обязательную благотворительность^{*6}.

*6 CD 6:20–21

Вопрос мытарей требует специального ответа пророка, поскольку их положение в обществе было особым. В провинциях Римской империи налоги и пошлины (а их было не менее пяти видов [Hollenbach, 896–897]) собирались не государством, а отдавались на откуп арендаторам, осуществлявшим сбор денег через своих чиновников (мытарей), на всех уровнях завышая установленные тарифы. Понятие «мытарь» было почти равнозначно понятию «грешник» [Иеремияс, 130–132]; возможно, что им даже не разрешалось входить в синагоги и принимать участие в общественных молитвах, они не могли быть свидетелями на суде и от них не принимались приношения в храм [Вишняков, 160]. К этим людям Иоанн обращает свой призыв к изменению жизни. Требуя, чтобы они не собирали больше, чем им определено по договору, Иоанн подрывает основы всей системы налогообложения и отчасти социального устройства в целом. Некоторые авторы полагают, что именно эта проповедь могла послужить одной из причин ареста Иоанна Иродом Антипой [Hollenbach, 895].

3. Цит. по: [Амусин, 103].

Между сборщиками налогов и солдатами, по-видимому, существовала связь — поскольку союз такого рода характерен для многих древних обществ, — обеспечивая единство военных и политических сил государства [Hollenbach, 895]. В Иудее того времени существовало несколько групп военнослужащих: солдаты, подчиняющиеся непосредственно Ироду, храмовые войсковые части, а также части, находящиеся в распоряжении римского наместника. Слова пророка обращены к иудейским воинам: «Никого не обижайте, не клеветайте и довольствуйтесь своим жалованьем» *¹. В любом случае это тот этический уровень требований, который был вполне выполнен.

*¹ Лк 3:14

Обличение нераскаявшихся и призывы к плодам покаяния — это обращение к тем, кто пришел креститься. Ирод Антипа единственный из обличаемых назван по имени, но он также едва ли не единственный из тех, чье обличение, по-видимому, никак не связано с намерением креститься. Отношения с Антипой принципиально важны и потому, что именно они привели к убийству пророка.

Иосиф Флавий объясняет внимание Антипы к Иоанну тем, что тот был лидером некоего массового движения, которое могло быть воспринято как политическое. Это может быть, с одной стороны, косвенным свидетельством очень широкого распространения Иоаннова движения, с другой — позволяет предположить более широкий диапазон критических и обличительных высказываний Иоанна в адрес Антипы, чем критика его женитьбы на Иродиаде: «...и за все, что сделал Ирод худого...» *². Поскольку в Палестине I в. религиозные, этические и политические аспекты жизни были переплетены воедино [Hollenbach, 897–898], складывается впечатление, что целью призывов Иоанна к Антипе было целостное изменение — и его поведения, и его политики, призвание его к благочестию и соблюдению законности.

*² Лк 3:19

Бог всегда воздвигал нового пророка для Своего народа в особо сложные и важные исторические периоды. Служение Предтечи особое, пророческое, но и не только *³: Иоанн непосредственно предваряет приход в мир воплощенного Бога. Его предназначение состоит в том, чтобы дать верующим конкретные указания, какие действия нужно совершать в данный момент и какие решения, соответствующие воле Божией, следует принять.

*³ Лк 7:26–27

Иоахим Иеремиас предлагает обратить внимание на то, что только Матфей резюмирует проповеди Предтечи и Иисуса в одних и тех же словах: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство

*1 Мф 3:2; 4:17

Небесное» *1 [*Иеремияс, 60*]. Несмотря на содержащийся в обоих случаях призыв к покаянию, различается не только сущность этого покаяния, но и приводящая к нему мотивация. Так, если у Предтечи это прежде всего страх перед грозящим судом, то Иисус, хотя полностью и не устраняя мотива страха (Лк 13:1–5), основной акцент делает на опыте непостижимой доброты Бога, поскольку само обращение происходит в результате проявления милости Божией. Этот элемент присутствует и в пророческой проповеди *2, но как обещание на будущее, а новозаветная проповедь — это милость, явленная уже сейчас, милость, которая открывается в радостной вести «ужё» (хотя «еще не»). В связи с этим возникает вопрос, действительно ли акцент проповеди Предтечи делается на покаянии как таковом? Скорее, покаяние — средство для возможного приобщения к Царству («ибо приблизилось Царство...»), и в этом призыве Предтечи соединились Закон и Евангелие.

*2 Ис 44:22

*3 Мф 3:2

Само покаяние было необходимо именно ввиду приблизившегося Царства *3. По словам Иоанна Златоуста, Иоанн *впервые* проповедует иудейскому народу то, чего он никогда ни от одного пророка не слышал *4. Такой точке зрения соответствует и формулировка цели прихода Предтечи евангелистом: «Дабы представить Господу народ приготовленный» *5, и главным в проповеди является все-таки провозглашение близости Царства Божия: «Идет за мною Сильнейший меня» *6.

*4 Иоанн Златоуст. Толкования на Евангелие от Матфея. 10

*5 Лк 1:17

*6 Мк 1:7

*7 Ис 11:1–10 и сл.; Иер 31:31 и сл.; Дан 2:44; 7:18 и сл.

Многие пророки предвещают Царство, но в их пророчествах речь идет об ином Царстве, хотя смысл этой инаковости сокрыт, а время прихода слишком неопределенно *7. Большая часть современников Предтечи понимала эти пророчества ложно, и Иоанн призван был рассеять мрак непонимания — не просто провозвестить, но буквально указать своим современникам небесного Царя и Его Царство: «Он... был послан, чтобы свидетельствовать о Свете» *8. Это Царство близко, так как уже явился среди народа Царь, хотя еще и неведомый никому *9. Впервые после долгого перерыва длиной почти в 400 лет народ Божий услышал слово Господа через Его пророка, и слово это возвещало Царство Небесное. По-видимому, проповедь Царства была не очень понятна слушателям Предтечи (уже позже Сам Господь будет подробно говорить о Царстве в целом ряде притч, хотя и Его слова будут постоянно встречать непонимание).

*8 Ин 1:8

*9 Ин 1:26, 30–33

Термин «Царство Небесное» (Божие), многократно встречающийся в евангельских текстах, совершенно не характерен для древнеиудейской литературы. Впервые он появляется у пророка

Даниила и лишь изредка встречается в ветхозаветных апокрифах и псевдоэпиграфах [Мень 1992, 265]. В ессейской литературе (кумранские рукописи) выражение Царство Божие встречается трижды — 1QM 6. 6, 1QM 12. 7 и 1QSb 4. 25–26. Кроме того, в ряде случаев, когда употребляется слово «Царство», речь идет не о Царстве Бога, а о царстве Давида. Однако сама личность и даже внешний облик Предтечи не позволяли понимать Царство в грубо чувственном смысле. Вся фигура пророка была олицетворением Того, Кто не имел места на земле, чтобы преклонить голову: «...фигура его была таинственна, проповедь загадочна... для чего... говорил Иоанн иудеям о небесах и небесном царстве, когда они не понимали слов его? ...чтобы они, будучи возбуждены таинственностью слов, стали искать проповедуемого» [Вишняков, 144].

Иеремияс убедительно доказывает, что термин «Царство Божие» непосредственно связан с речью Иисуса и встречается в текстах евангелий именно в связи с передачей авторами Его речений. Иисус делает этот термин главной темой Своей проповеди, наполняя его новым содержанием, не имеющим аналогий [Иеремияс, 52]. Тот же автор приводит высказывание одного из ученых о том, что Иисус — «единственный известный нам древний иудей», возвестивший, «что новая эра спасения уже началась» [Иеремияс, 129], однако *возвещает* Царство не Иисус, а Предтеча, Иисус же его *Собой являет*. В связи с этим представляет особый интерес ответ Господа на вопрос Крестителя: «Ты ли?..»^{*1} Слова Спасителя на первый взгляд выглядят как перечисление чудес, совершенных Иисусом на глазах посланцев Иоанна: «...слепые прозревают...»^{*2}, но Иисус, скорее всего, все-таки имел в виду другое. Приведенные слова Господа представляют собой комбинацию цитат из книги пророка Исайи^{*3}, где использованы образы и древнейшие речевые обороты, которыми на Востоке описывали эру спасения. По восточной пословице, хромой, слепой, прокаженный и бездетный приравниваются к *мертвым* [Иеремияс, 125], поэтому совокупность приведенных цитат означает, что настала эра спасения, потому что *мертвые* пробуждаются к жизни^{*4}.

*1 Мф 11:2–19;
Лк 7:18–23

*2 Лк 7:22

*3 Ис 35:5 сл.;
29:18 сл.; 61:1 сл.

*4 Ис 26:19

Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромой вскочит как олень, и язык немого будет петь...^{*5}

*5 Ис 35:5–6

...Господь помазал Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам

открытие темницы, проповедовать лето Господне благоприятное и день мщениа Бога нашего, утешить всех сетующих... *¹

*¹ Ис 61:1–2

*² 4Q 521

Кумранский «Текст о воскресении» *² [*Чарльзуорт*, 51] имеет поразительное сходство с текстом Нового Завета: он начинается с требования, чтобы «небеса и земля повиновались Его (Бога) Мессии», и продолжается предсказанием о том, что Господь «прославит праведных», «освободит пленных», «даст зрение слепцам» и возвысит униженных, Он «исцелит раненых», «даст жизнь мертвым», «пошлет благовестие бедным, насытит алчущих и поведет тех, кто был изгнан». Когда Иоанн Креститель послал учеников к Иисусу *³ с вопросом, является ли Он Мессией, ответ Иисуса, в свете вышеприведенного текста кумранского документа, звучит удивительно:

*³ Лк 7:19

Пойдите, скажите Иоанну, что вы видели и слышали: слепые прозревают, хромы ходят, прокаженные очищаются, глухие слышат, мертвые воскресают, нищие благовествуют (в переводе С.С. Аверинцева: «нищие слышат Благовестие». — *О.Ц.*); и блажен, кто не соблазнится о Мне! *⁴

*⁴ Лк 7:22; ср.:
Мф 11:4–5

*⁵ Ис 29:18;
35:5–6; 42:18;
26:19; 61:1;
Сир 48:5 и др.

Эти слова — свидетельство об исполнении пророчеств *⁵, но ни один ветхозаветный текст не соответствует словам Иисуса, приведенным апостолами Матфеем и Лукой, с такой поразительной точностью, как кумранский «Текст о воскресении». Джеймс Чарльзуорт полагает, что Иисус мог знать этот текст, например, через Крестителя, которого автор называет «прежним учителем Иисуса» и который был близок к ессеям и знаком с этим документом [*Чарльзуорт*, 52].

Иоанн не просто возвещает Царство, а *свидетельствует* о его пришествии. Это абсолютно ново и не имеет аналогий ни в общеправославной традиции, ни в идеологии Кумрана. Предтеча говорит, что Тот, Кого ждали, *уже* пришел, он предупреждает всех, кто хочет слышать, чтобы они могли избежать скорого грядущего возмездия, признав свои грехи, искренне раскаявшись, вернуться к Богу и омыться в Иордане.

Очистительное значение воды очень ясно выражено в Ветхом завете. Оно проявляется во многих событиях Священной истории, которые впоследствии стали рассматриваться как прообразы крещения — например, потоп *⁶ или переход через Чермное море *⁷. В различных случаях нарушения ритуальной чистоты Закон предписывал обрядовые омовения, которые очищали и позволяли человеку вновь участвовать в богослужении *⁸.

*⁶ 1 Пет 3:20

*⁷ 1 Кор 10:1

*⁸ Чис 19:2–10;
Втор 23:10; Лев
11:40; 13:6; 15:5

Пророки возвещали излияние воды, очищающей от греха; омовение в пророческих предсказаниях становится символом такого очищения *¹. В послевоенный период число обрядовых омовений умножается, а сам обряд усложняется *². К евангельским временам эти обряды во многом формализуются фарисеями *³, хотя традиция водных омовений продолжала существовать, причем в разных вариантах. Возможно, что к этому времени уже совершались омовения прозелитов, обращающихся в иудейство *⁴. Омывение (крещение) прозелитов появилось предположительно в I в. по Р.Х. — оно совершалось, наряду с обрезанием, над язычниками, принимающими иудаизм, и было однократным, а для женщин оно было единственным внешним признаком обращения. Кроме того, было известно омовение для послушников в секте ессеев в Кумране, а также многократные очищающие омовения в проточной воде для всех ессеев.

При попытке проанализировать ближайшие аналоги крещения Иоанна в литературе высказываются разные точки зрения [Вишняков; Чуб; Schiffman и др.], но наиболее удачной представляется формулировка Дж. Данна, что «крещение Иоанна было, скорее всего, вариантом иудейского ритуального омовения, причем с определенным влиянием кумранской практики» [Данн, 191–195]. Действительно, крещение Иоанна очень напоминает однократное очистительное омовение прозелитов, но, в отличие от последнего, оно совершается над иудеями и после их реального покаяния. Последнее обстоятельство сопровождало и омовения ессеев, но они были многократно повторяемыми в отличие от однократного и неповторимого Иоаннова крещения.

По словам ап. Павла, «Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем» *⁵, т. е. проповедь у Иоанна представляет собой и слово, и дело (крещение). Ветхозаветные пророки нередко выражали волю Божию символическими действиями (например, Иер 27, Иез 4). Таким образом, крещение Иоанна было символом его пророческого служения: «Я... для того пришел крестить в воде, чтобы Он (Иисус Христос) явлен был Израилю» *⁶, т. е., с одной стороны, необходимо было покаянием подготовить народ к встрече с Господом, а с другой, крещение Иоанна — это одно из его свидетельств о Христе.

Таким образом, с проповеди Предтечи в определенном смысле уже начинается Суд. Еще пророк Амос пытался внушить народу, что Господь начнет Свой суд с избранных Своих. Но и во время Предтечи значительная часть иудеев полагала, что приход

*¹ Пс 50:4,9;
Ис 1:16;4:4;
Иер 2:22; 4:14;
Иез 36:25;
Зах 13:1

*² Мф 15:2;
Мк 7:8

*³ Мк 7:1–5

*⁴ Мф 23:15

*⁵ Деян 19:4

*⁶ Ин 1:31

Мессии сулит избранному народу лишь благоволение по одной только принадлежности к потомкам великих праведников («отец у нас Авраам» — Лк 3:8), без всякого личного усилия с его стороны. Вопреки этому пророк говорит: «Лопата Его в руке Его...»^{*1} и «секира при корне дерев лежит»^{*2}.

*1 Лк 3:17

*2 Лк 3:9

Крещение Иоанна формирует особую группу людей — тех, кто в качестве плода покаяния обрел способность встретить Грядущего. Именно безусловное требование предварительного покаяния и внутреннего очищения роднит Иоанново крещение с омовениями ессеев и принципиально отличает от сложившейся официальной иудейской чисто обрядовой практики [Амусин, 142–144]. Место, где совершалось крещение, располагалось, по-видимому, близко к Кумрану, что лишней раз наводит на мысль о наличии связи между деятельностью Иоанна и традицией ессеев. Помимо географического соседства, Крестителя сближает с ессеями и то, что последние, как уже отмечалось, тоже призывали к покаянию, а свой уход «в пустыню» обосновывали тем же местом Писания, на которое опирается и Креститель в своей деятельности в степи Иудеи: «Глас вопиющего: в пустыне приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему»^{*3}.

*3 Ис 40:3

Если ессеи наполнили этот обряд смыслом в соответствии с древней пророческой традицией:

И возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистой водою, — и вы очиститесь ото всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. <...> И будете... Моим народом, и Я буду вашим Богом. И освобожу вас от всех нечистот ваших^{*4},

*4 Иез 36:24–29

то Иоанн пошел еще дальше, не только переместив акцент на личное покаяние, но и открыв путь к избранничеству *всем*, чье покаяние было истинным и имело свои плоды. Не исключено, что в покаянном омовении Иоанна уже могли содержаться не только абсолютно новые смысловые акценты, но даже, возможно, таинственные элементы. Е.М. Верещагин полагает, что употребление слова «крещение» вместо «омовение» при переводе евангельского текста на церковнославянский язык не случайно и является церковным свидетельством этого обстоятельства.

Анализируя евангельскую формулировку цели Иоаннова крещения — «для прощения грехов»^{*5}, И. Иеремиас полагает, что она сложилась уже под влиянием христианского словоупотребления^{*6}. Во всяком случае, Иосиф Флавий категорически оспаривает

*5 Мк 1:4

*6 Ср. Деян 2:38

утверждение, что крещение Иоанна имело какое-то отношение к отпущению грехов ^{*1}. Иеремияс предлагает рассматривать Мф 3:7 (и пар. Лк 3:7) как косвенное указание на то, что погружением в воду Креститель приобщал готовых покаяться к эсхатологическому народу Божьему, чтобы уберечь их от осуждающего приговора на Страшном суде [*Иеремияс*, 60–68].

^{*1} Иудейские древности. 18.5.2

Интересно, что в Уставе кумранской общины тоже предписывается сочетание очищения тела и души для последующего очищения Духом Святым и истиной Божьей ^{*2}, и если в евангелии Иоанн предвещает Идущего за ним ^{*3}, то и в Кумране ожидали, что на смену их омовениям в последние времена придет очищение Святым Духом, Который Сам Бог изольет с небес и Который очистит сердца избранных ^{*4} [*Betz*, 210].

^{*2} 1QS 3. 3–8

^{*3} Мк 1:7–8

^{*4} 1QS 4. 20–22

Еврейское предание Ветхого завета не содержит представления об ипостаси, именуемой Святым Духом. Термин «Святой Дух» до новозаветных текстов встречается практически исключительно в рукописях Мертвого моря [*Чарльзуорт*, 49–51], где учение о Святом Духе выделяется как особо значимое, что подтверждается текстом «Устава общины» ^{*5}, например: «Он (Бог) очистит его (человека) Святым Духом от всех противных Богу поступков и окропит его Духом Истины, словно водой очищения» ^{*6}.

^{*5} 1QS 3. 6–8;
4. 21; 8. 15–16;
9. 3–4

^{*6} 1QS 4. 21

Крещение Иисуса в Иордане, по-видимому, является самостоятельной темой для исследования. Но роль Предтечи в этом событии представляет особый интерес. Прот. Сергей Булгаков обращает внимание на то, что евангелист Лука об Иоанне и об Иисусе говорит в одних и тех же выражениях: «Младенец же возрастал и укреплялся духом» ^{*7}. Хотя Иисус относит к Себе слова пророка Исаяи: «Дух Господень на Мне, ибо Он помазал Меня» ^{*8}, о. Сергей считает, что хотя по божественной природе Дух Святой пребывал на Иисусе предвечно, для полноты боговоплощения Дух Святой должен был почтить и на человеческой природе Иисуса. При этом о. Сергей полагает, что схождение Святого Духа на Него должно было быть самостоятельным актом, отличным от Его схождения на Деву Марию при зачатии Младенца [*Булгаков*, 81]. Само указание на возрастание и укрепление Младенца ^{*9} свидетельствует о некоей исходной неполноте Его человеческой природы. И эта полнота достигается только в Крещении, когда Иисус становится Христом [*Булгаков*, 82], т. е. совершенный по Божеству Иисус становится совершенным человеком только в Крещении, совершенном руками Крестителя.

^{*7} Лк 1:80;
Лк 2:40

^{*8} Лк 4:18

^{*9} Лк 2:40

Для Иисуса Крещение было временем принятия решения. Наступил момент, когда Отец обратился к Нему. Именно в появлении

Иоанна Крестителя Иисус увидел Божий призыв к действию и ответил на него покорностью Святому Духу. Поэтому Он оставляет свое плотничье ремесло. К *Иоанну* был глагол Божий, а Иисус выходит на служение, ибо вышел проповедовать Иоанн [Dodd, 100]. Появление Иоанна явилось для Него знаком к началу служения. В акте Крещения Иисуса выражается не только Его единение со Своим народом, но также Его согласие на подлежащую Ему миссию. В крещении Он получил одобрение и полномочия от Отца: «Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение»^{*1}, что соответствовало облечению в силу Духа Святого. Если принять гипотезу о принадлежности Иоанна к ессеям, если и он — «сын Садока», то в Крещении осуществляется помазание на Царство Сына Давидова священником-садокидом^{*2}.

*1 Мк 1:11 и пар., ср. Ис 42:1–4 и Быт 22:2

*2 ср. 3 Цар 1:32–46

В Деян 10:37–38 приводятся слова ап. Петра: «Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповеданного Иоанном: как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета...» И тогда же, в Крещении Господа, состоялось Его усыновление по человечеству^{*3} [Булгаков, 80].

*3 Мф 3:17; Мк 1:11; Лк 3:22

Понятно, что в такой ситуации Крестителем мог быть не всякий. Иоанн должен был быть *свидетелем*, так как именно он принимает Мессию, подобно тому, как в свое время старец Симеон принял на руки особенного Младенца^{*4}. Интересно, что именно на свидетельстве Иоанна Крестителя делает акцент евангелист Иоанн Богослов — бывший ученик Предтечи и любимый ученик Господа, который начинает свое благовестие со свидетельства Предтечи об Иисусе как об Агнце Божьем^{*5}. Оно является указанием на предстоящий Ему путь страстей и крестную смерть, откровением о Нем как о крестящем Духом Святым^{*6} и как о Сыне Божьем^{*7} [Безобразов 1996, 54]. Иоанн противопоставляет своему крещению присутствие Того, Кто идет за ним, но стал впереди него, потому что был прежде него^{*8}, и этот Большой крестит Духом Святым^{*9}. Но *все* служение Христово — это крещение Духом Святым (этому соответствует и Мф 3:11; Мк 1:8; Лк 3:16), и конечная цель служения Христа — ниспослание Духа Святого^{*10}, обусловленное прославлением Иисуса^{*11}, которое совершается через Страсти. Таким образом, второе свидетельство Иоанна о крещении Духом Святым полностью совпадает с его первым свидетельством об Агнце Божьем. Но «крещение Духом Святым» — это не последнее слово Иоанна об Иисусе. Слово, которым свидетельство завершается — о Христе как о Сыне Божьем^{*12}. Пославший Иоанна крестить сказал ему: «...на Кого увидишь Духа сходящего и пребывающего

*4 Лк 2:22–35

*5 Ин 1:29

*6 Ин 1:33

*7 Ин 1:34

*8 Ин 1:26–27, 30

*9 Ин 1:33

*10 Ин 7:37–39; гл. 14–16; 20–22

*11 Ин 7:39

*12 Ин 1:34

на Нем, Тот есть Крестящий Духом Святым»^{*1}. И само свидетельство: «Ия видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий»^{*2}, может означать только то, что Иоанн увидел присутствие Духа, которое и являет в Иисусе Сына Божия. Именно как Сын Божий Он и есть крестящий Духом Святым. «Свидетельство Иоанна об Иисусе как о Сыне Божиим есть его основное свидетельство, подводящее догматическое основание под все, что он говорит о Христе» [Безобразов 1996, 56]. Иоанн повторил свое свидетельство об Иисусе как об Агнце Божьем в присутствии своих учеников, и оба ученика по его слову последовали за Иисусом^{*3}.

*1 Ин 1:33

*2 Ин 1:34

*3 Ин 1:37

И еще одно свидетельство Иоанна Крестителя содержится в Ин 3:22–4:3, возводящее служение Иисуса как Сына Божьего к любви Отца: «Отец любит Сына и все дал в руку Его»^{*4}, что связано со стихами Ин 1–21 и ссылкой на Духа в Ин 3:34 [Безобразов 1996, 74–77].

*4 Ин 3:35

В связи с крещением можно говорить о свидетельстве Предтечи — и в его лице всей мистической ветхозаветной Церкви — об Иисусе: Предтеча узнает Мессию не только как пророк, но и как законный представитель священнического рода. При этом он свидетельствует о Грядущем как о могущественном и единовластном Владыке, Который Своей собственной рукой будет совершать суд в Своем народе^{*5}, хотя собственно Мессией Иоанн Иисуса нигде не называет.

*5 Лк 3:17

Есть один эпизод, который можно воспринять как свидетельство того, что Иоанн не только был хорошо знаком с кумранской идеей мессианского дуализма, но и, возможно, прилагал ее к конкретной ситуации собственного служения мессии-ааронита. Речь идет о вопросе, который Иоанн, уже находясь под арестом в крепости Махерон, задает Иисусу через своих посланных учеников: «Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам *другого*?»^{*6}

*6 Мф 11:3;

Лк 7:19

Профессор М.Д. Муретов, анализируя этот текст, обратил внимание, что евангелисты Матфей и Лука для обозначения слова «другого» пользуются разными греческими словами, которые хотя и синонимичны, все-таки имеют разные смысловые оттенки [Муретов]. Так, евангелист Лука использует слово ἄλλο («другого» в смысле «иной», «не этот, а другой»), а у евангелиста Матфея в этом месте стоит слово ἕτερον («другого» в смысле «второй-из-двух»). Таким образом, получается, что вопросы евангелистов приобретают несколько разный смысл: у Матфея — «Ты ли тот самый Мессия или нам еще надо ждать *второго* (а Ты только первый)»,

а у Луки — «Ты ли Мессия или ждешь *другого, иного вместо Тебя*». Муретов пытается объяснить такой различный выбор слов неосведомленностью природного еврея Матфея в тонкостях словоупотребления в греческом языке, в то время как грек Лука, по мнению автора, выбирает слово, более соответствующее смыслу.

Однако, располагая сведениями о мессианских представлениях ессеев, невозможно полностью исключить вероятность того, что Матфей употребляет «другой-второй» не случайно, но *буквально воспроизводя слова Предтечи*. В этом случае можно предположить, что Иоанн имеет в виду исполнение пророчеств о двух мессиях, из которых он сам был первым, как мессия-ааронит, причем его пророчество о себе как о предтече звучит еще до встречи со Христом ^{*1} [Булгаков, 66]. Но свидетельство Иоанна о себе как о предтече и об Иисусе при Богоявлении на Иордане — это фактическое исполнение мессианского дуализма кумранитов и, следовательно, эсхатологическое свидетельство о наступлении Царства, о чем и говорит Иисус, в ответ на *ессейский* вопрос Иоанна цитируя пророка Исайю в кумранском изложении («Текст о воскрешении»).

^{*1} Ин 1:30–31

Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царство Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него ^{*2}.

^{*2} Лк 16:16
и пар. Мф 11:12

...Ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна ^{*3}.

^{*3} Мф 11:13
и пар. Лк 16:16

Фраза о том, что «закон и пророки *до Иоанна*» (включительно), в изложении Луки относит самого пророка к древним временам, причем в книге Деяний евангелист Лука вновь подчеркивает, что эра спасения началась уже *после* смерти Крестителя ^{*4}. Матфей же использует другой предлог, позволяющий относить и самого Иоанна уже к новому эону — «*со времени Иоанна*» ^{*5}, т. е. включительно. Иеремиас анализирует языковые особенности евангелистов, указывая на семитизм Матфея и отмечая тенденцию первохристианской церкви подчеркивать подчиненное положение Крестителя по отношению ко Христу:

^{*4} Деян 1:5; 19:4
и др.

^{*5} Мф 11:12

Его приближение к Иисусу — это всегда признак большей древности предания. Следовательно, Матфей, текст которого также и по иным соображениям следует считать более древним, предлагает правильный вариант: время пророчеств простирается лишь до прихода Крестителя. С него начинается уже их исполнение. В пользу такого толкования говорит также текст Мф 11:9 и пар. Лк 7:26, где Иисус называет Крестителя пророком [Иеремиас, 65–66].

Обладание Духом является отличительным признаком пророка и сигнализирует о наступлении эры спасения [*Иеремиас, 102*].

Логия Мф 11:12 сл. — это самое поразительное высказывание Иисуса о Крестителе: эра спасения начинается с Иоанна. Все слова, в которых выражается столь высокая оценка Крестителя, без сомнения, подлинные. Первохристианская Церковь, соперничавшая с общиной учеников Крестителя, не могла выдумать подобное [*Иеремиас, 66*].

Источники

Апокрифы, околохристианские тексты : Свитки иудейской пустыни. URL:

http://biblia.org.ua/apokrif/kumran/_default.htm (дата обращения: 01.11.2011).

Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета / В рус. пер. с прил. Брюссель : Жизнь с Богом, 1989. 2536 с.

Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея // Полное собрание творений : В 12 т. М. : Свяtitель Иоанн Златоуст, 2000. Т. 7. Кн. 1. 482 с.

Иосиф Флавий. Иудейская война. Москва : Гешарим, 1993. 512 с. (Библиотека Флавиана).

Иосиф Флавий. Иудейские древности : В 2 т. Минск : Беларусь, 1994. Т. 2. 606 с.

Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа / Пер. с греч. под ред. еп. Кассиана (Безобразова). М. : РБО, 1997. 514 с.

Тексты Кумрана : Выпуск 1 / Пер., введ. и коммент. И.Д. Амусина. М. : Наука, 1971. 495 с.

Тексты Кумрана : Выпуск 2 / Пер., введ. и коммент. А.М. Газова-Гинзберг, М.М. Елизаровой, К.Б. Старковой. СПб. : Петербургское Востоковедение, 1996. 440 с.

Литература

1. *Аверинцев* = Аверинцев С.С. Мессия // София–Логос : Словарь. Киев : Дух и литера, 2001. С. 131–135.
2. *Амусин* = Амусин И.Д. Кумранская община. М. : Наука, 1983. 328 с.
3. *Безобразов 1996* = Кассиан (Безобразов), еп. Водюю и Кровию и Духом : Толкование на Евангелие от Иоанна. [Meudon] : Bibliotheque Slave de Paris, 1996. 247, [4] с.
4. *Безобразов 2003* = Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету : Евангелие от Марка. Paris : Presses Saint-Serge — Institut de Théologie Orthodoxe, 2003. 143 с.

5. *Булгаков* = Булгаков С., прот. Друг Жениха : О православном почитании Предтечи. Paris : YMCA-Press, 1927. 276 с.
6. *Вишняков* = Вишняков С., свящ. Св. великий Пророк и Предтеча и Креститель Господень Иоанн. М. : Типография Н.Л. Пушкирева, 1879. 316 с.
7. *Данн* = Данн Дж. Единство и многообразие в Новом Завете : Исследование природы первоначального христианства. М. : ББИ, 1997. 526 с.
8. *Додд* = Додд Ч. Основатель христианства. М. : МВПХШ, 1997. 152 с.
9. *Иеремиас* = Иеремиас И. Богословие Нового Завета : Часть первая : Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. 367 с.
10. *Мень 1992* = Мень А., прот. История религии : В 6 т. Т. 6 : На пороге Нового Завета : От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. М. : СП Слово, 1992. 622 с.
11. *Мень 1993* = Мень А., прот. Кумранская община и христианство // Мир Библии. 1993. № 1. С. 65–74.
12. *Муретов* = Муретов М.Д. Вопрос Крестителя и ответ Господа // Православное обозрение. 1883. № 11. С. 402–452.
13. *Чуб* = Михаил (Чуб), еп. Иоанн Креститель и община Кумрана // ЖМП. 1958. № 8. С. 65–72.
14. *Чарльзуорт* = Чарльзуорт Дж. Иисус и рукописи Мертвого моря // Мир Библии. 2000. № 7. С. 39–57.
15. *Betz* = Betz O. Was John the Baptist an essene? // Understanding the Dead Sea Scrolls : A reader from the Biblical archaeology review / Ed. by H. Shanks. New York : Vintage books, 1993. P. 205–214.
16. *Hollenbach* = Hollenbach P.W. John the Baptist // The Anchor Bible Dictionary : In 6 voll. New York : Doubleday, 1992. V. 3. P. 887–899.
17. *Palumbo* = Palumbo A.E. The Dead Sea Scrolls and the Personages of Earliest Christianity. New York : Algora Publishing, 2004. P. 298.
18. *Schiffman* = Schiffman J.H. The Sadducean origins of the Dead Sea Scroll Sect // Understanding the Dead Sea Scrolls : A reader from the Biblical archaeology review / Ed. by H. Shanks. New York : Vintage books, 1993. P. 35–49.

Список сокращений

CD	«Дамасский документ»
1QS	«Устав общины» из первой кумранской пещеры
1QSa	Первое дополнение к «Уставу общины» под названием «Две колонки» из первой кумранской пещеры
1QSB	Второе дополнение к «Уставу общины» под названием «Благословение отцов и князя» из первой кумранской пещеры

1Q33 (1Q M)	«Свиток Войны» или «Война сынов Света против сынов Тьмы»
1QH	«Благодарственные гимны» из первой кумранской пещеры
4Q 174	Антология мессианско-эсхатологических текстов из четвертой кумранской пещеры
4Q 521	«Мессианский апокалипсис» из четвертой кумранской пещеры

Olga Tskitishvili

John the Baptist and his ministry

John the Baptist was the last Old Testament prophet. Presumably he lived among the essenes for a long time and partly accepted their ideas, but separated from them later, following the “God’s call”. According to the Gospels, John the Baptist saw the purpose of his baptism in preparing people to meeting the Lord. Jesus Himself came to receive baptism from him to begin His ministry, and John witnessed that He was the Messiah. John’s sermon and activity were in order to preach the gospel that the Kingdom of Heaven is at hand. Jesus Christ asserted that “from the days of John the Baptist until now the Kingdom of Heaven suffers violence”.

KEY WORDS: Messiah, John the Baptist, essenes, baptism of repentance, service.

Ольга Ярошевская

Евангельские чудеса как знамение Царства

В статье рассматриваются особенности евангельских рассказов о чудесах на примере чудес исцеления. Подчеркивается то, что основная их особенность — обращенность не непосредственно лишь к исцеленному, но и к каждому человеку. Исцеления, описываемые в Евангелиях, ведут не только к выздоровлению, но и ко внутреннему преобразению самого больного (т. е. к его спасению). Кроме того, они вызывают соответствующие изменения и в многочисленных свидетелях чуда. В этом смысле чудеса исцеления являются знамениями Царства Божьего, поскольку основной его признак не внешние перемены, но создание новых отношений между людьми.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Иисус, чудеса, исцеление.

Любая попытка дать определение понятию «чуда» сразу же выявляет его неоднозначный смысл.

Уже при первой попытке сделать это мы встречаемся с многозначностью, а потому и неясностью понятия чуда, под которым, благодаря этому, укрывается и темное суеверие, и малодушное неверие с осужденным Господом исканием знамений, но вместе с тем содержится и постулат веры, а в известном смысле выражается и вообще религиозное отношение к миру [Булгаков, 5].

Существует достаточно много определений чуда, данных в различных словарях. В первоначальном смысле «чудо» есть нечто необычное в противоположность обычному. Однако в мировоззрении теизма, по определению С.С. Аверинцева [Аверинцев, 209], чудо есть снятие волей всемогущего Бога положенных этой же волей законов природы, зримо выявляющее для человека стоящий за миром вещей божественный произвол.

Подобная концепция в качестве предпосылки требует наличия представления о природном законе. Многие из тех, кто высказывался о проблеме чудес, предостерегают от прямолинейного

противопоставления веры и рационального знания. Протоиерей В. Зеньковский, анализируя соотношение веры и знания, писал:

Христианская вера не только не противоречит знанию, но исторически легла в основание важнейшей научной идеи о единстве Вселенной, о вечности законов, которым подчинена жизнь мира... Закон всеобщей причинности, лежащий в основе знания, создает возможность случайности — встречу, которая сама по себе не подчинена какому-либо закону. Это ведет к признанию принципиальной возможности чуда. Чудо как таковое остается для внешнего взора простой случайностью. Чтобы узреть чудо как таковое нужно смотреть на мир «глазами веры» [*Зеньковский, 50*].

В этом рассуждении содержится существенное уточнение: смысл чуда не в нарушении природных законов, а в том, что оно несет некое сообщение, внятное только тому, кто «смотрит глазами веры», и ускользящее от смотрящего с точки зрения рационализма. Поэтому чудо не может считаться экспериментальным доказательством существования Бога. Естественные науки нейтральны как в отношении веры, так и в отношении неверия [*Ринекер, Майер, 1066*].

Библейское понимание чуда очень четко сформулировано в упомянутой словарной статье С.С. Аверинцева: «И Откровение, и чудо суть, с точки зрения теизма, прорыв из мира благодати в мир природы. Свершителем такого чуда может быть только Бог» [*Аверинцев, 209*]. Сам смысл этого слова на еврейском языке отличен от русского, латинского, немецкого слова, означающего то же понятие: «Совершенно иной смысл имеет древнееврейское 'от, выражающее идею чуда как знака, "знаменья", содержательного возвещения, обращенного к человеку» [*Аверинцев, 209*].

Очень схожее определение чуда дает прот. Александр Мень в своем «Библиологическом словаре». Чудеса, по его определению, — это библейские события, которые выходят за пределы обычного хода вещей. При этом далеко не все чудеса творятся с нарушением природных законов. Сверхъестественными в полном смысле слова могут быть названы прежде всего те чудеса, которые относятся непосредственно к Божественному Бытию. Это и создание тварного бытия, и провиденциальное Домостроительство спасения в целом, и тайна Боговоплощения, и пасхальная тайна. Но к чудесам можно отнести и те события, которые по видимости имеют естественный характер, но происходят в необходимый момент Священной истории [*Мень 2002, 402*].

*1 Исх 16:13;
Чис 11:31

Так, спасение израильтян от голода в пустыне было чудесным действием Промысла, хотя оно проявилось в естественном факте (пролет перепелов через Синайский полуостров) *1. Отец Александр Мень рассматривает очень многие события периода Исхода как «естественные чудеса», т. е. как естественные события, промыслительно совершающиеся в нужный момент. «Чуждость» таких чудес не в том, что они вообще произошли, а в том, когда они произошли и что за ними стояло. Так, чудо с забившим из скалы источником происходит, когда израильтяне ропщут на Моисея: «Зачем ты вывел нас из Египта, уморить жаждою нас и детей наших?»^{1, *2} И явление источника из скалы служит «для укорения сынов Израилевых, потому что они искушали Господа, говоря: есть Господь среди нас или нет?»^{*3} Почти каждое чудо времен Исхода является, по сути, ответом подобным маловерам: есть Господь среди нас!

*2 Исх 17:2

*3 Исх 17:7

Протоиерей Сергей Булгаков говорил о необходимости дифференцированного подхода к библейским чудесам, поскольку догматика различает двоякое отношение Бога к миру — как Творца и как Промыслителя. Если при сотворении мира из ничего вся активность была на стороне Творца, то там, где Бог выступает по отношению к миру как Промыслитель, чудо всегда является не односторонней манипуляцией, но взаимодействием. Тем самым Булгаков возражает деистам, в представлении которых роль Бога ограничивалась лишь сотворением мира, в дальнейшем оставленного развиваться по единожды утвержденным законам. Согласно такому представлению, чудеса, творимые Богом, были бы подобны действиям мастера, вынужденного вмешаться в работу разладившегося механизма.

Мир совсем не есть механизм, он вовсе не завершен в своем состоянии, он лишь имеет стать истинным Космосом, тварной Софией, в силу своей изначальной софийности... Свобода включена в самую основу мира, который определяется не только своей природой, но и свободно-творческими... действиями духовных существ... Чудо космично и закономерно, как все природные явления. Его характер состоит не в беспричинности... но лишь в особой причинности, и в последнем счете, по отношению к Космосу оно должно быть признано естественным, а не сверхъестественным. Иначе говоря, чудо относится не к творению, но к промыслу Божьему о мире [Булгаков, 7].

1. Здесь и далее, где это специально не оговорено, цитаты из Священного писания по-русски приводятся в Синодальном переводе.

Подобное представление о чуде как о взаимодействии Бога и мира очень важно для осознания разницы между библейским и магическим пониманием чуда. Трудно сказать, что является более взаимоисключающим — рациональное знание против веры в чудо или же два разных понимания чуда. Чудо можно рассматривать как феномен, входящий в состав идеи Откровения, или иметь о нем языческое, магическое представление, которое продолжает жить на низших уровнях бытовой религиозности даже в монотеистических религиях, в том числе и в христианстве. И в том, и во другом случае признается само существование чуда как проявления стоящих за ним сверхъестественных сил. Однако при видимом сходстве по внутренней направленности магизм и религия не просто различны, но и прямо противоположны друг другу.

В контексте магического мировоззрения Аверинцев определяет чудо как «событие, нарушающее привычный ход вещей, но вполне посястороннее и могущее быть произвольно вызванным (а не вымоленным у трансцендентных инстанций) с помощью магической техники» [Аверинцев, 210]. Отсюда проистекает свойственная магическому мышлению гипертрофированная роль обряда, *техники* совершения чуда. Отсюда следует и отношение к чуду как к чему-то утилитарному, что оказывается пригодным для достижения вполне конкретных земных целей. «В магизме скрыто присутствует та духовная тенденция, которая коренится в первородном грехе человечества: поставить себя в центре мироздания и заставить служить себе его силы», — писал прот. Александр Мень [Мень 1991, 56].

Несмотря на то, что в магическом мировоззрении «правильная техника» становится едва ли не основным условием свершения чуда, разница между чудом в магическом и в библейском понимании заключается отнюдь не в способе, каким оно совершается. Например, евангельские рассказы о совершенных Иисусом исцелениях говорят о том, что Господь творил их и с помощью слова, когда, например, исцелял расслабленного *¹, и с помощью действия, когда помазал глаза слепого смесью слюны и пыли *², и вовсе не произнося слов и не совершая видимых действий, как при исцелении кровоточивой женщины *³.

Данное различие не связано и с конкретной формой того или иного чуда. Протоиерей Сергей Булгаков напоминает о том, что Христос отвергает предложение превратить камень в хлеб, чтобы утолить голод в пустыне, как искушение дьявола. В то же время Иисус руками учеников творит чудесное умножение хлебов,

*¹ Мф 9:6;
Мк 2:11; Лк 5:24

*² Ин 9:6

*³ Мф 9:20;
Мк 5:25; Лк 8:43

чтобы накормить голодных, собравшихся Его слушать [Булгаков, 47]. Внешне ситуация одна и та же — но стоящие за ней смыслы различны. В первом случае дьявол предлагает Иисусу использовать данную Ему от Отца власть в сугубо утилитарных и своекорыстных целях — чтобы не страдать от голода. Во втором случае насыщение толпы голодных — продолжение того же служения Иисуса, каким были Его беседы с этими людьми о Царстве Божьем и исцеления больных. Не случайно евангелист Марк начинает этот эпизод с того, что Иисус, увидев множество народа, «сжалился над ними, ибо они были, как овцы, не имеющие пастыря; и начал учить их много»^{*1}. И так же не случайно евангелист Иоанн приводит резкий упрек Господа толпе людей, отыскавших Его после чудесного насыщения: «Истинно говорю вам: вы ищете меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий, ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог»^{*2}.

*1 Мк 6:34

*2 Ин 6:26–27

Аверинцев видит критерий подлинности чуда в его вхождении в состав идеи Откровения, что принципиально отличает чудо от любого необычного природного процесса.

Любое сверхъестественное действие, не несущее такого смысла, должно быть понято как пустое лже-чудо, шелуха без своего зерна, и в этом смысле не только чудо — критерий Откровения, но и Откровение — критерий чуда. Не «доказывая» истинность Откровения, а лишь удостоверяя его, как жест удостоверяет слова, чудо предполагает подтверждаемую им веру уже наличной [Аверинцев, 210].

Таким образом, можно сказать, что чудо в магическом понимании, во-первых, утилитарно, т. е. служит для удовлетворения вполне земных, сиюминутных потребностей. Во-вторых, оно манипулятивно: в нем активен лишь творящий чудо маг, а все остальные выступают либо объектами его манипуляций, либо пассивными потребителями произошедшего чуда.

В противоположность этому все чудеса, описанные в Библии, отличает, во-первых, многозначность: чудо не исчерпывается тем, что непосредственно произошло, но одновременно несет в себе послание людям. По словам С.С. Аверинцева, чудо в Священном писании описывается «не только как милость, оказанная немногим, но как знак, поданный всем» [Аверинцев, 210]. Из этого вытекает вторая отличительная черта библейских чудес: они

требуют активности не только от творящего чудо, но и от принимающего его, т. е. являются, по сути, формой диалога Бога с человеком. И если трагедия грехопадения состоит в том, что человек утратил способность общения с Богом, то все чудеса, творимые Им, призывают к восстановлению подобного общения. Эта диалогичность чуда особенно явно выступает там, где уже произошло воплощение Бога в Иисусе Христе, т. е. в описаниях евангельских чудес.

По мнению Ринекера и Майера, «весть о спасении открывает более широкий взгляд на значение чудес — они не только возможны, но и необходимы, чтобы защитить от разрушительного воздействия греха отпавший от Бога мир, особенно в тот момент, когда он должен быть спасен и приведен к совершенству» [*Ринекер, Майер, 1066*]. Поэтому, говоря о чудесах в Священном писании, следует обсуждать не их возможность или невозможность с точки зрения рационального мировоззрения, но скорее их необходимость — как адресованных человеку посланий.

Иоахим Иеремиас, проводя анализ евангельских рассказов о чудесах, приходит к выводу, что даже при критическом подходе к их описаниям, данным в Евангелиях, в них может быть выделена основа предания, прочно связанная с событиями, имевшими место в деятельности Иисуса. Упрек в том, что Иисус изгоняет бесов с помощью князя бесовского^{*1} и, следовательно, практикует магию, уже ввиду своей язвительности и предосудительности того, в чем его упрекают, определенно не мог быть выдуман просто так. Он немислим, если бы перед этим не произошли некие события, которые его спровоцировали. Рассказ о постороннем человеке, изгонявшем бесов именем Иисуса^{*2}, приводит к аналогичному выводу: немислимо, чтобы кто-либо пользовался именем Иисуса для изгнания бесов, если бы сам Иисус не доказал свою власть над духами [*Иеремиас, 112*].

К этому можно добавить, что подобный упрек фарисеев Иисусу, неоднократно воспроизведенный в Евангелиях, возникает не только потому, что для любого израильтянина была очевидна разница между деятельностью мага и чудесами, творимыми Богом. В эпизодах, где происходит разговор между Иисусом и фарисеями, очень четко видно, что реакция различных людей на совершенные Христом чудеса говорит больше не о чуде, но о них самих. Упрек фарисеев в обращении Иисуса якобы к «силе князя бесовского», равно как и неоднократно повторенный в Евангелиях упрек в том, что Он творит свои исцеления в субботу, — проявление

*1 Мк 3:22;
Мф 9:34; Лк 11:15

*2 Мк 9:38–40

не столько искреннего заблуждения, сколько намеренной закрытости от понимания, заранее обдуманной настроенности не на диалог, а на конфронтацию. По своему смыслу такой упрек, высказанный прилюдно, является, можно сказать, политическим доносом. Иными словами, при встрече с чудом фарисеи достаточно прозрачно заявляют, что чудо им совсем не нужно и даже мешает — именно потому, что у них нет «глаз веры», способных прочесть стоящее за чудом послание.

Но и принять чудо не обязательно значит понять его смысл. В Евангелиях встречаются примеры чисто утилитарного отношения к чудесам, творимых Христом. Девять из десяти исцеленных прокаженных демонстрируют такое сугубо потребительское отношение к произошедшему чуду своего излечения, поскольку исчезают, едва получив требуемое ^{*1}. Подобным образом ведет себя и толпа людей, отыскавших Христа после чудесного насыщения, чтобы «нечаянно взять Его и сделать царем» ^{*2}. Получается, что и фарисеи, и девять прокаженных, и люди, евшие хлеб в пустыне, став свидетелями совершенного чуда, тем не менее оказываются неспособными вступить в диалог со Христом, — тогда как весь смысл чуда состоит в подобном приглашении к диалогу.

Даже при беглом взгляде на перечень чудес, совершенных Христом, становится ясно, что большую его часть составляют чудеса, связанные с исцелением больных. В словаре «Иисус и Евангелия» приведен перечень из тридцати восьми Его чудес, и из них двадцать шесть, т. е. более чем две трети, связаны с исцелением. К ним, собственно, можно отнести и чудеса воскрешения: дочери Иаира ^{*3}, сына Наинской вдовы ^{*4}, Лазаря ^{*5}. Подобные воскрешения можно рассматривать как крайний случай исцеления от наиболее тяжелой и неизлечимой болезни — смерти. К тому же и Иаир, и сестры Лазаря обращаются к Христу за помощью, когда их близкие еще живы, и надеются не на воскрешение, но именно на исцеление.

Подобное преобладание чудес исцеления связано, разумеется, не только с тем, что собственные болезни и недуги близких всегда являлись для человека самой актуальной проблемой и, соответственно, исцеление могло произвести на людей наиболее глубокое впечатление. Безусловно, прот. Сергей Булгаков прав, говоря о том, что Христом двигала прежде всего жалость к беспомощным и страдающим людям и что, будучи сам по беспорочному и совершенному Своему человечеству свободным от этих болезней и страданий, которые пришли в мир как следствие первородного

^{*1} Лк 17:11–19

^{*2} Ин 6:15

^{*3} Мф 9:18–26;
Мк 5:35–42;
Лк 8:49–56

^{*4} Лк 7:11–15

^{*5} Ин 11:43–44

греха, Сын Человеческий сострадающей любовью принимал чужие страдания [Булгаков, 43]. Но дело не только в жалости к конкретным страдающим людям. Как отмечает С.С. Аверинцев, «то, что чудо направлено не на общее, а на частное... представляется особенно ничтожным для любого мировоззрения, исходящего из всеобщего. Если даже мы поверим, что Иисус Христос исцелил данного слепорожденного, то ведь явление слепоты сохранило свое место в бытии, всеобщий закон которого остался неотменным» [Аверинцев, 210]. Поэтому чудо исцеления, нисколько не утрачивая своей направленности на конкретного страдающего человека, приобретает еще и смысл «знака, поданного всем».

Почти все исследователи признают, что Иисус видел непосредственную связь между совершаемыми Им чудесами и провозглашаемым Им наступлением Царства Божьего. «С точки зрения сторонников “осуществляемой эсхатологии”, Иисус рассматривал свои чудеса как знамение того, что Царство Божье уже наступает, полагая конец нынешней эре», — утверждает словарь «Иисус и евангелия». Авторы словаря рассматривают евангельские чудеса как знамение космического обновления, сопутствующее грядущему наступлению Царства. Связью между чудесами Иисуса и Его вестью о приближении Царства можно объяснить практически все чудеса, приписываемые Ему Евангелиями. Согласно книге пророка Исаии, в грядущую эру спасения («Царство Божье» на языке апокалиптики) глухие обретут слух, слепые — зрение, хромые смогут ходить, а немые — петь ^{*1}. Помимо этого, и Ветхий Завет, и межзаветная апокалиптика утверждают, что «грядущий век» подразумевает воскрешение умерших ^{*2} [Грин, Макнайт, Маршалл, 752].

Напоминание о том, что чудеса исцеления — это исполнение предсказанного пророками, неоднократно встречается в тексте Евангелий. В Евангелии от Луки рассказ о проповеди Иисуса в Назарете после Его крещения напрямую содержит ссылку на исполнение пророчеств. Иисус читает в синагоге мессианское пророчество Исайи:

Дух Господень на Мне,
Ибо Он помазал Меня
Благовествовать нищим,
И послал Меня исцелять сокрушенных сердцем,
Проповедовать пленным освобождение,
Слепым прозрение...

*1 Ис 29:18–19;
35:5–6; 61:1

*2 Ис 26:19;
Дан 12:1–3

И затем открытым текстом говорит: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами» *¹.

*¹ Лк 4:18–21

А когда заключенный в темнице Иоанн Креститель спрашивает через своих учеников: «Ты ли Тот, Который должен прийти, или ожидать нам другого?» — Иисус не навязывает ему готового ответа, но напоминает: «Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют. И блажен, кто не соблазнится обо Мне» *². Совершенные чудесные исцеления были поданным знаком о приходе Мессии, который должен был быть внятными любому мало-мальски образованному иудею.

*² Мф 11:2–6

В порабощенном сатаной мире Бог уполномочивает Иисуса не только на проявление милосердия, но прежде всего на борьбу со злом. Как отмечает И. Иеремиас [*Иеремиас*, 113], во времена Иисуса царила чрезвычайно сильная бесобоязнь. Болезни всех видов относили на счет бесов, в особенности различные формы психических расстройств, уже внешние проявления которых показывали, что больной больше не хозяин сам себе. Иисус придает изгнанию бесов смысл борьбы, точнее, захвата добычи в результате победы над сильным врагом, причем в основе ее, возможно, лежит пророчество Исайи: «...у сильных будет отбирать добычу» *³. В Евангелии от Луки Он образно говорит об исцелении как о разрывании оков, которыми скована жертва сатаны.

*³ Ис 53:12

Эти победы — не просто отдельные вторжения в царство сатаны; в них проявляются наступление эры спасения и начало уничтожения сатаны. Всякий раз, как Иисус изгоняет злого духа, этим событием предвосхищается час, когда станет очевидным: сатана лишен власти. Победа над его орудиями — это предварение эсхатона [*Иеремиас*, 115].

Сама многозначность чудес исцеления связана с их природой как знамений Царства. При анализе евангельских описаний чудес, связанных с исцелениями, становится ясным, что «милость, оказанная немногим» [*Аверинцев*, 210], не сводится к устранению терзавшего их физического недуга. Равно как и «знак, поданный всем» [*Там же*], всегда подразумевает не некую демонстрацию перед толпой пассивно внимающих зрителей, но приглашение к диалогу, обращенное не к толпе как безличной людской массе, но лично к каждому из собравшихся. Так что результатом чуда должно стать глубокое изменение не только самого исцеленного

больного, но и окружающих его людей, ставших свидетелями чуда. Каждый эпизод исцеления можно рассматривать как своего рода маленькую драму. Например, в Евангелиях неоднократно делается акцент на том, что Христос совершал исцеления в субботу. Это и история об исцелении сухорукого ^{*1}, и исцеление больного водянкой ^{*2}, согбенной женщины ^{*3}, слепорожденного ^{*4}. Обращает на себя внимание то, что все эти больные не относятся, говоря современным языком, к категории нуждающихся в неотложной помощи. Так что, на первый взгляд, в их судьбе ничего бы не изменилось, исцели их Иисус днем позже. Однако совершение исцеления именно в субботу становится со стороны Иисуса своего рода вызовом, тем действием, которое, шокируя людей, буквально выбивает их из круга сложившихся стереотипов и заставляет задуматься об истинном смысле субботы.

Когда начальник синагоги сказал народу, что «есть шесть дней, в которые должно делать; в те и приходите исцеляться, а не в день субботний», Иисус «сказал ему в ответ: лицемер! Не отвязывает ли каждый из вас вола своего или осла от яслей в субботу и не ведет ли поить? Сию же дочь Аврамову, которую связал сатана вот уже восемнадцать лет, не надлежало ли освободить от уз сих в день субботний?» ^{*5} Похожие слова Иисус повторяет и при исцелении сухорукого, и при исцелении больного водянкой. Но если в тех эпизодах говорится о гневе фарисеев, т. е. об их принципиальной закрытости от диалога, нежелании задуматься, — то в рассказе об исцелении согбенной Лука отмечает, что «когда Он говорил это, все противившиеся ему стыдились; и весь народ радовался о славных делах Его» ^{*6}.

Кроме того, во всех трех синоптических Евангелиях рассказу об исцелении сухорукого в субботу предшествует разговор с фарисеями на засеянном поле ^{*7}. Здесь не происходит никаких чудес, но обсуждается все тот же вопрос — в чем смысл субботы. Иисус восстанавливает истинную иерархию ценностей, поставив человека выше обряда: «суббота для человека, а не человек для субботы» ^{*8}. То есть получается, что совершенное чудо продолжает другими средствами все тот же разговор, что оно призвано не поразить, но научить окружающих людей. Поразить можно толпу, но научение всегда характеризуется личностной направленностью.

А поскольку научение предполагает наличие встречного усилия у обучаемого, в очень многих рассказах о чудесах встает тема веры и неверия. Связь между верой и активным усилием человека

*1 Мф 12:10–13;
Мк 3:1–5;
Лк 6:6–10

*2 Лк 14:1–4

*3 Лк 13:11–13

*4 Ин 9:1–7

*5 Лк 13:14–16

*6 Лк 13:17

*7 Мф 12:1–8;
Мк 2:23–28;
Лк 6:1–5

*8 Мк 2:27

особенно подчеркнута в Евангелии от Марка: доказательством веры становится стремление к чуду, наталкивающееся на некое препятствие, но в упорной борьбе его преодолевающее. Друзья расслабленного человека не просто приносят его в дом, где остановился Христос, но спускают через разобранную крышу ^{*1}. Кровасточивая женщина дерзает прикоснуться к одежде Христа, хотя является ритуально нечистой ^{*2}. Сирофиникиянка одновременно и смиренна, и дерзновенна, утверждая, что «и псы под столом едят крохи у детей» ^{*3}. Слепой Вартимей взывает о милости, хотя окружающие заставляют его замолчать ^{*4}. Во всех этих эпизодах ясно видно, что вера — не пассивное ожидание, но активное сотрудничество человека с Богом, и два из четырех вышеназванных эпизодов кончаются одними и теми же словами Иисуса — «вера твоя спасла тебя» ^{*5}.

Эпизод исцеления бесноватого лунатика, описанный у всех трех синоптиков ^{*6}, тоже становится началом разговора о вере и неверии. Но разными евангелистами он передается немного по-разному. Евангелист Матфей делает акцент на вере учеников. На их вопрос, почему они потерпели неудачу, Иисус отвечает им: «По неверию вашему; ибо истинно говорю вам: если вы имеете веру с горчичное зерно... ничего не будет невозможного для вас» ^{*7}. Марк же, как это ему свойственно, делает акцент на вере того, с кем совершается чудо (т. е. в данном случае на вере отца, поскольку сам бесноватый не владеет собой).

Между Иисусом и отцом мальчика происходит примечательный разговор. Отец просит: «Если что *можешь*, сжался над нами и помоги нам». Иисус же переадресует это «можешь» ему самому: «Если сколько-нибудь *можешь* веровать, все возможно верующему» — т. е. дает ему понять, что дело не в отсутствии благой воли Бога, но в способности самого человека воспринять ее. И в ответ отец мальчика произносит слова, на первый взгляд кажущиеся абсолютно нелогичными: «Верую, Господи! Помоги моему неверию» ^{*8}. Вера утверждается здесь не как что-то данное раз и навсегда, но как процесс, как шаг навстречу, как открытость и готовность к диалогу. Неслучайно, рассказывая о неприятии Иисуса в Назарете, именно Марк делает акцент на том, что Иисус «не мог совершить там никакого чуда; только на немногих больных возложив руки, исцелил их. И дивился неверию их» ^{*9}.

Чудо, совершенное Иисусом над страдающим человеком, всегда является не только устранением его физического недуга, но и изменением его души. Легко заметить, что многие болезни,

*1 Мк 2:4–5

*2 Мк 5:27–34

*3 Мк 7:27–29

*4 Мк 10:47–52

*5 Мк 5:34, 10:52

*6 Мф 17:14–18;

Мк 9:17–29;

Лк 9:38–42

*7 Мф 17:19–20

*8 Мк 9:23–24

*9 Мк 6:5–6

исцеленные Иисусом, имеют, если можно так выразиться, своих духовных двойников. Священник Георгий Чистяков писал об исцелении глухого косоязычного ^{*1} так:

^{*1} Мк 7:31–37

Те, кого мы обычно называем немymi, немы по причине своей глухоты. Он глухой, он не слышит Бога, и потому, в отличие от слепого, не может прийти к Богу сам. Глухота духовная страшна не менее, чем глухота физическая, она более страшна, потому что в меньшей степени заметна самому человеку [Чистяков 2000, 140].

Он же, комментируя эпизод об исцелении слепорожденного в Евангелии от Иоанна, говорил о том, что «свет Христов просвещает не какого-то абстрактного читателя Евангелия, но именно нас... Каждого из нас, если только мы понимаем, что Иисус пришел в мир вернуть зрение не одному только слепорожденному, но всем нам без какого бы то ни было исключения» [Чистяков 2001, 145].

Подобные параллели легко провести и в других эпизодах: исцеление расслабленного от паралича воли; освобождение согбенной от пут сатаны; исцеление прокаженного от поражения скверной. Собственно, эти параллели уже проведены в кондаках Недели о расслабленном: «Душу мою, Господи, во гресех всяческих и безместными деяньми люте расслаблену, воздвигни Божественным Твоим предстательством, якоже и расслабленнаго воздвигл еси древле...» и Недели о слепом: «Душевныма очима ослеплен, к Тебе, Христе, прихожду, якоже слепый от рождения...»

Однако исцеление от недуга духовного предполагает, как обязательное условие, личное усилие самого пораженного. Особенно четко это видно в эпизоде об исцелении десяти прокаженных. Излечились от проказы все десятеро, но лишь один самарянин, который «пал ниц к ногам Его, благодаря Его» ^{*2}, оказался подлинно исцеленным (иными словами, к нему возвратилась целостность). Ему единственному из всех прокаженных адресованы слова Иисуса: «Встань, иди; вера твоя спасла тебя» ^{*3}. То есть здесь дается важное уточнение: да, исцеление является спасением, но самого по себе выздоровления еще недостаточно для исцеления. Об этом напоминает и эпизод с исцелением больного в Вифсаиде: «Потом Иисус встретил его в храме и сказал ему: вот, ты выздоровел; не грешь больше, чтобы не случилось с тобой чего хуже» ^{*4}.

^{*2} Лк 17:16

^{*3} Лк 17:19

^{*4} Ин 5:14

Конечно, связь исцеления и прощения грехов возникает в рассказах о чудесном исцелении не случайно. Так, во всех трех

*1 Мф 9:2–7;
Мк 2:3–12;
Лк 5:18–25

синоптических евангелиях в рассказе об исцелении расслабленного *1 упомянуто, что сначала Иисус сказал ему: «Прощаются тебе грехи твои». А когда книжники и фарисеи возмущаются, обвиняя Его в богохульстве: «Кто может прощать грехи, кроме одного Бога?» — Иисус отвечает им: «Что легче сказать: прощаются тебе грехи твои, или сказать: встань и ходи? Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи — сказал Он расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой» *2.

*2 Лк 5:21–24

Здесь особенно ясно виден смысл чуда — как знака, поданного всем.

Люди сами должны понять, что и исцеления, и прощение грешников в равной мере свидетельствует о присутствии Божьего Царства здесь и теперь, в лице самого Иисуса... Возможно, Его противники в душе считают Его самозванцем и обманщиком, который, будучи не в силах исцелить больного, произносит пустые слова о прощении, а это — вещь недоказуемая. И тогда Сын Человеческий, у которого есть власть прощать на земле грехи, делает это прощение видимым, исцеляя больного [Кузнецова, 137].

*3 Лк 7:36–50

Неслучайно в рассказе о прощении грешницы в Евангелии от Луки *3 есть целых два буквальных совпадения с рассказами об исцелениях. Женщина, пришедшая помазать ноги Иисуса миром, ничем не больна, и никаких *видимых* чудес Господь над ней не совершает. Но Он говорит ей те же слова, что и расслабленному: «Прощаются тебе грехи», и добавляет то же самое, что сказал кровоточивой женщине и прокаженному самарянину: «Вера твоя спасла тебя». Здесь очень хорошо видно, что чудеса, совершенные Иисусом, неотделимы от всего Его служения и являются прямым продолжением — другими средствами — Его проповеди. Неправомерно рассматривать в качестве чудес только сверхъестественные явления. Грешницу, пришедшую в дом Симона, не терзает никакой физический недуг, но она тоже пришла в поисках исцеления и получила его. И прощение грехов действительно является не меньшим чудом, чем исцеление расслабленного — ведь по представлениям иудеев даже Мессия не мог сам прощать грехи, но мог только выступать в роли ходатая перед Богом. Так что гости Симона так же удивлены, как и люди, ставшие свидетелями исцеления расслабленного: «Кто это, что и грехи прощает?» *4 Но поскольку перемены в душе человека, получившего прощение, не столь очевидны для окружающих (да и для него самого), как исцеление

*4 Лк 7:49

вставшего на ноги паралитика, то грешницу действительно спасает ее вера в то, что Иисус властен ее простить.

Говоря об исцелении как о прощении грехов, следует непременно оговорить, что Иисус далек от того, чтобы рассматривать болезнь каждого исцеленного как прямую расплату за совершенные им когда-то грехи, хотя такая точка зрения была, очевидно, распространена в Ветхом Завете. Например, в четвертой главе книги Иова Элифаз из Темана уверяет Иова, что его болезнь и несчастье — наказание за какой-то его грех: «Припомни, когда чистый погиб и справедливый был бы стерт?»^{*1} Но когда ученики Иисуса, встретив слепорожденного человека, спрашивают, следуя установившемуся представлению: «Равви! кто согрешил, он или родители его, что он родился слепым?» — Иисус отвечал: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии»^{*2}.

*1 Иов 4:7

*2 Ин 9:2–3

Таким образом, связь исцеления от недуга и прощения грехов в Евангелиях далека от лобовой назидательности: согрешил — заболел — покался — был прощен и выздоровел. Будь это так, евангельские исцеления не могли бы стать «знаком, поданным всем», — в лучшем случае всего лишь назиданием одному конкретному непонятливому человеку. Тогда как, по словам Ринекера и Майера,

Чудо внутри несовершенного мира — это знак, который открывает глаза ослепленным людям... Чудо состоит не в том, что слепой вновь становится зрячим, а в том, что вообще обнаруживается неестественность того, что он слепой. Чудо прощения грехов состоит в обновлении смертной природы, а самое великое чудо в Новом Завете — это преодоление «закона природы», то есть закона греха и смерти, законом духа жизни «во Христе Иисусе» [Ринекер, Майер, 1066].

Подводя итоги, можно выделить следующие основные черты чудес, связанных с исцелениями:

- Чудеса исцеления являются знаком «освобождения пленных», преодоления закона природы, воспринимаемого как фатальная неизбежность греха и смерти. Исцеление страдающего человека, как и прощение его грехов, говорит о том, что Бог не наказывает, а милует, не карает, а спасает. Исцеления (особенно исцеления одержимых бесами) становятся обещанием и преддверием окончательной победы над злом: «Если я действием Духа Божьего изгоняю бесов, значит Царство Божие настигло вас»^{*3}.

*3 Мф 12:28
в пер. С.С. Авенинцев

- Чудесами исцеления Иисус поясняет и подкрепляет Свою проповедь о близости Царства Божьего, предсказанного еще пророками Ветхого Завета. Будучи одной из форм диалога Господа и человека, они органично продолжают те же темы, которые были затронуты Иисусом в других эпизодах, не связанных с чудесами. Основное значение чуда не в том, что произошло сверхъестественное событие, но в смысле переданного послания.
- Чудеса исцеления не только порождают веру у свидетелей чуда, но и требуют веры как обязательного условия их совершения. Однако вера эта проявляется не как нечто заданное раз и навсегда, не как свобода от сомнений и слепое повиновение, но как открытость, готовность к диалогу, к встречному усилию. В итоге свершившееся чудо становится не только проявлением силы Бога, но и результатом усилия самого человека. Таким образом, хотя милость Бога обращена ко всем, но ее принятие, то есть вхождение в Царство Божие, не является пассивным и само собой разумеющимся процессом: «Царство Небесное силой берется, и употребляющие усилие восхищают его» *¹.
- Чудеса исцеления, хотя могут совершаться перед многочисленными свидетелями, всегда обращены не к толпе, но к каждому человеку, требуя от него личного ответа. Они подвигают человека либо к покаянию и обращению, либо к отказу от веры. Таким образом, евангельские чудеса, подобно проповеди Христа, становятся тем мечом, который должен разделить «человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» *².
- Чудеса исцеления всегда многозначны. Их воздействие не ограничивается избавлением данного конкретного человека от конкретного физического недуга. Исцеление не только ведет к внутреннему преображению самого больного (т. е., согласно библейской лексике, его спасению), но вызывает изменения и в многочисленных свидетелях чуда. В этом смысле чудеса исцеления также являются знамениями Царства, поскольку основной его признак — не внешние перемены, но создание новых отношений между людьми. «Не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или вот, там. Ибо вот, Царство Божие внутри вас есть» *³.

*¹ Мф 11:12*² Мф 10:34–35*³ Лк 17:20–21

Источники

Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / В рус. пер. с прил. 4-е изд., испр. Брюссель : Жизнь с Богом, 1989. 253б с.
 Аверинцев С.С. Переводы : Евангелия. Книга Иова. Псалмы. Киев : Дух и литера, 2004. 489 с. (Собрание сочинений; т. 1).

Литература

1. *Аверинцев* = Чудо // Аверинцев С.С. София – Логос : Словарь. Киев : Дух и литера, 2001. С. 209–211.
2. *Булгаков* = Булгаков С., прот. О чудесах евангельских. М. : Русский путь, 1994. 119 с.
3. *Грин, Макнайт, Маршалл* = Чудеса и рассказы о чудесах // Иисус и евангелия : Словарь / Ред. Дж. Грин, С. Макнайт, Г. Маршалл. М. : ББИ, 2003. С. 744–755.
4. *Зеньковский* = Зеньковский В., прот. Вера и знание // Православие в жизни. Клин : Жизнь с Богом, 2002. С. 30–51.
5. *Иеремиас* = Иеремиас И. Богословие Нового Завета : Часть первая : Провозвестие Иисуса. М. : Восточная литература, 1999. 367 с.
6. *Кузнецова* = Кузнецова В.Н. Евангелие от Луки : Комментарий. М. : Фонд им. А. Меня, 2004. 555 с.
7. *Мень 2002* = Мень А., прот. Чудеса библейские // Библиологический словарь : В 3 т. СПб., 2002. Т. 3. С. 402–404.
8. *Мень 1991* = Мень А., прот. История религии : В поисках Пути, Истины и Жизни : В 7 т. М. : СП Слово, 1991. Т. 2 : Магизм и единобожие. 462 с.
9. *Ринекер, Майер* = Чудо // Библейская энциклопедия Брокгауза / Ред. Ринекер Ф., Майер Г. S. 1. : Christliche Verlagbuchhandlung Parerborn, 1999. 1150 с. С. 1065–1067.
10. *Чистяков 2000* = Чистяков Г., свящ. Над строками Нового Завета. М. : Истина и жизнь, 2000. 337 с.
11. *Чистяков 2001* = Чистяков Г., свящ. Свет во тьме светит. М. : Рудомино, 2001. 286 с.

Olga Yaroshevskaya

Miracles in Gospels as the sign of Kingdom

The author analyses peculiarities of miracles of Jesus recorded in Gospels by the example of cures. Their main feature is that they address not only a healed person but every witness. Healing leads not only to recovery, but to internal transformation (i. e. to salvation) of the healed person. Moreover, such transformations happen to numerous witnesses of the miracle. In that sense, cures are the signs of Kingdom the main feature of which is not outward changes but creation of new relations between people.

KEY WORDS: Jesus, miracles, cures.

Диалог

М.Г. Селезнев

От «Человека» мифа к «Адаму» генеалогий¹

Заметка посвящена употреблению еврейского слова אָדָם в первых главах книги Бытия: вопросу о том, где это слово имеет значение нарицательного существительного «человек», а где — имени собственного «Адам». Дается краткий обзор того, как рассматриваемая проблема трактуется в переводах Библии, древних и современных.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: человек, Адам, Бытие, экзегеза, эпоха Второго храма, переводы Библии.

При работе над переводом Ветхого завета мне пришлось столкнуться с вопросом: в каких местах книги Бытия для еврейского слова אָדָם уместен перевод «человек», а в каких местах אָדָם должно переводиться на русский язык именем собственным «Адам»? Ответ на этот вопрос подразумевает, прежде всего, краткий экскурс в еврейскую лексикографию.

Слово אָדָם в еврейском языке (в отличие от русского «человек» или английского «man») употребляется только в так называемом «родовом» значении: когда речь идет не о конкретных людях, а о человечестве в целом (о людях как классе объектов, который противопоставлен другим классам объектов). Приведу несколько примеров:

И увидел Господь, как много от человека зла на земле: все мысли человека непрестанно устремлены к злу^{*1,2}.

*1 Быт 6:5

Кто дал человеку уста? Кто делает немым или глухим? Кто делает зрячим или слепым? Я, Господь!^{*2}

*2 Исх 4:11

Там вы будете служить богам, которые созданы руками человека...^{*3}

*3 Втор 4:28

1. В основу данной публикации легла рецензия М.Г. Селезнева на работу выпускника СФИ В.С. Зыкова «Проблемы интерпретации слова אָדָם (хаадам), используемого в двух библейских отрывках о сотворении человека (Быт 1:27,

2:7), в литературе эпохи Второго храма: от текстов ветхозаветных апокрифов и Септуагинты к текстам новозаветным и раввинистическим». — *Прим. ред.*

2. Здесь и далее перевод автора. — *Прим. ред.*

Иногда для передачи этого значения по-русски естественнее употребить множественное число:

*1 Исх 8:17

Ударил Аарон посохом по пыли — и тотчас *людей* и скот облепили мошки *1.
Добычу и скот из захваченных городов израильтяне брали себе, а *людей*
убивали... *2

*2 Нав 11:14

По отношению к конкретным людям употребляются другие слова (например, שׂוֹרֵץ). Слово אֲדָמָה может быть употреблено по отношению к конкретному человеку лишь в том случае, когда контекст подразумевает, что индивидуальность здесь не существенна, а существенна лишь принадлежность к человеческому роду:

*3 Втор 5:24

Сегодня мы видели, как Бог говорит с *человеком* — и человек остается в живых! *3

(Здесь имеется в виду Моисей, но для говорящего в данном случае важен, прежде всего, сам факт того, что людям, оказывается, можно говорить с Богом и при этом не умереть.)

В схожем значении могут употребляться слова אֲדָמָה וְבָנָיָהּ и אֲדָמָה וְבָנָיהָ, буквально: «сын человеческий» и «сыны человеческие».

*4 Иер 32:19

Велик Его замысел, деянья — бесчисленны. Глаза Твои видят все пути людские (букв.: «*сынов человеческих*»), и каждому Ты воздаешь... *4

*5 Пс 145:3

Не надейтесь на князей, на людей (букв.: «*на сына человеческого*») — они не принесут вам спасения *5.

Это вполне нормальная семитская конструкция (использование слова בֶּן, «сын», в качестве своего рода словообразовательного элемента). Однако она может (как игра слов или как раскрытие «внутреннего смысла» конструкции) переинтерпретироваться как говорящая о происхождении людей от некоего «Адама». Так, имя нарицательное превращается в имя собственное прародителя — что, собственно, мы и видим в первых главах книги Бытия.

Заметим, что, в отличие от, скажем, польского языка, имя «Адам» в Библии встречается только в первых главах Бытия и только применительно к Первому Человеку. В других семитских языках слово «Адам» как имя собственное встречается лишь как заимствование из Библии. Очевидно, что превращение имени нарицательного אָדָם, «человек», в имя собственное «Адам» —

нововведение библейской традиции: либо самих авторов книги Бытия, либо тех более древних еврейских традиций, на которые книга Бытия опирается.

По сути это превращение тождественно очень характерному для Ветхого завета превращению этнонимов в имена предков-эпонимов. Так, этноним «ханаанеи» дает толчок к тому, чтобы в генеалогии рода человеческого появился предок-эпоним ханаанеев по имени Ханаан, этноним «хетты» — к тому, чтобы у хеттов появился предок-эпоним по имени Хет, и т. д. Такого рода превращения свойственны прежде всего генеалогическим спискам, а также тем рассказам, которые призваны расцветить собой сухие генеалогические списки.

ЧЕЛОВЕК / АДАМ в книге Бытия (еврейский текст)

Ниже мы проследим употребление слова אָדָם в первых главах книги Бытия с особым вниманием к постановке артикля при слове אָדָם. Дело в том, что в еврейской прозе существуют некоторые хорошо известные правила, касающиеся употребления артикля при именах нарицательных. Но при именах собственных (по крайней мере, при именах людей) артикль не употребляется. Поэтому анализ употребления артикля при слове אָדָם позволит нам разобраться, где авторы текста понимали слово אָדָם как имя нарицательное «человек», а где — как имя собственное «Адам».

В первой истории о творении мира (Быт 1:1–2:3) слово אָדָם появляется дважды:

И сказал Бог: «Создадим человека — Наш образ и Наше подобие...»^{*1}

*1 Быт 1:26

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ

Слово אָדָם («человек») употреблено здесь без артикля, так как речь идет о сущности, которая впервые появляется в поле зрения данного текста.

Бог сотворил человека, образ Свой^{*2}.

*2 Быт 1:27

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ

Здесь слово אָדָם «человек» употреблено с артиклем, поскольку понятие человека уже было введено в поле зрения автора и читателя.

*1 Быт 2:4–25

*2 Быт 3

Во втором рассказе о творении мира ^{*1} и в непосредственно продолжающем его рассказе о грехопадении ^{*2} слово אָדָם «человек» употреблено двадцать четыре раза.

Один раз — без артикля и без предлога (Быт 2:5):

...Господь Бог не посылал еще на землю дождя и не было человека, чтобы ее возделывать ^{*3}.

*3 Быт 2:5

כִּי לֹא הָמָטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֹבֵד אֶת־הָאֲדָמָה

Слово אָדָם «человек» употреблено здесь без артикля, что естественно для отрицательного экзистенциального предложения.

Двадцать раз (Быт 2 стт. 7 дважды, 8, 15, 16, 18, 19 дважды, 20а, 21, 22 дважды, 23, 25; Быт 3 стт. 8, 9, 12, 20, 22, 24) слово אָדָם «человек» употреблено в этих главах с эксплицитно выраженным артиклем (אֲדָמָה), что естественно для имени нарицательного, отсылающего нас к сущности, о которой уже шла речь ранее.

В трех случаях (Быт 2:20b, 3:17 и 3:21) консонантный текст двусмыслен: אָדָם может быть огласовано и как אֲדָמָה (с артиклем), и как אָדָם (без артикля). Тивериадские масореты зафиксировали огласовку אֲדָמָה, но почти все современные текстологи принимают конъюктуру אָדָם. В самом деле, почему из двадцати трех случаев употребления слова אָדָם в Быт 2:7–3:24 артикль исчезает только в тех трех случаях, когда слову предшествует предлог? В еврейском языке нет такого рода корреляции между употреблением предлога и употреблением артикля. Проще предположить, что масореты по каким-то причинам старались элиминировать артикль там, где это можно было сделать без правки консонантного текста — а это было возможно только при наличии предлога. Почему масореты стремились элиминировать артикль — об этом мы поговорим чуть позже.

Можно сказать, что особенности использования артикля при слове אָדָם в первых трех главах Быт позволяют с уверенностью предполагать, что автор этих глав употреблял здесь слово אָדָם как имя нарицательное со значением «человек» (или, точнее, «Человек»). В четвертой главе ситуация сложнее. Слово אָדָם употребляется здесь дважды.

*4 Быт 4:1

Человек познал свою жену, Еву. Та забеременела и родила сына, Каина... ^{*4}

וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת־קַיִן

Артикль при слове אָדָם говорит о том, что автор по-прежнему понимает его как имя нарицательное «человек».

Адам вновь познал свою жену. Она родила сына и назвала его Сиф^{*1}.

^{*1} Быт 4:25

וַיֵּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שִׁיף

Наиболее правдоподобное объяснение отсутствию артикля при слове אָדָם заключается в том, что, начиная с этого момента, оно становится уже не именем нарицательным со значением «человек», а именем собственным первого человека — «Адам». Именно так, без артикля и в значении имени собственного, слово אָדָם будет употребляться, например, в генеалогическом списке Быт 5:3–5:

Когда Адаму было сто тридцать лет, у него родился сын — его образ и подобие. Адам дал ему имя Сиф. После рождения Сифа Адам жил восемьсот лет; у него были еще сыновья и дочери. Прожив девятьсот тридцать лет, Адам умер^{*2}.

^{*2} Быт 5:3–5

וַיְחִי אָדָם שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה וַיֹּלֶד בְּדָמוֹתוֹ כְּצִלְמוֹ וַיִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שִׁיף
וַיְהִיו יָמֵי־אָדָם אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־יִשָׁת שְׁמֹנֶה מֵאָת שָׁנָה וַיֹּלֶד בָּנִים וּבָנוֹת
וַיְהִיו כָּל־יְמֵי אָדָם אַשְׁרֵי־חַי תִּשְׁעַ מֵאֹת שָׁנָה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וַיָּמָת

«Человек» мифа сменяется «Адамом» генеалогии. Но что такого произошло между Быт 4:1 и Быт 4:25, после чего повествователь стал говорить уже не о Человеке-как-таковом, а об индивидууме Адаме? Произошла очень важная вещь: человек стало несколько. Женщина, которая к этому моменту уже существовала, в понимании Ветхого завета не является человеком: об этом красноречиво свидетельствует постоянно повторяющаяся формула «Человек и его жена». Пока у Человека и его жены не родился сын, на земле был лишь один Человек. А раз он один, то ему не нужно имя. С рождением сына на земле становится два человека, которым для различения нужны разные имена: Адам и Каин.

Так планетам нужны имена собственные, поскольку их много. А Солнцу имя собственное не требуется, поскольку (если только мы не астрономы и не говорим про иные звездные системы) солнце у нас одно.

Такова логика еврейского текста. «Человек» мифа сменяется «Адамом» генеалогии после того, как человек стало двое и для различения им потребовались имена собственные.

ЧЕЛОВЕК / АДАМ в книге Бытия (LXX)

Где именно, согласно Септуагинте, «Человек» сменяется «Адамом»? Оказывается, не там, где в консонантном еврейском тексте, а значительно раньше — сразу же после того, как человек был поселен в раю:

И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в раю, чтобы возделывать его и хранить его. И заповедал Господь Бог Адаму так: «От всякого дерева в раю ты можешь есть...»^{*1}

*1 Быт 2:15–16

καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ λέγων ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη...

В Септуагинте, в отличие от масоретского текста, первый человек уже на протяжении всей своей жизни в Раю, а также во время грехопадения и после изгнания имеет собственное имя «Адам». Видимо, для среды, в которой Септуагинта создавалась, рассказ о жизни первой четы в Раю был уже не мифом-притчей о Человеке и Женщине, а конкретной историей про мужчину по имени Адам и женщину по имени Ева. Происходит, так сказать, «персонализация» героев мифа.

Лишь один раз в стихах 2:16–4:26 Септуагинта передает еврейское אָדָם греческим ἄνθρωπος:

И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, ему под стать^{*2}.

*2 Быт 2:18

καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν.

В данном случае исключение из общего правила вполне понятно: фраза «не хорошо быть человеку одному» явно относится не только к первому индивидууму, но и ко всем нам. Поэтому здесь вместо имени собственного первого индивидуума стоит родовое наименование «человек» (ἄνθρωπος).

Таким образом, переводческая стратегия Септуагинты выглядит так:

- до Быт 2:15 включительно אָדָם = ἄνθρωπος;
- Быт 2:16 אָדָם = Ἀδὰμ;
- Быт 2:18 אָדָם = ἄνθρωπος;
- Быт 2:19–4:26 אָדָם = Ἀδὰμ.

ЧЕЛОВЕК / АДАМ в книге Бытия (Вульгата)

В целом, что касается проблемы «Человек» vs. «Адам», Вульгата в первых четырех главах книги Бытия следует за Септуагинтой. Однако приведенная выше переводческая стратегия Септуагинты (до 2:15 включительно אָדָם = ἄνθρωπος, 2:16 אָדָם = Ἀδὰμ, 2:18 אָדָם = ἄνθρωπος, 2:19–4:26 אָדָם = Ἀδὰμ), видимо, показалась блж. Иерониму слишком сложной. Поэтому в Быт 2:16 он прибег к некоторой вольности: адресат речи Господа не назван эксплицитно, а только подразумевается.

praecipitque ei dicens ex omni ligno paradisi comede *1.

*1 Gen 2:16

καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ λέγων ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγη

וַיִּצְוֵ יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ-הַגָּן אַכְל תֹּאכֵל

Таким образом, блж. Иероним упростил алгоритм перевода:

- до 2:18 включительно אָדָם = homo;
- 2:19–4:26 אָדָם = Adam.

ЧЕЛОВЕК / АДАМ в книге Бытия (таргумы)

В таргумах в значении «Человек» употребляются арамейские эквиваленты אָנָשׁ, נִשׁ, בְּרִנָּשׁ, а в качестве имени собственного «Адам» — заимствованное из еврейского слово אָדָם. Процесс «персонализации» героев мифа-притчи продолжается. Слово «человек» применительно к Первому Человеку встречается в таргумах лишь в первой главе Бытия (причем в некоторых версиях таргумов мы и в первой главе встречаем имя «Адам»). Во второй и третьей главах Бытия (таргум Онкелоса, таргум псевдо-Ионафана, таргум Неофити, «фрагментарный таргум») Первый Человек всегда называется именем собственным — «Адам».

Видимо, тенденция к «персонализации», о которой мы говорили, была характерна для постбиблейской еврейской традиции в целом — и для Септуагинты, и для таргумов. Эта тенденция объясняет и особенности масоретской огласовки: для масоретов было естественнее при огласовке 2-й и 3-й глав книги Бытия трактовать слово אָדָם как имя собственное, но позволить себе это без модификации консонантного текста они могли только там, где слово אָדָם было употреблено с артиклем.

ЧЕЛОВЕК / АДАМ в книге Бытия (переводы Нового времени)

Переводы Нового времени могут быть разделены на несколько групп.

Переводы первой группы несут на себе отпечаток того, что в традиционном христианском учении о первородном грехе Адам и Ева всегда (вслед за Вульгатой и Септуагинтой) упоминаются по имени. Поэтому переход от «Человека» мифа к «Адаму» истории происходит где-то между событиями творения и грехопадения.

В английской KJV переход от «Человека» к «Адаму» происходит в Быт 2:19 (как в Вульгате). У Лютера — чуть позже, с началом третьей главы Бытия, в повествовании о первородном грехе. Синодальный перевод выбирает некую среднюю точку между KJV и Лютером, а именно, Быт 2:25. Так же поступает современный немецкий экуменический перевод Einheitsübersetzung.

Переводы второй группы отталкиваются от наличия/отсутствия артикля при слове אָדָם в еврейском тексте. Таковы английский перевод NRSV, французский перевод Bible de Jérusalem. Там, где в еврейском тексте артикль употребляется (по правилам употребления артикля при существительных нарицательных), мы везде встречаем перевод слова אָדָם как «человек». В тех же местах, где артикль должен был бы быть, но отсутствует, это объясняется как признак того, что перед нами имя собственное, и слово אָדָם передается как «Адам».

Следуя современной гебраистике, переводы NRSV и Bible de Jérusalem в стихах Быт 2:20b, 3:17 и 3:21 принимают конъектуру אָדָם־וְאִשָּׁתוֹ вместо אָדָם־וְאִשָּׁתוֹ. Еврейский англоязычный перевод TNK выделяется тем, что, вопреки практически единодушному мнению современной текстологии, масоретский текст здесь оставлен как есть (конъектура אָדָם־וְאִשָּׁתוֹ вместо אָדָם־וְאִשָּׁתוֹ не принимается).

Переводы третьей группы. С точки зрения современного человека (подразумевающей равноправие мужчины и женщины), наиболее естественной ситуацией для «Человека» обрести собственное имя был бы, пожалуй, тот момент, когда он дает имя своей жене *¹. Тогда прозвучало первое в мире имя собственное, «Ева». С этого момента меняется и значение слова אָדָם — оно также становится собственным именем. Такая логика прослеживается в английском переводе GNB, а также во французском переводе BFC и в русском переводе РБО. В этих переводах, невзирая на наличие артикля, евр. אָדָם־וְאִשָּׁתוֹ переводится в Быт 3:20, 4:1 как «Адам». В предшествующих рассказах (творение, грехопадение) אָדָם передается как «человек».

*¹ Быт 3:20

Особняком стоит наиболее популярный в США перевод NIV. Здесь אָדָם обычно переводится как «человек», однако (как и в упомянутых выше переводах третьей группы) в Быт 3:20 и 4:1, невзирая на наличие артикля, אָדָם переводится как «Адам». В то же время в стихах 2:20b, 3:17 и 3:21 NIV не принимает конъектуру אָדָם־וָאֵלֶּיךָ вместо אָדָם־וָאֵלֶּיךָ, поэтому в соответствующих местах также появляется имя собственное «Адам».

Список сокращений

РБО	новый русский перевод полной Библии, выполненный Российским библейским обществом (2011)
BFC	французский перевод French Bible en français courant (1977)
GNB	английский перевод Good News Bible (= Good News Translation) (1976)
KJV	английский перевод King James Version (1611)
LXX	Септуагинта
MT	Масоретский текст
NIV	английский перевод The New International Version (1978)
NRSV	английский перевод New Revised Standard Version (1989)
TNK	еврейский англоязычный перевод Jewish Publication Society Tanakh (1985)

Michael Seleznev

From “The Man” of Myth towards “Adam” of genealogical lists

The paper deals with the meaning of the word אָדָם in Genesis: whether a common noun “human being” or a proper name “Adam” is meant. A short review of Bible translations, ancient and modern, follows.

KEYWORDS: man, Adam, Genesis, exegesis, the Second Temple period, Bible translations.

Сведения об авторах

Астапова Ольга Рудольфовна, *канд. ист. наук, магистр теологии*, старший преподаватель СФИ
astolga@mail.ru

Зыков Вячеслав Семенович, *студент СФИ*
zvs93@mail.ru

Митрофанова Вера Георгиевна, *студент СФИ*
vera.mitra@bk.ru

Поникаровская Вероника Николаевна, *студент СФИ*
veronikaponi@mail.ru

Селезнев Михаил Георгиевич, *канд. филол. наук*,
зав. кафедрой библеистики Общецерковной аспирантуры
и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла
и Мефодия (Москва)
mseleznev@rambler.ru

Сомов Алексей Борисович, *магистр теологии*,
старший преподаватель СФИ,
ведущий сотрудник отдела переводов Института перевода
Библии (ИПБ) (Москва)
absomov@yandex.ru

Сушкова Ольга Владимировна, *магистр теологии*,
старший преподаватель СФИ
sushki2007@gmail.com

Цкитишвили Ольга Владимировна, *студент СФИ*
otskit@gmail.com

Ярошевская Ольга Ильинична, *студент СФИ*
yaro-olga@yandex.ru

About the contributors

Astapova Olga, *PhD in History, Master's degree in Theology*,
senior teacher, St Philaret's Christian Orthodox Institute
astolga@mail.ru

Mitrofanova Vera, *student, St Philaret's Christian Orthodox Institute*
vera.mitra@bk.ru

Ponikarovskaya Veronika, *student, St Philaret's Christian Orthodox Institute*
veronikaponi@mail.ru

Seleznev Michael, *PhD in Philology*,
Head of Biblical Studies Department, Ss Cyril and Methodius
Church Postgraduate and Doctoral School
mseleznev@rambler.ru

Somov Alexey, *Master's degree in Theology*,
senior teacher, St Philaret's Christian Orthodox Institute,
senior research-fellow at the Department of Translations
at the Institute for Bible Translation (Moscow)
absomov@yandex.ru

Sushkova Olga, *Master's degree in Theology*,
senior teacher, St Philaret's Christian Orthodox Institute
sushki2007@gmail.com

Tskitishvili Olga, *student, St Philaret's Christian Orthodox Institute*
otskit@gmail.com

Yaroshevskaya Olga, *student, St Philaret's Christian Orthodox Institute*
yaro-olga@yandex.ru

Zykov Vyacheslav, *student, St Philaret's Christian Orthodox Institute*
zvs93@mail.ru

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

*Альманах Свято-Филаретовского
православно-христианского института
(научный журнал)*

ВЫПУСК 4

105062, Москва, ул. Покровка, 29-38
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
E-mail: info@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор
К. Мозгов
редакторы
Л.-И. Скоробогатова, М. Дементьев
макет
М. Патрушева
верстка
М. Оприщенко

Подписано в печать 29.12.2011
Формат 70×100/16. Объем 12 ½ печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>

ISSN 2078–3434



Свято-Филаретовский
православно-христианский институт, 2011

Издания Свято-Филаретовского
православно-христианского института
вы можете приобрести в интернет-магазине
www.predanie.org